العصيدة السماوية

شرح

العقيدة الطحاوية

افادات

حضرت مولانا مفتی رضاء الحق حفظہ اللہ تعالی

شیخ الحدیث ومفتی دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

جلد اوّل

تحقیق وترتیب

مولانا محمد عثمان بستوی

فاضل دار العلوم دیوبند ومدرس دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

دار العلوم زكريا

لينيشيا . جنوب إفريقيا

فہرست مضامین

رسالہ "العقیدة الطحاویہ" کی سندِ اجازت

ہم نے ہمارے شیخ حضرت علامہ فضیلۃ الشیخ محمد عوامہ حفظہ اللہ تعالی سے "عقیدہ طحاویہ" کی اجازت اور اسناد تحریر فرمانے کی درخواست کی۔ حضرت نے از راہِ شفقت مدینہ منورہ سے اجازت نامہ تحریر فرمایا؛ لیکن جب حضرت کا سامان اور کتابیں مدینہ منورہ سے استنبول منتقل ہوئیں تو ان میں وہ اجازت نامہ گم ہو گیا۔ جب حضرت شیخ محمد عوامہ حفظہ اللہ مدینہ منورہ سے استنبول ترکی منتقل ہوئے، تو ہم نے دوبارہ مفتی رضاء الحق، مولانا شبیر احمد، مولانا محمد عثمان بستوی کے لیے اجازت نامہ تحریر فرمانے کی درخواست کی۔ حضرت شیخ نے ذرہ نوازی فرماتے ہوئے دوبارہ اجازت نامہ تحریر فرمایا۔ ہم اس اجازت نامہ کو قارئین کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں، اور شیخ نے اجازت نامہ میں جو نصیحتیں تحریر فرمائی ہیں ہم نے ان کے حوالے حاشیہ میں لکھ دئے:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى، وصلاة وسلاما على عباده الذين اصطفى، وخاصة على نبينا وسيدنا محمدًا النبي المجتبى، وعلى آله وصحبه ومن لسنته اتبع واقتفى.

وبعد: فإن الإسناد المتصل سنة من سنن الأئمة المهتدين، أعلى الله الكريم منارهم إلى يوم الدين.

وقد التمس مني فضيلة العلامة الفقيه المفتي المربي الشيخ رضاء الحق -أسعدنا الله جل جلاله برضاه- الإجازة، حسن ظن منه بأخيه في الله.

وإجابة لطلبه أقول:

إني أجيز فضيلته إجازةً عامةً بكل ما يصح عنده أن لي به إجازة أو رواية، ومن ذلك مؤلفات الإمام أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (٢٢٩-٣٢١) رحمه الله تعالى، ومن مؤلفاته «العقيدة» التي جمع فيها عقيدة الأئمة أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد رضي الله عنهم.

وأروي هذه «العقيدة» خاصة من طرق كثيرة إلى الإمام محمد عابد السندي، منها: عن فضيلة الشيخ عبد الرحمن الكتاني، عن أبيه الإمام محمد عبد الحي الكتاني، عن أبيه الإمام محمد عبد الكبير الكتاني، عن عبد الغني الدهلوي، عن محمد عابد السندي بسنده الذي في «حصر

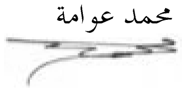
الشارد» ١: ٣٧٥، قال: أرويها عن عمي محمد حسين الأنصاري، عن أبي الحسن السندي، عن محمد حياة السندي، عن محمد طاهر الكوراني، عن أبيه إبراهيم الكوراني، عن القشاشي، عن الرملي، عن القاضي زكريا الأنصاري، عن عز الدين الفرات، عن محمود بن خليفة، عن الحافظ الدمياطي، عن منصور بن سليم الهمذاني، عن محمد القطيعي، عن عبد الله الكاتب، عن عبد الكريم السمعاني، عن أبي منصور السرخسي، عن محمد بن علي السرخسي، عن محمد الأكفاني، عن أحمد بن محمد بن منصور، عن الإمام الطحاوي، رحمهم الله تعالى.

والمرجوُّ من فضيلة الشيخ أن لا ينساني ووالدي ومشايخي والمسلمين عامة من دعواته الصالحة، في أوقاته المباركة الرابحة.

وجزاه الله خيرًا على إحياء نشرها، وإشاعة منهجها، فإنها عقيدة السلف الصالح.

وكتبه

إصطنبول ١٤٤٠/٦/١ محمد عوامة



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، الفتاح العليم، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وإمام الهداة المهديين، القائل: «نضر الله امرأً سمع منا حديثًا فحفِظه حتى يبلِّغه غيره»، وعلى آله الأبرار، وأصحابه الأطهار، والعلماء العالمين الأخيار.

وبعد: فقد رغب الأساتذة الفضلاء، والمشايخ النبلاء: فضيلة الشيخ شبير أحمد الصالوجي، ونجله الكريم الشيخ محمد شبير أحمد، والأستاذ الشيخ برهان آل ميا، والأستاذ الشيخ محمد عثمان البستوي، رغبوا - حفظهم الله - بالإجازة العامة.

فأقول: أجيزهم — نفع الله بهم — إجازة عامة بكل ما يصح عندهم أن لي به إجازة أو رواية، وسبيل ذلك: النظر في الفهارس والأثبات المذكورة: «ثبت الأمير الكبير» و«فهرس الفهارس» للسيد عبد الحي الكتاني، و«التحرير الوجيز» للكوثري، و«العناقيد الغالية» لمحمد عاشق إلهي البرني، رحمهم الله تعالى.

مع لفت النظر إلى ما أوصي به إخواني طلاب العلم الشريف دائمًا:

- إن هذا العلم وسيلة لا غاية، إنما الغاية العمل به.
- التثبت من كل ما نقوله ونكتبه ونعلِّمه، لأن هذا العلم دين.
- الحرص على الدأب والاشتغال بالعلم، دون فتور وانقطاع، إن شاء الله.
- الحرص على كرامة العلم، أن لا نجعله مطية لأمور الدنيا وأهلها.
- الدعاء لي ولوالديّ ولمشايخي وللمسلمين عامة.
- ثم الحرص الأكيد على ثلاث دعوات:
- دعاء نبوي كريم بعد صلاة الفجر: «اللهم إني أسألك علمًا نافعًا، ورزقًا طيِّبًا، وعملا متقبَّلا».(١)
- وفي الركعة الثالثة من صلاة المغرب، بعد الفراغ من قراءة الفاتحة قبل الركوع: «ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب» وكذلك كان يفعل سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه.(٢)
- والدعاء في سجود بعض النوافل: «اللهم لك سجد سوادي، وبك آمن فؤادي، اللهم ارزقني علما ينفعني، وعملا يرفعني»، كما كان عليه سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما.(٣)

وأسأل الله تعالى من فضله الكريم أن يوفِّقنا جميعًا لما يحبه ويرضاه، وخاصةً لخدمة دينه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، على أكمل وجه يرضيه سبحانه وتعالى.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وكتبه

إصطنبول ١٤٤٠/٦/١ محمد عوامة



(١) سنن ابن ماجه، رقم:٩٢٥. ومسند أحمد، رقم:٢٦٥٢١. والمصف لابن أبي شيبة، رقم:٢٩٨٧٥.

(٢) رواه الإمام مالك في «الموطأ»، رقم:٢٥. وعنه الشافعي في «مسنده» ٢١٥/١. والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٥٤/١٢. والبيهقي في «شعب الإيمان» رقم:٨٣٤. قال الشيخ شعيب الأرناووط في تعليقاته على «شرح مشكل الآثار»: إسناده صحيح.

(٣) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» رقم:٤٤٠٦.

شرح العقیدۃ الطحاویۃ کی تالیف کا قصہ

گزشتہ سال جب بندہ فقیر پاکستان سے جنوبی افریقہ چھٹیاں گزارنے کے بعد عازم سفر ہوا تو پرواز کے ٹائم سمجھنے میں غلطی کر گیا اور دبئی سے جوہانسبرگ کی روانگی کا وقت گیارہ بجے بندہ عاجز نے اسلام آباد سے روانگی کا وقت سمجھ لیا، جب اسلام آباد کے ائرپورٹ میں داخل ہوا تو معلوم ہوا کہ جہاز کے دروازے بند ہو چکے ہیں۔ ائرپورٹ میں امارات ائرلائن کے دفتر سے آئندہ فلائٹ کے بارے میں صحیح معلومات نہ ہو سکی؛ اس لئے اسلام آباد کے کسی دور علاقے میں بڑے دفتر کا رخ کیا، آفس کے ملازمین نے مشکل سے اسی دن رات ۲ بجے کے لیے سیٹ بک کر دی اور ۳۵ ہزار روپیے کا جرمانہ بھی لگایا اور لے لیا۔

چونکہ آئندہ پرواز میں ۱۵ یا ۱۶ گھنٹے کا وقفہ تھا تو میرے بیٹے راشد نے کہا کہ گھر واپس جانے کے بجائے مولانا حافظ انعام اللہ صاحب خطیب جامع مسجد ابو بکر صدیق فاضل جامعہ علوم اسلامیہ کے پاس یہ وقت گزارا جائے؛ تاکہ دور کی آمد ورفت سے بچا جائے۔

مولانائے محترم ایک جامع مسجد میں خطیب اور جامع محمدیہ اسلام آباد میں مدرس اور اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان میں ریسرچ آفیسر ہیں۔ اور بندہ عاجز سے علامہ بنوری ٹاون میں تلمذ کا تعلق رکھتے ہیں۔ جب ان کو فون کیا تو بہت خوش ہوئے اور ہمارے لیے انتظام فرمایا اور یہ بھی فرمایا کہ میں دوپہر تک پہنچ جاؤنگا۔ ان کے گھر آنے کے بعد رات کے بارہ بجے تک علمی اور غیر علمی گفتگو ہوتی رہی، اس گفتگو میں یہ بات بھی آئی کہ ہم "بدء الامالی" کی شرح "بدر اللیالی" لکھ رہے ہیں۔ "بدء الامالی" علم کلام کا بہترین عربی اشعار کا رسالہ ہے۔

مولانا انعام اللہ طالب علمی کے زمانے میں ذہین اور محنتی طالب علم تھے، اس لئے مجھ کو پیارے اور ہماری آنکھوں کے تارے تھے۔ مولانا نے فرمائش کی کہ چونکہ "عقیدہ طحاویہ" وفاق المدارس کے نصاب میں شامل ہے اس لیے "عقیدہ طحاویہ" کی اردو میں مفصل شرح لکھی جائے تو بہتر ہوگا۔ انھوں نے فرمایا کہ میری نظر میں اس کی اردو کی کوئی مفصل شرح نہیں۔ میں نے عرض کیا چونکہ "بدء الامالی" کی شرح "بدر اللیالی" پر ہم کافی محنت کر چکے ہیں، جس کا پاکستان میں چھپنا بعض وجوہات سے مشکل ہے - اب الحمد للہ یہ شرح دو جلدوں میں ہندوستان میں قلیل عرصہ میں تین مرتبہ چھپ گئی اور طلبہ اور علماء میں مقبول ہوئی، فالحمد للہ علی ذلک - ؛ اس لیے علم کلام کے اکثر مسائل علم کلام کی کتابوں میں مشترک ہیں تو ان مسائل کی تشریح ہم "بدر اللیالی" سے لے لیں گے اور "عقیدہ طحاویہ" کی مخصوص عبارات کی تشریح بھی ان شاء اللہ

کر دیں گے؛اس لیے اس شرح میں زیادہ محنت کی ضرورت نہیں ہو گی۔

بندہ عاجز نے ”عقیدہ طحاویہ ” کی اردو شروحات پر نظر ڈالی تو معلوم ہوا کہ شارحین حضرات نے ”عقیدہ طحاویہ ” کے سمجھانے اور تشریح کی اچھی خاصی کوشش فرمائی اور اس کی عبارات کو حل فرمایا ہے۔ ہم نے ان شروحات سے استفادہ بھی کیا؛لیکن جو علمائے عظام اور طلبائے کرام زیادہ تفصیل اور تحقیق کے درپے ہوں ان کی رعایت کرتے ہوئے ہم مزید کچھ تحقیقات پیش کریں گے۔ ہم کیا؟اور ہماری تحقیق کیا؟ بلکہ یوں سمجھ لیں کہ ہم شارحین اور محققین کا کلام نقل کر دیں گے؛ چنانچہ ہم نے ایسا ہی کیا۔ اللہ تعالی اس کو مقبول اور قبول فرمائیں۔

شرح کا نام ہم نے «العصيدة السماوية لضيوف العقيدة الطحاوية» رکھا؛ چونکہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ میں مسجع الفاظ استعمال فرمائے ہیں تو اگر شرح کا نام غیر مسجع ہوتا تو بے لطف اور بے مزہ ہوتا، اس لئے ہم نے ایسا نام رکھا جو ”العقیدۃ الطحاویہ” کے دونوں جزو کے ساتھ ہم وزن ہے۔ «العصيدة السماوية لضيوف العقيدة الطحاوية» کے معنی یہ ہیں:عقیدہ طحاویہ کے مہمانوں کے لیے آسمانی حلوہ۔ عصیدہ اس حلوہ کو کہتے ہیں جو آٹا، گھی اور شکر سے بنا ہو، گڑ کا حلوہ ہو یا چینی یا مصری کا ہو۔

چونکہ مسائل کلامیہ میں عموماً اور اس شرح میں خصوصاً قرآن وحدیث سے مدد لی گئی ہے، نیز سلف اور خلف کے اقوال کو پیش کیا گیا ہے، اور قرآن وحدیث کا آسمانی ہونا اور اوپر سے آنا اور حلوہ کی طرح لذیذ ہونا اظہر من الشمس ہے؛ اس لیے بندہ عاجز نے اس نام کو منتخب کیا اور اختصار کے لیے نام یوں ہو گا:«العصيدة السماوية شرح العقيدة الطحاوية» .

بعض حضرات امام طحاوی کے اس رسالے کو ”عقیدۃ الطحاوی” کہتے ہیں؛لیکن اس نام سے یہ شبہہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ صرف امام طحاوی کا عقیدہ ہے؛ حالانکہ یہ امام ابو حنیفہ،امام ابو یوسف، امام محمد رحمہم اللہ،اور سب اہل سنت وجماعت کا عقیدہ ہے؛ لہذا اس رسالہ کا نام«العقيدة الطحاوية»ہے اور ہونا چاہیے۔یعنی وہ عقیدہ جو بطور تصنیف امام طحاوی کی طرف منسوب ہے۔

عقیدہ عقد القلب سے ماخوذ ہے۔یعنی وہ پکی دینی بات جو دل میں جمی ہوئی ہو۔ جیسے گرہ پکی ہوتی ہے جس کو کھولنا مشکل ہوتا ہے؛چونکہ یہ رسالہ کلام اور علم عقائد میں ہے اس لیے اس کا نام العقیدۃ الطحاویہ ہے۔

اور علم کلام اور علم عقائد کی آسان تعریف یہ ہے: إثبات العقائد الدينية بالحجج النقلية والعقلية مع رد الشبهات الدنية.

دینی عقائد کو براہینِ نقلیہ اور عقلیہ سے ثابت کرنا اور گھٹیا درجے کے شبہات کے جوابات دینا۔

اس شرح کی تالیف میں میرے ساتھ میرے رفیقِ تالیف مولانا محمد عثمان البستوی القاسمی ناظم کتب خانہ واستاذ دار العلوم زکریا برابر شریک رہے، اللہ تعالی نے ان کو شب وروز محنت کرنے اور کام کرنے کی توفیق عطا فرمائی ہے۔ حواشی اور تعلیقات ہمارے تخصص کے طالب علم مولانا فہیم صاحب نے جو بدر اللیالی پر لکھے تھے وہ ہم نے شرح عقیدہ طحاویہ کے حواشی میں لیے۔ فجزاہما اللہ خیرًا۔

قارئین حضرات سے درخواست ہے کہ اس شرح کے طول سے نہ گھبرائیں، اس میں ان کو علم کے گُہر اور موتیاں ملیں گے جن کو ہم نے تالیف کی لڑی میں پرویا ہے۔ ناظرین پر ان شاء اللہ تعالی اس فن کے نئے گوشے کھلیں گے۔ نیز سلفی حضرات نے علم کلام کے بعض مسائل کو اپنی تحقیقات کا خوب تختۂ مشق بنایا اور اشاعرہ وماتریدیہ کی تردید کی کوشش کی ہے، ان کی تحقیقات کو مد نظر رکھنے اور ان کے جوابات کی ضرورت کے پیش نظر بھی شرح میں تطویل ناگزیر تھی۔ اللہ تعالی اپنی درگاہ میں اس کو قبول اور طلبہ کے لیے نافع بنادیں اور ہمارے مشائخ اور والدین اور مدرسہ کے لیے صدقہ جاریہ بنادیں۔

شاہ عبد القادر رحمہ اللہ تفسیر موضح القرآن تحریر فرمانے کے بعد یہ شعر پڑھتے تھے:

روزِ قیامت ہر کسے باخویش دارد نامۂ
من نیز حاضر می شوم تفسیرِ قرآن در بغل

(كذا في مقدمة التفسير العثماني لشيخ الهند مولانا محمود حسن الديوبندي رحمه الله تعالى)

قیامت کے دن ہر ایک آدمی کے پاس عمل نامہ ہوگا۔ میں بجائے عمل نامہ کے تفسیرِ قرآن کا عمل نامہ لے کر حاضر ہوں گا۔

ہم شعر کو یوں تبدیل کرلیں گے:

روزِ قیامت ہر کسے در دست دارد نامۂ
ما نیز حاضر می شویم شرحِ عقیدہ در بغل

قیامت میں ہر ایک شخص کے ہاتھ میں عمل نامہ ہوگا۔ ہم شرح عقیدہ طحاویہ کو بطورِ عمل نامہ اللہ تعالی کے ہاں ان شاء اللہ تعالی پیش کریں گے۔

ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم.

رضاء الحق عفا اللہ عنہ
خادم الافتاء والتدریس
دار العلوم زکریا، لینیشیا، جنوبی افریقہ
١٦ شوال ١٤٣٩ھ / ٣٠ جون ٢٠١٨ء

کلماتِ تشکر

جب ہم نے مولانا انعام اللہ صاحب- فاضل جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاون کراچی پاکستان، ریسرچ آفیسر اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان، خطیب جامع مسجد ابو بکر صدیق، مدرس جامعہ محمودیہ اسلام آباد-کی فرمائش پر عقیدہ طحاویہ کی اردو شرح لکھنے کا ارادہ کیا تو ہم نے عقیدہ طحاویہ پر ہندوستان پاکستان کے متعدد اہل علم کی شروحات پر نظر ڈالی۔ ہمارے ذہن کو یہ فکر کچوکے دے رہی تھی کہ اگر اردو شروحات میں عقیدہ طحاویہ کی تشریح اس منہج پر موجود ہو جو منہج ہمارے ذہن میں ہے تو پھر خواہ مخواہ کاغذ سیاہ کرنے اور زمزم پبلشرز کراچی پاکستان اور ہندوستان کے مطابع پر طباعت کے بوجھ ڈالنے کی قطعاً ضرورت نہیں۔ اللہ تعالی ان سب شارحین کو جزائے خیر عطا فرمائے، انھوں نے طلبہ اور مدرسین کے لیے متن کا ترجمہ اور مدلل تشریح فرما کر رسالہ کو آسان سے آسان تر بنایا۔

ان شروحات کے باوجود ہم نے اپنے منہج اور طریقے کے موافق شرح لکھی اور اپنے کو بُڑھیا کی طرح خریدارانِ یوسف میں شامل کرنے کی کوشش کی۔ تشریح کے ساتھ ساتھ بہت سارے مسائل کی مدلل تحقیق کی کوشش کی، علم کلام اور دیگر علوم کی کتابوں کی روشنی میں اس زمانے میں طلبہ اور علماء وعوام میں گردش کرنے والے مسائل کو بے غبار کرنے کی سعی کی۔ اکثر مسائل میں ڈھیر سارے حوالوں سے شرح کی زُلفوں کو سنوارا۔

شرح کی فہرست سے ناظرین اندازہ لگائیں گے کہ بعض تحقیق طلب مسائل میں ہم نے کس حد تک کوہ کنی کی ہے۔ اللہ تعالی کی صفات متشابہات کا مسئلہ بعض سلفیوں کے غلو کی وجہ سے معرکۃ الآراء بنا ہوا ہے، ہم نے متقدمین اور متاخرین کی تحریرات کی روشنی میں اپنے خیال میں انصاف کے دامن کو تھامتے ہوئے اس پر سیر حاصل بحث کی ہے اور اس کی تلخیص کی ہے۔

صحابہ کے مشاجرات میں روافض کے علاوہ بعض سنی حضرات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی شان گھٹانے کی کوشش کرتے ہیں، ہم نے اس مسئلے کو ذرا تفصیل سے لکھا۔

اللہ تعالی ہماری اس حقیر محنت کو قبول فرمائے اور اہل علم کے طبقے میں مقبول بنادے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر بندہ عاجز کے رفیق تالیف مولانا محمد عثمان بستوی فاضل دار العلوم دیوبند کے حوالوں کے نکالنے کا بھرپور تعاون نہ ہوتا تو یہ کام کماحقہ نہیں ہو سکتا تھا۔

عقیدہ طحاویہ کی شرح لابن العز جو سلفی حضرات کے نزدیک صحیفہ مقدسہ کا درجہ رکھتی ہے، اور اس کے بہت سارے مضامین حافظ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ اس کے بعض مسائل سے ہم نے اختلاف کی جرأت اکابر کے کلام کی روشنی میں کی ہے۔ ناظرین وہ بھی اس شرح میں ملاحظہ فرمالیں گے۔

ہم دار العلوم زکریا کے اربابِ بست وکشاد، خصوصاً مولانا شبیر احمد صاحب مہتمم دار العلوم زکریا لینیشیا کے ممنون منت ہیں کہ وہ قدم قدم پر تحقیقی اور علمی کاموں کے انجام دینے کی ہمہ وقت ترغیب دیتے رہتے ہیں، بلکہ ہم کو ابھارتے رہتے ہیں، چونکہ مولانا موصوف خود اعلی علمی ذوق کے حامل ہیں اس لیے ایسے کاموں سے مسرور اور شاد کام ہوتے ہیں۔ اللہ تعالی ہمیں اور ان کو صحت کاملہ سے نوازدیں، اور اہل حق کے دیگر مدارس کے ساتھ ہمارے اس گلشنِ علم کو تر و تازہ وشاداب رکھے۔ ہماری دعا ہے کہ علم وعمل کے یہ باغات اللہ تعالی کی مخلوق کے لیے پھلوں اور پھولوں کا انتظام کرتے رہیں۔

یہ چمن یوں ہی رہے گا اور ہزاروں بلبلیں
اپنی اپنی بولیاں سب بول کر اڑ جائیں گی

رضاء الحق عفا اللہ عنہ
خادم الافتاء والتدریس
دار العلوم زکریا، لینیشیا، جنوبی افریقہ
۱۴ محرم الحرام ۱۴۴۰ھ / ۲۴ ستمبر ۲۰۱۸ء

تقریظ

از: حضرت مولانا شبیر احمد صاحب سالوجی حفظہ اللہ تعالی ورعاہ

استاذ حدیث و مہتمم دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عقائد کی اہمیت کا کون انکار کر سکتا ہے! ابد الآباد کی کامیابی وناکامی کا مدار عقائد پر ہے، اور چونکہ عقائد کی اصلاح قرآن کریم کے بنیادی مقاصد میں سے ہے، اس لیے اللہ تعالی نے کلام پاک میں توحید ورسالت، بعث بعد الموت اور دیگر عقائد کے مسائل کو بار بار مختلف انداز میں بڑی اہمیت کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

ہمارے علمائے اہل سنت وجماعت نے عقائد کے نازک اور اہم عنوان پر بہت سی کتابیں لکھی ہیں جن میں انھوں نے مختصراً یا تفصیلاً اہل سنت وجماعت کے عقائد بیان فرمائے ہیں۔ ان کتابوں میں جو مقبولیت "العقیدۃ الطحاویہ" کو حاصل ہوئی وہ محتاج بیان نہیں، تقریباً تمام جامعات میں داخل نصاب ہے، اور تمام مکاتبِ فکر کے درمیان یکساں مقبول ہے؛ کیونکہ عقائد کے اصولی مسائل میں حقیقتاً کوئی اختلاف نہیں، صرف بعض جزئیات مختلف فیہ ہیں، خصوصاً اشاعرہ وماتریدیہ کے درمیان اکثر اختلافات لفظی ہیں اور جو معنوی ہیں یہ وہ مسائل ہیں جن میں صراحتاً کوئی نص نہیں۔

چونکہ یہ کتاب مختصر اور جامع ہے، اس لیے ہر طبقے کے علماء نے اس کی متعدد شروحات لکھیں، اور متعدد زبانوں میں اس کے ترجمے ہوئے، چنانچہ عربی وارد واور دیگر مختلف زبانوں میں اس کی بیسیوں شروحات ملتی ہیں۔

ضرورت اس بات کی تھی کہ اس میں عقائد کے جو مسائل بیان کئے گئے ہیں ان کو پوری وضاحت کے ساتھ لوگوں کے سامنے لایا جائے؛ اس کی ضرورت اس لیے بھی زیادہ ہے کہ اہلِ علم کا طبقہ بھی عام طور پر تفصیل کے ساتھ اپنے عقائد کے ضروری مباحث کا مطالعہ نہیں کرتا۔ فرقِ باطلہ کے عقائد، ان کے دلائل اور شکوک شبہات کے جوابات کی بات تو دوسری ہے، خود ہمارے اہلِ سنت وجماعت کے عقائد کی تفصیلات سے بھی بہت سے حضرات باخبر نہیں۔

اللہ تعالی جزائے خیر عطا فرمائے استاذ مکرم حضرت مفتی رضاء الحق صاحب حفظہ اللہ تعالی کو جنھوں نے "العقیدۃ الطحاویہ" کی بہترین ومفصل شرح تحریر فرمائی۔ حضرت کو دیگر فنون کی طرح اس فن سے بھی

خصوصی شغف رہا ہے اور آپ نے کئی سال تک یہ مضمون پڑھایا ہے۔ اس کتاب میں اہل سنت وجماعت کے مسلک کو پوری وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، جہاں اجمال تھا اس کی تفصیل کی گئی، اور جہاں دلائل کی ضرورت تھی وہاں دلائل بیان کیے گئے، اور ساتھ ہی اس مسئلہ سے متعلق ضروری باتیں بیان کرنے کی پوری کوشش کی گئی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ جدید وقدیم فرقِ زائغہ کے عقائد ودلائل اور ان کے جوابات ذکر کیے گئے ہیں۔

یہاں یہ بات واضح کرنا ضروری ہے کہ عقائد کی جزئیات کو عوام الناس کے سامنے لانے کی ضرورت نہیں تھی، کیونکہ بہت سی باتیں ان کی سمجھ سے بالاتر ہیں، خصوصاً صفاتِ باری تعالی کا مسئلہ تو انتہائی نازک ہے، جس طرح اللہ تعالی کی ذات وراء الوراء ہے، اسی طرح اللہ تعالی کی صفات بھی وراء الوراء ہیں، ان کا انکار یا مخلوق پر ان کو قیاس کرنا صریح گمراہی ہے، اسی وجہ سے متقدمین نے اس میں تفویض کو ہی پسند کیا، البتہ متاخرین نے بعض ناعاقبت اندیش لوگوں کی غلط تاویلات کی وجہ سے مجبور ہو کر عوام کے عقائد کی حفاظت کی خاطر اللہ تعالی کی شایانِ شان مناسب تاویلیں کیں۔

مشاجراتِ صحابہ کرام کا مسئلہ تو اتنا نازک ہے کہ جتنے باطل یا گمراہ فرقے وجود میں آئے وہ تمام یا بعض صحابہ یا تابعین کی شان میں کذاب اور رفض زدہ راویوں کی من گھڑت تاریخی روایات کی بنیاد پر گستاخی کے مرتکب ہوئے۔ خاص طور پر تاریخ نے ان حضرات کو نشانہ بنایا ہے جن سے اللہ تعالی نے اسلام کی شاندار خدمت اور دین کے دشمنوں پر دباؤ کا کام لیا ہے۔

افسوس کی بات یہ ہے کہ کچھ لوگ ابتدا ہی سے لوگوں کو عقائد کی ایسی جزئیات یا پیچیدگیوں میں الجھانے کی کوشش کرتے ہیں جو جمہور اہلِ سنت وجماعت کے موقف سے ہٹی ہوئی ہوتی ہیں، ایسے موقع پر ضروری ہوتا ہے کہ اہل حق اپنا مسلک واضح کریں۔

اس شرح میں بھی جہاں جہاں ضرورت محسوس ہوئی سلفی حضرات کے عقائد کا انصاف کے ساتھ جائزہ لیا گیا ہے۔ خاص طور پر ''العقیدۃ الطحاویہ'' کی ایک مشہور شرح بہ نام ''شرح العقیدۃ الطحاویہ'' جو ایک نام نہاد حنفی عالم ابن ابی العز کی تالیف ہے، جس میں متعدد باتیں اشاعرہ وماتریدیہ کے مذہب کے خلاف ہیں، ابن ابی العز نے حنفیت کا لبادہ اوڑھ کر علامہ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم سے بے حد متاثر ہونے کی وجہ سے ان کے تفردات کو جو اہل سنت وجماعت کے مسلک کے خلاف ہیں اہل سنت وجماعت کے اجماعی مسلک کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور چونکہ یہ باتیں سلفی حضرات کے مزاج کے موافق تھیں، اس لیے متعدد سلفی علماء نے اس شرح کو اپنی تعلیقات وحواشی اور تخریجات کے ساتھ عربی اور دیگر زبانوں میں بھی اس کے بیسیوں ایڈیشن چھپوائے، اور اس کی اشاعت کی بھرپور کوشش کی۔ اور بعض حنفی علماء نے بھی ابن ابی العز کے

نام کے ساتھ لگی "حنفی" نسبت سے دھوکا کھا کر اس کتاب کی تلخیص اور اس کا ترجمہ کیا، اور اس کتاب میں مذکور علامہ ابن تیمیہ کے تفردات کو اہل سنت و جماعت کا اجماعی مسلک سمجھا؛ جبکہ تقریباً ۱۸۰ مقامات پر ابن ابی العز نے علامہ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کی کتابوں سے عبارات نقل کی ہیں، حتی کہ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اس کتاب کو علامہ ابن تیمیہ ہی کی شرح قرار دی جانی چاہیے۔ بہر حال س کتاب کو جو اہمیت و شہرت حاصل ہوئی ہے وہ علامہ ابن تیمیہ کے کلام کی وجہ سے ہے۔ اور تعجب خیز بات تو یہ ہے کہ پوری شرح میں کہیں بھی ان دونوں حضرات کا نام نہیں لیا گیا ہے۔

ایک سلفی عالم نے ابن ابی العز کی شرح کے مصادر جمع کیے ہیں، وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس شرح میں ۱۷۸ مقامات پر عبارات علامہ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔(مصادر ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية. إعداد: الدكتور عبدالعزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف)

حضرت الاستاذ نے کتاب کے مقدمے میں ابن ابی العز کی شرح میں مذکور غلط باتوں کی نشاندہی کی ہے، اور مختلف مقامات پر ان کا بھرپور علمی تعاقب فرمایا ہے۔

اس کے علاوہ اور بہت سارے مباحث ہیں جن میں سنی سنائی باتوں پر لوگ اکتفا کرتے چلے آرہے ہیں اور تاریخی روایات پر بھروسہ کرتے اور اسے بیان کرتے رہتے ہیں، من جملہ ان کے مشاجراتِ صحابہ کا مسئلہ بھی ہے۔ شرح میں جہاں کہیں صحابۂ کرام کا تذکرہ آیا، حضرت نے صحابۂ کرام کی مقدس جماعت پر وارد ہونے والے اعتراضات کا کافی وشافی اور مدلل جواب دیا ہے، جو غیر متعصب اور راہِ حق کے متلاشی کے لیے مشعلِ راہ ہے۔

اس شرح میں ان کے علاوہ اور بھی بہت سے جواہر پارے ہیں جن کا قارئین جگہ جگہ مطالعہ فرمائیں گے۔

میں دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالی اس کتاب کو استاذ مکرم حضرت مفتی صاحب حفظہ اللہ تعالی اور مرتبِ کتاب مولانا محمد عثمان بستوی سلمہ کے لیے ذریعۂ نجات اور ذخیرۂ آخرت بنائے۔ واقعی انھوں نے اس سلسلے میں بڑی محنت سے ضروری اور اہم چیزیں اہلِ علم کے لیے تیار کر دی ہیں۔ اللہ تعالی حضرت الاستاذ کی عمر اور علم و عمل میں برکت عطا فرمائے، اور صحت وعافیت کے ساتھ تا دیر حضرت کا سایہ ہمارے سروں پر قائم و دائم رکھے اور ہمارے اس جامعہ اور دیگر تمام جامعات کو زیادہ سے زیادہ علمی کاموں کے لیے موفق فرمائے۔ اور اصل کتاب کی طرح اس شرح کو بھی قبولیت و مقبولیت سے نواز کر اس کی تالیف و تعاون سے وابستہ تمام افراد کی نجات کا باعث بنائے۔

شبیر احمد سالوجی عفا اللہ عنہ

۳ جمادی الاخری ۱۴۴۰ھ / ۸ فروری ۲۰۱۹ء

امام طحاوی رحمہ اللہ کے مختصر حالات

نام ونسب:

ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ بن سلمہ بن عبد الملک، اَزْدِي، حَجْرِی، مِصری، طَحاوِی۔

"اَزْد" یمن کا مشہور قبیلہ ہے، "حجر" اس کی ایک شاخ ہے، امام طحاوی رحمہ اللہ "ازد" کی اسی شاخ کی طرف منسوب ہیں؛ اس لیے آپ کو ازدی اور حجری کہتے ہیں۔

جب مصر اسلامی سلطنت میں داخل ہوا تو آپ کے آباواجداد نے مصر میں سکونت اختیار کرلی، اس لیے آپ کو مصری کہتے ہیں، اور "طحا" مصر کے بالائی حصہ پر ایک گاؤں ہے جو آپ کی جائے ولادت ہے، اس لیے آپ کو طحاوی کہتے ہیں۔(الجواهر المضية ٣٢٦/٢. لسان الميزان ٢٧٤/١)

لیکن امام طحاوی اصل طحا کے رہنے والے نہیں تھے، بلکہ طحا سے قریب ایک چھوٹی سی بستی طحطوط کے رہنے والے تھے، لیکن اس کی طرف نسبت کرکے طحطوطی کہلانا پسند نہیں تھا، اس لیے طحا کی طرف نسبت کرکے طحاوی کہے گئے۔ (تاريخ ابن يونس ٢٠/١، ط: دار الكتب العلمية بيروت)

اور آپ مصر کے "جیزہ" نامی شہر میں بھی رہے ہیں، اس لیے آپ کو جیزِی بھی کہتے ہیں۔(معاني الأخبار في شرح أسامي رجال معاني الآثار للعيني ٣٩٥/٣) جیزہ قاہرہ کے ساتھ ملا ہوا شہر ہے۔

ولادت:

آپ کی ولادت کے بارے میں مختلف اقوال کی تحقیق:

آپ کی ولادت اتوار کی رات ۱۱ ربیع الاول کو ہوئی۔ سنہ کے بارے میں مختلف اقوال ہیں:

۱- ۲۲۹ھ، ۲- ۲۳۷ھ، ۳- ۲۳۸ھ، ۴- ۲۳۹ھ۔ آخری قول راجح ہے۔

پہلا قول: ۲۲۹ھ:

ابن نقطہ نے التقیید (ص ۱۷۴) میں آپ کی تاریخ ولادت ۲۲۹ لکھی ہے۔ اور عبد القادر قرشی نے الجواہر المضیۃ (۱/ ۲۷۳) میں، ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۱۱/ ۱۷۴) میں سمعانی سے ۲۲۹ نقل کی ہے، جبکہ سمعانی نے الأنساب (۴/ ۷۳، و۹/ ۵۳) میں ابن یونس سے ۲۳۹ نقل کی ہے۔ اور ابن کثیر نے یہ بھی

لکھا ہے کہ امام طحاوی کی وفات ۸۲ سال کی عمر میں ہوئی اور ۸۲ سال عمر اسی وقت ہو سکتی ہے، جبکہ ولادت ۲۳۹ میں ہو، کیونکہ وفات کا ۳۲۱ میں ہونا تقریباً متفق علیہ ہے، صرف ابن ندیم نے ۳۲۲ لکھا ہے۔

امام طحاوی کے حالات پر لکھی گئی بعض اردو کتابوں میں لکھا ہے کہ سمعانی نے ۲۲۹ کے قول کو صحیح قرار دیا ہے، اور امانی الاحبار کے مقدمہ (ص ۲۹) میں اور وفیات الأعیان (۱/ ۲۷) میں سمعانی سے ۲۲۹ کا قول نقل کیا ہے اور اس کی تصحیح کی ہے۔ اور مظاہر علوم سہارنپور کے موقر اور قابلِ قدر استاذ مولانا اسعد اللہ رحمہ اللہ نے امام طحاوی کی وفات اور ولادت اور عمر کے بارے میں یہ شعر فرمایا ہے:

طحاوی کی توفی اور تولد اور زمانِ عمر ❁ محمد مصطفی ہے مصطفی ہے اور محمد ہے

۳۲۱ ۲۲۹ ۹۲

مولانا اسعد اللہ صاحب کے بعض علمی اشعار عجیب وغریب ہوتے ہیں۔ فاقد الطہورین کے بارے میں امام مالک کہتے ہیں: لایؤدي ولا یقضي، امام شافعی کہتے ہیں: یؤدي ویقضي، امام احمد کہتے ہیں: یؤدي فقط، اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں: یقضي فقط. مولانا اسعد اللہ رحمہ اللہ نے ان مذاہب کو اس شعر میں جمع فرمایا ہے:

مالک ہیں شافعی ہیں احمد ہیں اور ہم ❁ لا لا، نعم نعم، نعم لا، و لا نعم

(الدر المنضود ۱/ ۱۷۹)

اسی طرح علامہ عینی نے نخب الافکار کے مقدمہ میں لکھا ہے: «وقال أبو سعید بن یونس: قال لي الطحاوي رحمه الله: ولدت سنة تسع وعشرین، وكذا قاله السمعاني، وصححه».(نخب الأفكار ١/ ٧٦، تحقیق: السید أرشد المدني، ط: دار الیسر)

جبکہ ابن یونس نے تاریخ مصر میں ۲۳۹ لکھا ہے؛ «ولد سنة تسع وثلاثین ومئتین». (تاریخ مصر لابن یونس ١/ ٢٠، ط: دار الكتب العلمیة، بیروت)

نیز ابن یونس کی اس کتاب میں «قال لي الطحاوي» کے الفاظ نہیں ہیں۔

اسی طرح علامہ سمعانی نے بھی الانساب میں حجری وطحاوی دونوں نسبتوں کے تحت امام طحاوی کی تاریخ پیدائش ۲۳۹ لکھنے پر اکتفا کیا ہے، تصحیح نہیں کی ہے؛ «ولد سنة تسع وثلاثین ومئتین».(الأنساب للسمعاني ٢/ ١٧٩، و٤/ ٥٣، ط: دار الكتب العلمیة، بیروت) اور ۲۲۹ کے قول کو ذکر ہی نہیں کیا ہے۔

دوسرا قول: ۲۳۷ھ:

سیوطی نے طبقات الحفاظ (۱/ ۳۳۹) میں ۲۳۷ لکھا ہے۔ اور ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ (۳/ ۲۱) میں ابن یونس سے ۲۳۷ نقل کیا ہے؛ جبکہ ابن یونس کی تاریخ میں ۲۳۹ لکھا ہوا ہے۔ اور خود ذہبی نے تاریخ الاسلام

(۷/۴۳۹) میں ابن یونس سے ۲۳۹ نقل کیا ہے۔ اور سیر أعلام النبلاء (۱۵/۲۷) میں اور العبر فی خبر من غبر میں بھی ۲۳۹ لکھا ہے۔ معلوم ہوا کہ تذکرۃ الحفاظ میں تاریخ کے نقل میں غلطی ہوئی ہے۔ اور خود سیوطی نے بھی حسن المحاضرہ میں ۲۳۹ لکھا ہے۔ اور ذہبی نے العبر میں یہ بھی لکھا ہے کہ ۸۲ سال کی عمر میں امام طحاوی کی وفات ہوئی۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طبقات الحفاظ اور تذکرۃ الحفاظ میں تاریخ کے نقل میں غلطی ہوئی ہے۔ ابن تغری بردی نے بھی "النجوم الزاہرہ" (۳/۲۴۲) میں، اور ابو الفلاح نے "شذرات الذہب" (۴/۱۰۵) میں لکھا ہے کہ ۸۲ سال کی عمر میں امام طحاوی کی وفات ہوئی۔

تیسرا قول: ۲۳۸ھ:

شیرازی نے طبقات الفقہاء (۱/۱۴۲) میں، ابن خلکان نے وفیات الأعیان (۱/۷۱) میں، اور ابن الوردی نے تاریخ ابن الوردی (۱/۲۵٦) میں ۲۳۸ لکھا ہے۔

چوتھا قول: ۲۳۹ھ:

ابن یونس صدفی نے تاریخ مصر (۱/۲۲) میں ۲۳۹ لکھا ہے۔ اور ابن یونس امام طحاوی کے استاذ یونس بن عبد الاعلی صدفی (م: ۲٦۴) کے پوتے ہیں اور مصری شخصیات کے بارے میں آپ کا قول سند شمار کیا جاتا ہے؛ نیز ابن یونس کے علاوہ متعدد علماء: ابن ماکولا نے الاکمال (۳/۸۵) میں، ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۵/۳٦۷) میں، سمعانی نے الأنساب (۲/۱۷۹) میں ذہبی نے العبر فی خبر من غبر (۲/۱۱) میں، ابن حجر نے لسان المیزان (۱/۲۷۴) میں، زرکلی نے الأعلام (۱/۲۰٦) میں، یاقوت حموی نے معجم البلدان (۴/۲۲) میں، ابن جوزی نے المنتظم (۱۳/۳۸۱) میں، سیوطی نے حسن المحاضرہ (۱/۳۵۰) میں، اور ابن التغری نے النجوم الزاہرہ (۳/۲۳۹) میں اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اور یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

وفات:

مشہور قول کے مطابق آپ کی وفات ۸۲ سال کی عمر میں شبِ جمعرات ۱ ذو القعدہ ۳۲۱ھ کو ہوئی۔

(تاريخ ابن يونس ۱/۲۰، ط: دار الكتب العلمية بيروت، تاريخ دمشق لابن عساكر ۵/۳٦۷)

ابن ندیم نے ۳۲۲ لکھا ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں۔

قرافہ مصر میں دفن ہوئے۔ (وفيات الأعيان ۱/۷۱)

آپ کا خاندان:

آپ کے والد محمد بن سلامہ صاحبِ علم وفضل تھے۔ امام طحاوی نے اپنے والد سے بھی احادیث سنی

ہیں۔(الجواهر المضية١/١٠٢) آپ کے والد کی وفات ۲۶۴ ہجری میں ہوئی۔(وفيات الأعيان ١/٧٢)

آپ کی والدہ امام مزنی کی بہن عالمہ وفقیہہ تھیں۔امام سیوطی نے ان کو "حسن المحاضرہ" (۱/۳۹۹) میں مصر کے شافعی فقہاء میں شمار فرمایا ہے۔

اور آپ کے ماموں امام مزنی اسماعیل بن یحیی امام شافعی کے شاگرد تھے۔اور آپ کے رضاعی والد عیسی بن ابراہیم المثرودی الغافقی ثقہ وثبت تھے۔امام طحاوی نے اپنے رضاعی والد سے بھی علم حاصل کیا۔ (تهذيب التيذيب ٨/٢٠٥)

آپ کے صاحبزادے ابو الحسن علی بن احمد آپ کی طرح صاحبِ علم و تقوی تھے،انھوں نے آپ سے علم حاصل کیا اور آپ سے روایت بھی کی۔ علامہ قرشی نے الجواہر المضیہ (۱/۳۵۲) میں آپ کا ذکر فرمایا ہے۔اور آپ کے پوتے ابو علی الحسین بن علی بن احمد کا سمعانی نے الانساب(۹/۵۴)میں ذکر فرمایا ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کا عہد زریں:

امام طحاوی(۲۳۹-۳۲۱ھ) کے عہد زریں میں اس وقت کی مایہ ناز ہستیاں بقید حیات تھیں۔ آپ نے صحاح ستہ کے مصنفین امام بخاری (م:۲۵۶)، امام مسلم (م:۲۶۱)، امام ابو داود (م:۲۷۵)، امام ترمذی(م:۲۷۹)، امام نسائی (م:۳۰۳)، امام ابن ماجہ (م:۲۷۳)، اور ان حضرات کے علاوہ امام دارمی (م:۲۵۵)اور امام ابن خزیمہ (۳۱۱)وغیرہ کا زمانہ پایا ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے امام مسلم، امام ابو داود، امام نسائی اور امام ابن ماجہ کے شیوخ سے حدیث بھی سنی ہے۔ مثلاہارون بن سعید الایلی سے روایت کرنے والوں میں مسلم، ابو داود، نسائی، اور ابن ماجہ کے ساتھ امام طحاوی بھی شامل ہیں۔(تهذيب الكمال ٣٠/٩٠-٩١)

حضرت مولانا یوسف کاندھلوی رحمہ اللہ نے امانی الاحبار کے مقدمہ میں ۳۶ ان مشائخ کے نام شمار کرائے ہیں جن سے روایت کرنے میں امام طحاوی صحاح ستہ کے بعض یا اکثر مولفین کے ساتھ شریک ہیں۔(مقدمة أماني الأحبار في شرح معاني الآثار، ص٤٤-٤٦)

اور امام نسائی بھی آپ سے روایت کرتے ہیں۔«قال أبو جعفر: كتب هذا الحديث «إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا...» عني أبو عبد الرحمن يعني: النسائي». (شرح مشكل الآثار ١٣/٢٦٥. ط: الرسالة)

مصر میں مالکی، شافعی، اور حنفی تینوں فقہ رائج تھے۔

مالکی فقہاء میں عبد الرحمن بن قاسم (م:۱۹۱)، عبد اللہ بن وہب (م:۱۹۷) ، اسحاق بن فرات التجیبی (م:۲۰۴)، اشہب بن عبد العزیز العامری (م:۲۰۴) مصر کے ان قابل ذکر مالکی فقہاء میں سے تھے جن کا شمار

ائمہ مجتہدین میں ہوتا تھا۔(تاریخ مصر لابن یونس. والأعلام للزركلي)

شافعی فقہاء میں خود امام شافعی رحمہ اللہ ۱۹۵ھ میں مصر تشریف لے گئے اور وفات ۲۰۴ھ تک علم کی نشرو اشاعت کرتے رہے اورالأم، الرسالہ اور سنن وغیرہ کی تالیف فرمائیں۔ پھر آپ کے شاگردوں میں یوسف بن یحیی بویطی (م:۲۳۲)، ابو حفص حرملہ بن یحیی تجیبی (م:۲۴۳) ابو ابراہیم اسماعیل بن یحیی المزنی (م:۲۶۴) ابو محمد ربیع بن سلیمان مؤذن (م:۲۷۰) وغیرہ بہت سے شافعی فقہاء مصر میں علم کی نشرواشاعت میں مشغول رہے، جس کی وجہ سے فقہ شافعی مصر میں مشہور ہوگئی۔(تاریخ مصر لابن یونس. والأعلام للزركلي)

حنفی فقہاء میں ابو عبد الرحمن محمد بن مسروق الکندی ۱۷۷ سے ۱۸۴ تک مصر کے قاضی رہے۔(تاریخ مصر لابن يونس ٢٢٤٧/٢)

اور ابو عبد اللہ عبد الرحمن بن عبد اللہ العمری ۱۸۵ سے ۱۹۵ تک مصر کے قاضی رہے۔(تاریخ مصر لابن يونس ١٢٣/٢)

ابراہیم بن الجراح بن صبیح ۲۰۵ سے ۲۱۱ تک مصر کے قاضی رہے۔(تاریخ مصر لابن يونس ٧/٢)

بکار بن قتیبہ یہ ۲۴۶ میں مصر کے قاضی ہوئے اور ۲۷۵ میں مصر میں وفات پائی۔ یہ امام طحاوی رحمہ اللہ کے زمانہ طالب علمی کے قاضی اور بڑے محدث وفقیہ تھے، امام طحاوی نے ان سے خوب فائدہ اٹھایا۔
«روى عنه الطحاوي فأكثر، وبه انتفع وتخرج». (الجواهر المضية ١٦٨/١)

بکار بن قتیبہ کے بعد ابو جعفر احمد بن ابی عمران بن موسی مصر کے قاضی ہوئے۔ یہ بھی امام طحاوی کے شیخ ہیں۔ (الجواهر المضية ١٢٧/١)

امام طحاوی رحمہ اللہ کے زمانہ طالب علمی میں شافعی مذہب سے حنفی مذہب کی طرف منتقلی کی وجوہات:

کتب تراجم میں امام طحاوی کے شافعی مسلک کو چھوڑ کر حنفی مسلک اختیار کرنے کے سلسلے میں پانچ روایات ملتی ہیں، جن میں سے اول الذکر دو صحیح ہیں اور آخر الذکر تین صحیح نہیں۔

۱- امام طحاوی فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے میں نے مزنی سے حدیث لکھی اور امام شافعی کا قول اختیار کیا، چند سالوں کے بعد جب ہمارے یہاں احمد بن ابی عمران قاضی بن کر آئے تو میں نے ان کی صحبت اختیار کی اوران کا قول اختیار کر لیا، وہ کوفیین کے مذہب پر تھے، اور اپنا پہلا قول چھوڑ دیا۔«قال الطحاوي: كان أول من كتبتُ عنه العلم المزنيَّ، وأخذتُ بقول الشافعي. فلما كان بعد سنين، قدم إلينا أحمد بن أبي عمران قاضيا على مصر، فصحبته، وأخذتُ بقوله، وكان يتفقه على مذهب الكوفيين، وتركت قولي الأول». (تاريخ مصر لابن يونس ٢١/١. تاريخ دمشق لابن عساكر ٣٦٩/٥. سير أعلام النبلاء ٢٩/١٥.

معجم البلدان للحموي ٢٢/٤)

یہ روایت ابن عساکر نے اپنی سند کے ساتھ امام طحاوی سے ذکر کی ہے۔

۲- محمد بن احمد شُروطی نے پوچھا کہ آپ نے اپنے ماموں امام مزنی سے اختلاف کر کے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب کیوں اختیار کیا؟ امام طحاوی نے فرمایا: میں اپنے ماموں کو دیکھتا تھا کہ وہ ابو حنیفہ کی کتابوں میں غور کیا کرتے تھے، اس لیے ان کی طرف منتقل ہو گیا۔ «قال أحمد بن محمد الشروطي: قلت للطحاوي: لم خالفتَ خالَك واخترتَ مذهبَ أبي حنيفة؟ قال: لأني كنت أرى خالي يديم النظر في كتب أبي حنيفة، فلذلك انتقلت إليه».(الإرشاد في معرفة علماء الحديث للخليلي ٤٣١/١. طبقات المفسرين لأحمد بن محمد الأدنه وي، ص٦٠. الطبقات السنية، ص١٣٧. مرآة الجنان ٢١١/٢)

اس روایت کو ابو یعلی خلیلی نے اپنی سند سے ذکر کیا ہے۔

۳- ابراہیم بن علی ابو اسحاق شیرازی (م:۴۷۶) سے بلا سند یہ منقول ہے کہ امام طحاوی پہلے شافعی تھے امام مزنی سے پڑھتے تھے، مزنی نے ایک دن ان سے فرمایا: بخدا تم سے کچھ نہ ہو سکا «والله لا جاء منك شيء». اس سے طحاوی ناراض ہو کر ابن ابی عمران کے یہاں چلے گئے۔ جب امام طحاوی نے مختصر الطحاوی لکھی تو فرمایا: اللہ تعالی ابو ابراہیم (امام مزنی) پر رحم کرے، اگر وہ زندہ ہوتے تو کفارہ دیتے۔ (تاريخ الإسلام للذهبي ٤٣٩/٧. تذكرة الحفاظ للذهبي ٢١/٣. سير أعلام النبلاء ٢٩/١٥. طبقات المفسرين للداوودي ٧٥/١. تاريخ ابن الوردي ٢٥٦/١. مرآة الجنان ٢١١/٢. الوافي بالوفيات ٨/٨، وفيه: والله لا جاء منك خير.)

علامہ کوثری فرماتے ہیں کہ یہ روایت صحیح نہیں، اس لیے کہ «والله لا جاء» صیغہ ماضی ہے، اور صیغہ ماضی کے ساتھ قسم لغو ہوتی ہے۔ اور امام طحاوی ایسے مشہور مسئلے سے ناواقف نہیں ہو سکتے۔ (الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي، ص١٦)

۴- امام قدوری (۳۶۲-۴۲۸) فرماتے ہیں کہ ایک دن مزنی نے طحاوی سے کہا «والله لا أفلحت» تو طحاوی ناراض ہو کر چلے گئے اور احناف کی فقہ حاصل کی اور فقہ حنفی کے امام بن گئے۔ جب کوئی مشکل مسئلہ پڑھاتے یا بتاتے تو فرماتے کہ اللہ تعالی ابو ابراہیم پر رحم فرمائے، اگر زندہ ہوتے اور مجھے دیکھتے تو اپنی قسم کا کفارہ دیتے۔ (معجم السفر لأبي طاهر السِّلفي، ص١٦. الجواهر المضية ٧٦/١)

اس روایت میں بھی قسم کے الفاظ صیغہ ماضی کے ساتھ ہیں۔ نیز امام قدوری کی پیدائش امام طحاوی کی وفات کے ۴۱ سال بعد ہوئی ہے، اس لیے سند منقطع ہے۔

۵- امام طحاوی نے ایک روز امام مزنی کے سامنے ایک مسئلہ پر گفتگو کی تو مزنی نے ان سے کہا: «والله لا تفلح أبدا» اس پر طحاوی ناراض ہو گئے اور ابو جعفر بن ابی عمران سے جا ملے۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول کو اختیار کر لیا اور اس میں کمال پیدا کیا۔ اس کے بعد مزنی کی قبر سے گزرے تو فرمایا: اے ابو ابراہیم! اگر آپ

زندہ ہوتے تو اپنی قسم کا کفارہ دیتے۔

اس روایت کو ابن عساکر نے «بلغني» کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

نیز آخر الذکر تینوں حکایتوں میں یہ مذکور ہے کہ امام طحاوی امام مزنی کو چھوڑ کر احمد بن ابی عمران کے پاس چلے گئے؛ جبکہ امام مزنی کی وفات ۲۶۴ ہجری میں ہوئی اور احمد بن ابی عمران ۲۷۰ کے بعد مصر آئے؛ اس لیے آخر الذکر یہ تینوں حکایات صحیح نہیں۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کے اساتذہ:

مولانا یوسف کاندھلوی رحمہ اللہ نے امانی الاحبار کے مقدمہ میں امام طحاوی رحمہ کے ان ۸۸ مشائخ کے مختصر حالات اور ان پر جرح وتعدیل کا ذکر فرمایا ہے جن سے آپ نے معانی الآثار اور مشکل الآثار میں رویات لی ہیں۔ پھر ان ۲۶ مشائخ کے کا ذکر کیا ہے جن سے آپ نے صرف معانی الآثار میں روایت کی ہے۔ پھر ان ۱۳۵ مشائخ کا ذکر کیا ہے جن سے آپ نے مشکل الآثار میں روایت کی ہے۔ پھر ان ۲۳ مشائخ کا ذکر کیا ہے جن سے امام طحاوی رحمہ اللہ نے معانی الآثار اور مشکل الآثار کے علاوہ کسی اور کتاب میں روایت کی ہے۔

اس طرح امانی الاحبار کے مقدمہ میں ذکر کردہ آپ کے مشائخ کی تعداد ۲۷۲ ہے۔

آپ کے مشہور اساتذہ میں ہارون بن سعید ایلی، جن سے امام مسلم، ابو داود، نسائی، اور ابن ماجہ بھی روایت ہیں۔

ربیع بن سلیمان جیزی، جن سے امام ابو داود اور امام نسائی بھی روایت کرتے ہیں۔

امام مزنی، جو امام طحاوی کے ماموں ہیں، آپ سے امام طحاوی نے بکثرت احادیث سنی ہیں۔

یونس بن عبد الاعلی صدفی، جن سے امام مسلم، امام نسائی اور امام ابن ماجہ بھی روایت کرتے ہیں۔

ابو محمد ربیع بن سلیمان المؤذن جو امام شافعی کے شاگرد اور ان کی کتابوں کے راوی ہیں۔

ان کے علاوہ اور بھی آپ کے بہت سے قابل ذکر اساتذہ ہیں۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کے تلامذہ:

امام طحاوی رحمہ اللہ کے تلامذہ اور مستفدین کی فہرست سیکڑوں سے متجاوز ہے۔ مولانا یوسف کاندھلوی رحمہ اللہ نے امانی الاحبار کے مقدمہ میں آپ کے ۴۹ تلامذہ کا ذکر فرمایا ہے۔

آپ کے مشہور تلامذہ میں چند یہ ہیں:

حافظ ابو القاسم سلیمان بن احمد الطبرانی، جو معجم کبیر، معجم صغیر اور معجم اوسط وغیرہ کے مصنف ہیں۔

حافظ ابو سعید عبد الرحمن بن احمد بن یونس المصری، جو تاریخ مصر کے مصنف ہیں۔

حافظ ابو بکر محمد بن ابراہیم المقری، جو شرح معانی الآثار کے راوی ہیں۔

حافظ عبد اللہ بن عدی جرجانی، جو الکامل فی ضعفاء الرجال کے مصنف ہیں۔

حافظ محمد بن مظفر بغدادی، جنہوں نے امام اعظم کی مسند کو جمع کیا، یہ دار قطنی کے شیخ ہیں، دار قطنی ان کی موجودگی میں روایت بیان نہیں کرتے تھے۔(تاريخ الإسلام للذهبي ٤٧٢/٨)

امام طحاوی کے بارے میں ائمہ جرح وتعدیل کے تعریفی کلمات:

ابن یونس لکھتے ہیں: «كان ثقةً ثبتًا، فقيهًا عاقلاً، لم يخلّف مثله». (تاريخ مصر لابن يونس، ص٢٢/١)

ابن یونس کے اس قول کو ابن عساکر، علامہ ذہبی، حافظ ابن حجر، امام سیوطی وغیرہ متعدد حضرات نے اپنی کتابوں میں نقل فرمایا ہے۔

علامہ سمعانی فرماتے ہیں: «كان إمامًا ثقةً ثبتًا فقيهًا عالِمًا، لم يخلف مثله». (الأنساب٩/٥٣)

علامہ ابن جوزی لکھتے ہیں: «وكان ثبتًا فهمًا فقيهًا عاقلاً». (المنتظم في تاريخ الملوك والأمم١٣/٣١٨)

ابن کثیر لکھتے ہیں: «هو أحد الثقات الأثبات، والحفاظ الجهابذة». (البداية والنهاية ١١/١٧٤)

اور علامہ ذہبی لکھتے ہیں: «الإمام، العلامة، الحافظ الكبير، محدث الديار المصرية وفقيهها،... من نظر في تواليف هذا الإمام علم محله من العلم، وسعة معارفه». (سير أعلام النبلاء ١٥/٢٧)

امام ذہبی تاریخ الاسلام میں لکھتے ہیں: «المحدث الحافظ أحد الأعلام». پھر ذہبی نے ابن یونس کے قول کو نقل کیا ہے۔

صلاح الدین صفدی لکھتے ہیں: «كان ثقةً نبيلاً ثبتًا فقيهًا عاقلاً لم يتخلف بعده مثله». (الوافي بالوفيات٨/٨. ومثله في تاج التراجم، ص١٠٠. وطبقات المفسرين للأنه وي، ص٥٩. والجواهر المضية ١/١٠٢)

ابن عبد البر فرماتے ہیں: «كان الطحاوي من أعلم الناس بسير الكوفيين وأخبارهم وفقههم مع مشاركته في جميع مذاهب الفقهاء». (لسان الميزان ١/٦٢٠)

یوسف بن تغری بردی لکھتے ہیں: «الفقيه الحنفي المحدّث الحافظ أحد الأعلام وشيخ الإسلام،...كان إمام عصره بلا مدافعة في الفقه والحديث واختلاف العلماء والأحكام واللغة والنحو، وصنّف المصنّفات الحسان». (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ٣/٢٤٠)

علامہ عینی لکھتے ہیں: «إمام عظيم ثبت ثقة حجة كالبخاري ومسلم، وغيرهما من أصحاب الصحاح والسنن، يدل علي ذلك اتساع روايته ومشاركته إياهم، بل هو أثبت منهم في

استنباط الأحكام من القرآن والسنة، وأقعد منهم في الفقه، يصدق ذلك من ينظر في كلامه وكلامهم، ويدل على ذلك أيضًا تصانيفه المفيدة». (مقدمة نخب الأفكار ٧٩/١)

امام طحاوی رحمہ اللہ کے ناقدین:

ا-امام طحاوی رحمہ اللہ پر امام بیہقی کی تنقید اور اس کا جواب:

امام بیہقی نے معرۃ السنن والآثار کے مقدمہ کے آخر میں لکھا ہے: «وحين شرعت في هذا الكتاب بعث إليَّ بعض إخواني من أهل العلم بالحديث بكتاب لأبي جعفر الطحاوي رحمنا الله وإياه، وشكا فيما كتب إليَّ ما رأى من تضعيف أخبار صحيحة عند أهل العلم بالحديث حين خالفها رأيُه، وتصحيح أخبار ضعيفة عندهم حين وافقها رأيُه؛ وسألني أن أجيب عما احتج به فيما حكم به من التصحيح والتعليل في الأخبار. فاستخرت الله تعالى في النظر فيه وإضافة الجواب عنه إلى ما خرجته في هذا الكتاب، ففي كلام الشافعي رحمه الله على ما احتج به أو رده من الأخبار جواب عن أكثر ما تكلف هذا الشيخ من تسوية الأخبار على مذهبه، وتضعيف ما لا حيلة له فيه بما لا يضعف به، والاحتجاج بما هو ضعيفٌ عند عيره». (مقدمة معرفة السنن والآثار للمصنف ٢١٩/١-٢٢٠)

حاجی خلیفہ نے امام بیہقی کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد قوام الدین امیر کاتب الاتقانی سے نقل کیاہے وہ فرماتے ہیں: «هذا لعمري تحامل ظاهر من هذا الإمام في شأن هذا الأستاذ الذي اعتمده أكابر المشايخ».(كشف الظنون ١٧٢٨/٢)

میری عمر کی قسم! یہ امام بیہقی کا امام طحاوی پر بے جا حملہ ہے۔امام طحاوی پر اکابر مشائخ نے اعتماد کیاہے۔

علامہ عبد القادر قُرشی نے امام بیہقی کا مذکورہ کلام اِن الفاظ میں نقل کیاہے: «وحين شرعتُ في كتأبي هذا جاءني شخص من أصحابي بكتاب لأبي جعفر الطحاوي فكم من حديث ضعيف فيه صححه لأجل رأيه، وكم من حديث فيه صحيح ضعَّفه لأجل رأيه». (الجواهر المضية ٥٧٠/٤، بتحقيق:عبد الفتاح محمد الحلو)

علامہ عبد القادر قرشی امام بیہقی کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: خدا کی قسم! امام طحاوی رحمہ اللہ ایسی حرکت سے کوسوں دور ہیں، بیہقی جس کتاب کی طرف اشارہ کر رہے ہیں وہ یہی کتاب ہے جو معانی الآثار کے نام سے مشہور ہے۔ «وحاشا لله أن الطحاوي رحمه الله تعالى يقع في هذا، فهذا الكتاب الذى أشار إليه هو الكتاب المعروف بمعاني الآثار».

اللہ کی پناہ امام طحاوی صحیح حدیث کی تضعیف اور ضعیف کی تصحیح نہیں کرتے یہ معانی الآثار کی طرف

اشارہ ہے؛ لیکن وہ کتاب ایسی نہیں۔

اس کے بعد علامہ قرشی نے شرح معانی الآثار کی تخریج سے متعلق اپنی خدمات کا ذکر کیا ہے جو "الحاوی فی بیان آثار الطحاوی" سے مشہور ہے، اس کے بعد وہ لکھتے ہیں: "بیہقی نے امام طحاوی کے بارے میں جن باتوں کا تذکرہ کیا ہے، بخدا! ان میں سے کوئی بات بھی مجھے ان کی کتاب میں نہیں ملی ہے۔ اور ہمارے شیخ علاء الدین ماردینی نے بیہقی کی سنن کبیر پر ایک عظیم نفیس کتاب لکھی، جس میں انھوں نے جو اتہامات امام طحاوی پر لگائے ہیں امام طحاوی تو ان الزامات سے بری ہیں؛ لیکن امام بیہقی نے خود اس طریقہ کار کو اپنایا ہے۔ امام بیہقی جب اپنے مسلک کی تائید میں کوئی حدیث ذکر کرتے ہیں تو اس میں ایک راوی کی توثیق کرتے ہیں اور وہی راوی جب ہمارے مسلک کی کسی حدیث میں آتا ہے تو اس پر ہاتھ صاف کرتے ہیں۔ یہ کام انھوں نے بہت سے مقامات پر کیا ہے اور کبھی کبھی تو ایک راوی کی توثیق اور تضعیف میں دو تین ورق ہی کا فاصلہ ہوتا ہے۔ سنن بیہقی لوگوں کے سامنے ہے جن کو ہماری بات میں شک ہو وہ سنن بیہقی کا مطالعہ کر لیں۔

«والله لم أر في هذا الكتاب شيئا مما ذكره البيهقي عن الطحاوي. وقد اعتنى شيخنا قاضي القضاة علاء الدين ووضع كتابًا عظيمًا نفيسًا على السنن الكبير له، وبيَّن فيه أنواعا مما ارتكبها من ذلك النوع الذي رمى به البيهقي للطحاوي، فيذكر حديثًا لمذهبه وسنده ضعيف فيوثِّقه، ويذكر حديثًا على مذهبنا وفيه ذلك الرجل الذي وثَّقه فيضعّفه، ويقع هذا في كثير من المواضع، وبين هذين العملين مقدار ورقتين أو ثلاثة، وهذا كتابه موجود بأيدي الناس، فمن شكَّ في هذا فلينظر فيه». (الجواهر المضية ٤/٥٧٠، بتحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو)

علامہ قرشی نے اپنے استاذ کی جس کتاب کا تذکرہ کیا ہے اس کا پورا نام "الجوہر النقی علی السنن الکبری للبیہقی" ہے۔ اور بعض نے اس کا نام "الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی" لکھا ہے۔ اس کے مصنف علاء الدین علی بن عثمان الماردینی ہیں جو ابن الترکمانی سے مشہور ہیں۔ یہ کتاب السنن الکبری کے ساتھ حیدر آباد سے چھپی ہوئی ہے۔

۲- امام طحاوی رحمہ اللہ پر علامہ ابن تیمیہ کی تنقید اور اس کا جواب:

امام طحاوی رحمہ اللہ نے شرح مشکل الآثار میں حدیث ردّ الشمس روایت کیا ہے اور اسے علامات نبوت میں شمار کیا اور احمد بن صالح سے نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے تھے: «لا ينبغي لمن كان سبيله العلم التخلف عن حفظ حديث أسماء الذي رواه لنا عنه؛ لأنه من أجَلِّ علامات النبوة». (شرح مشكل الآثار ٣/٩٦)

علامہ ابن تیمیہ امام طحاوی کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «والطحاوي ليست عادته نقد الحديث كنقد أهل العلم؛ ولهذا روى في «شرح معاني الآثار» الأحاديث المختلفة، وإنما

يرجح ما يرجحه منها في الغالب من جهة القياس الذي رآه حجة، ويكون أكثرها مجروحًا من جهة الإسناد لا يثبت، ولا يتعرض لذلك؛ فإنه لم تكن معرفته بالإسناد كمعرفة أهل العلم به، وإن كان كثير الحديث فقيهًا عالِمًا».(منهاج السنة النبوية ١٩٥/٨)

امام طحاوی نقد وتوثیق میں اس علم کے ماہرین کی طرح نہیں، اس لیے شرح معانی الآثار میں مختلف احادیث ذکر کرتے ہیں، پھر جس قیاس کو وہ حجت مانتے ہیں اس کی روشنی میں بعض احادیث کو دوسری احادیث پر ترجیح دیتے ہیں، وہ فقیہ عالم اور کثیر الحدیث تھے، لیکن اسانید کی معرفت میں اہلِ علم کے برابر نہیں تھے۔

علامہ ابن تیمیہ نے امام طحاوی رحمہ اللہ پر یہ تبصرہ صرف اس لیے کیا کہ آپ نے شرح مشکل الآثار میں حدیث ردّ الشمس کو ذکر فرمایا اور اس کی تردید وتضعیف نہیں کی۔

حدیثِ ردّ الشمس اور امام طحاوی کی طرف اس کی تصحیح کی نسبت کی تحقیق:

متعدد حضرات نے امام طحاوی کی طرف منسوب کیا ہے کہ انھوں نے حدیث رد الشمس کی تصحیح کی ہے؛ حالانکہ امام طحاوی نے شرح مشکل الآثار میں اس حدیث کی تصحیح یا تحسین یا اس کا ثابت ہونا نہیں لکھا ہے۔ قاضی عیاض نے امام طحاوی سے حضرت اسماء کی حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: «قال (أي الطحاي): وهذان الحديثان ثابتان، ورواتهما ثقات».(الشفاء ٥٤٨/١، الفصل الثاني عشر في انشقاق القمر)

اورامام قرطبی اور شیخ عبداللہ بن محمد بن الصدیق الغماری لکھتے ہیں: «قال الطحاي: وهذان الحديثان ثابتان، ورواتهما ثقات».(تفسير القرطبي ١٩٨/١٥. الأحاديث المنتقاة في فضائل سيدنا رسول الله صلي الله عليه وسلم، لعبد الله الغماري، المطبوع ضمن موسوعته ٢٢٨/٩)

امام سیوطی لکھتے ہیں: «قلتُ أخرجه ابن منده وابن شاهين من حديث أسماء بنت عميس، وابن مردويه من حديث أبي هريرة، وإسنادهما حسن، وممن صححه الطحاوي والقاضي عياض. وادعى ابن الجوزي أنه موضوع فأخطأ، كما بينته في مختصر الموضوعات وفي التعقبات». (الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، المطبوع مع الفتاوي الحديثية لابن حجر الهيتمي، ص٢٣٧)

اور علامہ آلوسی روح المعانی میں لکھتے ہیں: «وصححه الطحاوي والقاضي عياض». (روح المعاني، ص:٣٢) جبکہ قاضی عیاض نے امام طحاوی کی طرف تصحیح کو منسوب کیا ہے، خود تصحیح یا تضعیف نہیں کی ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے حدیث رد الشمس کو حضرت اسماء بنت عمیس رضی اللہ عنہا سے دو سندوں سے روایت کیا ہے:

١- حدثنا أبو أمية، قال: حدثنا عبيد الله بن موسى العبسي، قال: حدثنا الفضيل بن مرزوق، عن إبراهيم بن الحسن، عن فاطمة بنت الحسين، عن أسماء ابنة عميس، قالت: كان

رسول الله صلى الله عليه وسلم يوحى إليه ورأسه في حجر علي فلم يصل العصر حتى غربت الشمس، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «صليت يا علي؟» قال: لا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اللهم إنه كان في طاعتك وطاعة رسولك فاردد عليه الشمس»، قالت أسماء: فرأيتها غربت، ثم رأيتها طلعت بعدما غربت.

اس سند میں فضیل بن مرزوق مختلف فیہ ہے؛ ثوری ابن عیینہ، ابن معین نے ثقہ کہا ہے، اور ابن معین سے دوسری روایت یہ ہے کہ «صالح الحديث إلا أنه شديد التشيع»، اور نسائی نے ضعیف کہا ہے، اور ابن حبان کہتے ہیں: «كان يخطئ على الثقات ويروي عن عطية الموضوعات».(تهذيب التهذيب ٢٩٨/٨)

اور عبید اللہ بن موسی العبسی کے بارے میں حافظ ابن حجر نے فرماتے ہیں: ثقة كان يتشيع. وقال ابن سعد كان ثقة صدوقا، وكان يتشيع ويروي أحاديث في التشيع منكرة، وضعف بذلك عند كثير من الناس. وقال يعقوب بن سفيان: شيعي وإن قال قائل رافضي لم أنكر عليه».(تقريب التهذيب. تهذيب التهذيب ٥٣/٧)

٢- حدثنا علي بن عبد الرحمن بن محمد بن المغيرة، قال: حدثنا أحمد بن صالح، قال: حدثنا ابن أبي فديك، قال: حدثني محمد بن موسى، عن عون بن محمد، عن أمه أم جعفر، عن أسماء ابنة عميس، به.

اس سند میں محمد بن موسی الفطری کے بارے میں حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں «صدوق رُمِي بالتشيع» لکھا ہے۔

عون بن محمد کا بخاری نے تاریخ کبیر میں اور ابن ابی حاتم نے الجرح والتعدیل میں بلا جرح وتعدیل کے ذکر فرمایا ہے۔ اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔

اور ام عون کے بارے میں حافظ ابن حجر نے «مقبولة» لکھا ہے۔ شیخ شعیب ارناؤوط اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «بل مجهولة الحال، فقد تفرد بالرواية عنها اثنان، و لم يوثقها أحد».(تقرير تقريب التهذيب ٤٤٥/٤)

زین الدین عراقی نے "طرح التثریب" (۲۴۹/۷) میں حضرت اسماء کی حدیث کی سند کو حسن کہا ہے۔

رد الشمس سے متعلق حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے: حدثنا علي بن سعيد قال: نا أحمد بن عبد الرحمن بن المفضل الحراني قال: نا الوليد بن عبد الواحد التميمي قال: نا معقل بن عبيد الله، عن أبي الزبير، عن جابر: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الشمس فتأخرت ساعة من نهار».(المعجم الأوسط للطبراني ٤٠٣٩)

ابو الزبیر محمد بن مسلم صدوق ہے۔ (تقريب التهذيب)

معقل بن عبید اللہ صدوق حسن الحدیث. (تحرير تقريب التهذيب)

ولید بن عبد الواحد التمیمی کو ابن حبان نے کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ کسی اور کتاب میں ہمیں ولید کے حالات نہیں مل سکے۔

احمد بن مفضل کے بارے میں خطیب نے تاریخ بغداد (۵/ ۴۰۲) میں لکھا ہے: «وما علمت من حاله إلا خيرا».

اور طبرانی کے شیخ علی بن سعید کے حالات ہمیں نہیں مل سکے۔

ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/ ۲۹۶) میں اس کی سند کو حسن کہا ہے۔ اور عجلونی نے کشف الخفاء(۱/ ۴۹) میں صحیح کہا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے منہاج السنہ (۹/ ۱۹۰-۱۹۲) میں حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہما سے بھی رد شمس سے متعلق احادیث ذکر کی ہیں، جو انتہائی ضعیف یا موضوع ہیں۔

حدیث ردّ الشمس کے بارے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں، بعض نے موضوع، بعض نے ضعیف، بعض حسن، اور بعض نے صحیح کہا ہے۔ شیخ عبد الفتاح ابو غدہ نے "المصنوع" کی تعلیق میں لکھا ہے کہ علی بن مدینی، امام احمد، ابن الجوزی، ابن تیمیہ، امام ذہبی، ابن قیم، ابن کثیر وغیرہ نے ضعیف یا موضوع کہا ہے۔ جبکہ احمد بن صالح مصری، امام طحاوی، ابو القاسم عامری، حاکم نیساپوری، بیہقی، قاضی عیاض، علامہ ہیثمی، ابن عراق، ابن حجر، قسطلانی، زرقانی، سیوطی، محمد بن یوسف صالحی، سخاوی، ابن عراق، ملا علی قاری، عجلونی، کوثری وغیرہ نے حدیث ردّ الشمس کی تصحیح کی ہے یا ثابت مانا ہے۔

تفصیل کے لیے "المصنوع في معرفة الحديث الموضوع" ص۲۶۶-۲۶۷ پر شیخ عبد الفتاح ابو غدہ کی تعلیق ملاحظہ فرمائیں۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے رد شمس کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ وہ ڈوبنے کے قریب تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت سے رک گیا۔ «والمعنى أنها كادت أن تغرب فحبسها».(مرقاة المفاتيح، باب قسمة الغنائم)

حدیث رد الشمس کو شرح مشکل الآثار میں ذکر کرنے اور اسے دلائل النبوۃ میں شمار کرنے کی وجہ سے علامہ ابن تیمیہ کا یہ فرمانا کہ "امام طحاوی فن اسماء الرجال سے کما حقہ واقف نہیں تھے" امر واقعہ کے خلاف ہے۔ آپ کی کتاب معانی الآثار اور مشکل الآثار کی شاید ہی کوئی بحث اسناد اور رجال کی جرح و تعدیل سے خالی ہو۔ حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب اور دوسری کتابوں میں بہت سے رواۃ کے بارے میں امام طحاوی سے

جرح وتعدیل کو نقل فرمایا ہے۔ جس کی کچھ تفصیل مولانا یوسف کاندھلوی رحمہ اللہ نے امانی الاحبار کے مقدمہ میں صفحہ ۴۸ پر لکھی ہے۔

بہت سے حفاظ ائمہ حدیث نے اپنی کتابوں میں بعض صحیح احادیث کی تضعیف کی ہے اور بعض ضعیف ومنکر احادیث کی تصحیح کی ہے؛ لیکن ان کے اس جزوی عمل کی وجہ سے ان کی فن حدیث کی امامت ومہارت سلب نہیں ہو جاتی۔ علامہ ابن تیمیہ کی یہ غیر علمی عادت ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے مطابق کسی عالم کی جزوی خطا کو ایک کلیہ بنا کر اس عالم کی طرف منسوب کر کے تنقید کرتے ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ کی بعض غلطیاں:

امام طحاوی نے حدیث رد الشمس کو شرح مشکل الآثار میں نقل کیا، لیکن اس کی تصحیح نہیں کی۔ اگر بالفرض امام طحاوی نے کسی ایک مقام پر خطا کی تو اس سے ان کی حدیث میں امامت مخدوش نہیں ہوتی۔ خود علامہ ابن تیمیہ کی امامت ان کے متبعین کے نزدیک مسلم ہے، لیکن ان سے بھی غلطیاں ہوئی ہیں:

۱- علامہ ابن تیمیہ نے اپنی متعدد کتابوں میں حدیث «من قرأ القرآن فأعربه فله بكل حرف عشر حسنات» نقل کیا ہے اور اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا ہے۔ (العبودية، ص١٤٦. الفتاوى الكبرى ٥/٢١٥. بيان تلبيس الجهمية ٨/٣٤٠. مجموع الفتاوى ٣/٤٠٢، و١٠/٢٣٢، و١٧/٤٢٠)

اور الفتاوی الکبری میں دوسری جگہ (۵/۳۳۴) اس روایت کے بارے میں لکھا ہے: «رواه الترمذي وقال: حديث حسن غريب». جبکہ سنن ترمذی میں یہ روایت موجود نہیں۔

عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو طبرانی نے معجم اوسط (رقم: ۷۵۷۴) میں عن نهشل، عن الضحاك کی سند سے روایت کیا ہے اور نہشل متروک ہے۔ «قال الطيالسي وابن راهويه: كذاب. وقال أبو سعيد النقاش: روى عن الضحاك الموضوعات». (تهذيب التهذيب ١٠/٤٧٩)

یہ روایت مختلف الفاظ کے ساتھ حضرت عمر، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابن عباس، حضرت عبد اللہ بن عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔ شیخ البانی نے ان سبھی روایات کو السلسلة الضعيفه (۵/۷۰۳، و۱۴/۱۹۴، و۲۰۰۰) میں ذکر کیا اور ان پر موضوع کا حکم لگایا ہے، اور علامہ ابن تیمیہ نے اپنی کتابوں میں اس حدیث کو بلا تبصرہ ذکر فرمایا ہے۔

۲- اسی طرح علامہ ابن تیمیہ نے سورہ فاتحہ کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ سورہ عرش کے نیچے خزانے سے دی گئی ہے۔ اور بعض کتابوں میں امام بخاری کی صحیح کا حوالہ دیا ہے اور راوی ابن عباس لکھا ہے؛ جبکہ کتب حدیث میں سورہ فاتحہ کا عرش کے نیچے خزانے سے دیا جانا مذکور نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں: «أم الكتاب التي لم ينـــزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها، والتي أعطيها نبينا صلى الله عليه وسلم من كنـــز تحت العرش التي لا تجزئ صلاة إلا بها».(٣٦٩/٣)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وفى بعض الأحاديث: «إن فاتحة الكتاب أعطيها من كَنْز تحت العرش».(مجموع الفتاوى ٥/١٤. قاعدة جليلة في توحيد الله، ص٥٥)

اور مجموع الفتاوی میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وروى البخاري في صحيحه عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أعطيت فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة من كنـــز تحت العرش».(مجموع الفتاوى ٤٩٠/١٢. ومثله في ١٤٢/١٤)

جبکہ ہمیں سورہ فاتحہ کا عرش کے نیچے خزانے سے عطا کیا جانا کتب احادیث میں نہیں ملا۔ کتب احادیث میں صرف سورہ بقرہ کی آخری آیات کا عرش کے نیچے خزانے سے دیے جانے کا ذکر ہے: عن حذيفة قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «أعطيت هذه الآيات من آخر البقرة من كنـــز تحت العرش، لم يعطها نبي قبلي». (مسند أحمد، رقم:٢٣٢٥١، وإسناده صحيح)

۳- علامہ ابن تیمیہ نے خیر القرون کے سلسلہ میں یہ حدیث نقل کی ہے: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم». (الفتاوى الكبرى ٣٧/٣. مجموع الفتاوى ٣٢١/٢٤. منهاج السنة ٢٢٦/٦)

اور بہت سی کتابوں میں «خير القرون قرني الذي بعثت فيه، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» **کے الفاظ کے ساتھ یہ حدیث نقل کی ہے۔** (أمراض القلوب وشفاؤها، ص٧٣. شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٨٠. مجموع الفتاوى ٤٠٦/٣، و٧٧/١٠. التحفة العراقية، ص٧٣)

حالانکہ یہ الفاظ محدثین کے نزدیک ثابت نہیں۔ صحیح بخاری میں «خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».(رقم:٢٦٥١) **بخاری میں دوسری جگہ** «خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».(رقم:٣٦٥٠) و«خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».(رقم:٣٦٥١) ہے۔

صحیح مسلم میں ہے: «سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الناس خير؟ قال: قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».(رقم:٢٥٣٣) «خير الناس قرني».(رقم:٢٥٣٣)، «إن خيركم قرني».(رقم:٢٥٣٥) **کے الفاظ بھی صحیح مسلم میں آئے ہیں۔**

طبرانی کی معجم کبیر میں «خير القرن قرني».(٥٤٠/٢١٠/٢٤) ہے۔

اور المعجم الأوسط میں «خير قرن القرن الذي أنا فيه».(رقم:٣٤٢٥) ہے۔

ہمارے شیخ عبد الفتاح ابو غدہ "الأجوبۃ الفاضلہ" میں لکھتے ہیں: «هذا الفظ أي «خير القرون قرني» لم أجده في الصحيحين وغيرهما مما رجعت إليه من المصادر الحديثية».(الأجوبة الفاضله عن الأسئلة العشرة الكاملة، ص٢٧)

«خير القرون قرني» کے الفاظ علماء کو نہیں ملے، ہاں علامہ ابن تیمیہ نے اگر روایت بالمعنی فرمائی ہے تو الگ بات ہے۔

شیخ محمود رشاد سالم نے منہاج السنہ کے تعلیق میں لکھا ہے: «يذكر ابن تيمية هذا الحديث بهذا اللفظ الذي يبدأ بعبارة: «وخير القرون قرني...». أو «خير القرون القرن...» في كثير من كتبه. وقد بحثت عن هذه الرواية بهذه الألفاظ طويلا فلم أجدها».(تعليق منهاج السنة ٣٥/٢، تحقيق: محمد رشاد سالم)

معاصر عالم دین مفتی مرغوب احمد حفید نے مختلف دار الافتاؤں سے «خير القرون قرني» کے الفاظ کا ثبوت دریافت فرمایا، سب نے ان الفاظ سے لاعلمی ظاہر کی۔ کما فی مرغوب الفتاوی (١/٥٠٩)

۴- علامہ ابن تیمیہ نے اپنی متعدد کتابوں میں یہ حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے فرمایا: «والذي نفسي بيده لا يدخلون الجنة حتى يحبوكم من أجلي».(حقوق آل البيت، ص٤٨. مجموع الفتاوى ٤٠٨/٣، و٤٩٢/٢٨)

اور بعض کتابوں میں یہ الفاظ نقل فرمائے ہیں: «والذي نفسي بيده لا يدخلون الجنة حتى يحبونكم لله ولقرابتي».(أمراض القلوب وشفاؤها، ص٦٧. رأس الحسين، ص٢٠١. مجموع الفتاوى ٦٥/١٠، و٤٧٢/٢٧. منهاج السنة ١٠٢/٧. التحفة العراقية، ص٦٧)

جبکہ کتب حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ حدیث موجود نہیں۔ سنن ترمذی وغیرہ میں یہ حدیث اِن الفاظ کے ساتھ موجود ہے: «والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الإيمان حتى يحبكم لله ولرسوله». (سنن الترمذي، رقم:٣٧٥٨. مسند أحمد، رقم:١٧٥١٦. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح)

۵- علامہ ابن تیمیہ نے جہاد قسطنطنیہ سے متعلق لکھا ہے: «وفي صحيح البخاري، وغيره، عن أم حرام، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أول جيش يغزو القسطنطينية مغفور لهم». (الجواب الصحيح لمن بد دين المسيح ١١٧/٦)

اور بعض دوسری کتابوں میں لکھا ہے: «وقد روى البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أول جيش يغزو القسطنطينية مغفور له». (المسائل والأجوبة، ص٨٠. مجموع الفتاوى ٤١٣/٣، و٤٧٥/٤، و٤٨٦/٤، و٣٥٢/١٨. منهاج السنة ٥٤٤/٤، و٥٧٢/٤)

جبکہ یہ روایت ابن عمر سے نہیں، بلکہ ام حرام سے صحیح بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:

«أول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا»، قالت أم حرام: قلت: يا رسول الله أنا فيهم؟ قال: «أنت فيهم»، ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أول جيش من أمتي يغزون مدينة قيصر مغفور لهم»، فقلت: أنا فيهم يا رسول الله؟ قال: «لا».(صحيح البخاري، رقم:٢٩٢٤)

علامہ ابن تیمیہ کے نقل کردہ الفاظ ہمیں کتب حدیث میں نہیں ملے۔

٦- علامہ ابن تیمیہ نے اپنی متعدد کتابوں میں استوی علی العرش سے متعلق امام مالک کے قول کو ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے «الاستواء معلوم، والكيف مجهول».(الفتاوى الكبرى ٤٦٨/٦. الفتوى الحموية، ص٢٩١. بيان تلبيس الجهمية ١٧٣/١، ٣/٢، و٣٨٩. درء تعارض العقل والنقل ٢٠٧/١. شرح حديث النـــزول، ص٢١. مجموع الفتاوى ٢٥/٣، وفي غيرها من كتبه في عدة مواضع)

جبکہ امام مالک سے «والكيف مجهول» کے الفاظ ثابت نہیں۔ امام مالک سے ایک روایت میں «وكيف عنه مرفوع» منقول ہے۔(الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣٧٩) اور دوسری روایت میں «والكيف غير معقول» منقول ہے۔(الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣٧٩).

جو الفاظ علامہ ابن تیمیہ نے اپنی کتابوں میں نقل فرمائے ہیں وہ صرف وہب بن منبہ کی روایت میں ہے، جسے علامہ ذہبی نے «العلو» میں موضوع کہا ہے۔«أحمد بن محمد بن غالب الباهلي كذاب...، وهذا أحسبه من وضع غلام الخليل، وهو كلام ركيك».(العلو، رقم:٣٣٤)

٧- علامہ ابن تیمیہ نے ابن حزم کی مراتب الاجماع (ص١٦٧) کی عبارت «وأنه تعالى لم يزل وحده ولا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كلها كما شاء» کے رد میں لکھا ہے: «ومعلوم أن هذه العبارة ليست في كتاب الله، ولا تنسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم،...وروي هذا الحديث في البخاري بثلاثة ألفاظ: رُوي: «كان الله ولا شيء قبله»، ورُوي: «ولا شيء غيره»، ورُوي: «ولا شيء معه»».(نقد مراتب الإجماع، لابن تيمية، ص٣٠٤، ط: دار ابن حزم، بيرت)

علامہ ابن تیمیہ «ولا شيء معه» کے الفاظ کے لیے صحیح بخاری کا حوالہ دیا ہے؛ لیکن ہمیں صحیح بخاری کے علاوہ دیگر کتبِ حدیث میں بھی یہ الفاظ نہیں ملے۔ حسن احمد إسبر اس روایت کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «أما لفظ: «ولم يكن شيء معه» فلم أجده في صحيح البخاري، بل ولا في شيء من كتب السنة، وإن كان شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره كالذهبي وابن كثير وابن القيم عزوا هذا اللفظ للبخاري، إلا أن الحافظ ابن حجر يقول في «فتح الباري» (٢٨٩/٦): «وفي رواية غير البخاري: (ولم يكن شيء معه)». اهـ فقد يكون اختلاف نسخ الصحيح هو السبب في هذا الاختلاف، إلا أني أستبعد ذلك؛ إذ لو كان البخاري رواه فعلا بهذا اللفظ لوجدناه عند غيره

ممن أخرج الحديث من كتب السنة، وهم كثير، فلما لم نجد هذا اللفظ عند أحد منهم غلب على الظن أنه وهم، والله أعلم بالصواب».(حاشية نقد مراتب الإجماع، ص٣٠٤)

مذکورہ روایت حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے دو سندوں کے ساتھ مروی ہے:

۱-عبد الرحمن بن عبد اللہ بن عتبہ بن عبد اللہ بن مسعود المسعودی (ثقۃ) کی سند سے۔

اور مسعودی سے اس حدیث کو روایت کرنے والے سات راوی ہیں: ۱-خالد بن الحارث (ثقۃ ثبت)، ۲- النضر بن شمیل(ثقۃ ثبت)، ۳-عثمان بن عمر بن فارس(ثقۃ)، یہ تینوں حضرات مسعودی سے قبل الاختلاط روایت کرنے والے ہیں۔ ۴-روح بن عبادہ(ثقۃ)، ۵-ابو داود الطیالسی(ثقۃ حافظ)، ۶-یزید بن ہارون(ثقۃ متقن حافظ)،اور یہ مسعودی سے بعد الاختلاط روایت کرنے والے ہیں، ۷-عبد اللہ بن یزید المقریٔ(ثقۃ فاضل)۔ان سب نے بالاتفاق «كان الله و لم يكن شيء غيره» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے؛جبکہ ان میں سے بعض نے مسعودی سے قبل الاختلاط اور بعض نے بعد الاختلاط روایت کیا ہے۔

۲- سلیمان بن مہران الأعمش الکوفی (ثقۃ ثبت) کی سند سے۔

اور اعمش سے اس حدیث کو روایت کرنے والے ۹ راوی ہیں، جن میں سے پانچ : ۱- حفص بن غیاث(ثقۃ فقیہ)، ۲-ابوعبیدۃ عبد الملک بن معن(ثقۃ)، ۳-ابو بکر بن عیاش(ثقۃ ربما غلط)، ۴- محمد بن عبید(ثقۃ)، ۵-ابو اسحاق ابراہیم بن محمد الفزاری (ثقۃ حافظ) نے «كان الله و لم يكن شيء غيره» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔

اور دو راوی: ۱-ابو حمزہ محمد بن میمون السکری (ثقۃ فاضل)، ۲-شیبان بن عبد الرحمن النحوی(ثقۃ) نے اعمش سے «كان الله و لم يكن شيء قبله» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔

اورابو معاویہ محمد بن خازم (ثقۃ) نے اعمش سے «كان الله قبل كل شيء» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔

اور ابو عوانہ الوضاح بن عبد اللہ الیشکری (ثقۃ ثبت) نے اعمش سے «كان الله عز وجل لا شريك له» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ «كان الله و لم يكن شيء غيره» کے الفاظ کے ساتھ یہ روایت راجح ہے۔ مسعودی سے سات راویوں نے اور اعمش سے پانچ راویوں نے «كان الله و لم يكن شيء غيره» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔اورابو معاویہ کی روایت «كان الله قبل كل شيء»، اورابو عوانہ کی روایت «كان الله عز وجل لا شريك له» کے الفاظ کے ساتھ پہلی روایت «كان الله و لم يكن شيء غيره» کے موافق ہے۔

معلوم ہوا کہ ابو حمزہ اور شیبان کی روایت «كان الله و لم يكن شيء قبله» کے الفاظ کے ساتھ روایت بالمعنی ہے، اور اصل روایت «كان الله و لم يكن شيء غيره» کے الفاظ کے ساتھ ہے، کیونکہ ان الفاظ پر سوائے دو کے تمام راویوں کا اتفاق ہے، اور سبھی ثقہ ہیں۔

تفصیل کے لیے دکتور صلاح الدین بن احمد الأدلبی کا رسالہ «حديث كان الله و لم يكن شيء غيره روايةً ودرايةً وعقيدةً» ملاحظہ فرمائیں۔

۸- علامہ ابن تیمیہ نے الفتاوی الکبری (۶/۴۱۰) میں ابو بکر بن ابی عاصم کی کتاب السنہ سے یہ روایت نقل کی ہے: «حدثنا ابن فضيل عن ليث عن مجاهد: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحۡمُودًا﴾ قال: يقعده معه على العرش». (وانظر: بيان تلبيس الجهمية ۲/۵۳۵، و۳/۳۷۴، و۶/۲۱۶. ومجموع الفتاوى ۴/۳۷۴، و۵/۵۱۹)

اس روایت کی سند کے ضعیف اور متن کے منکر ہونے کے باوجود علامہ ابن تیمیہ نے اس روایت کے سند و متن پر کوئی کلام نہیں کیا؛ بلکہ اس روایت کی تائید میں فرماتے ہیں: «حديث قعود الرسول صلى الله عليه وسلم على العرش ثابت عن مجاهد وغيره، وكان السلف والأئمة يروونه ولا ينكرونه، ويتلقونه بالقبول». (درء تعارض العقل والنقل ۵/۲۳۷)

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ مجاہد کی اس روایت کو اسلاف وائمہ کے یہاں تلقی بالقبول حاصل تھی، وہ اسے بلا انکار روایت کرتے تھے؛ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ روایت مجاہد بن جبر (م:۱۰۴ھ) اور ابو جعفر محمد بن مصعب (م:۲۲۸ھ) کے علاوہ کسی اور سے منقول نہیں۔ اور مجاہد کی روایت کی سند میں لیث بن ابی سلیم مختلط ہے؛ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «صدوق اختلط جدًّا و لم يتميز حديثه فترك». (تقريب التهذيب)

اور محمد بن مصعب کی روایت میں ابو عبد اللہ الخفّاف کے حالات ہمیں کتب تاریخ وتراجم میں نہیں مل سکے۔ ان دونوں روایتوں کو ابو بکر بن الخلال نے السنۃ (رقم: ۲۸۷، ۲۹۱) میں روایت کیا ہے۔

علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: «والإقعاد معه على العرش يروى عن مجاهد بطريق ضعيفة. وتفسير المقام المحمود بالشفاعة متواتر تواترًا معنويًّا، وأنى ما ينسب إلى مجاهد من ذاك؟ وقد صرّح غير واحد من الأئمة ببطلان ما يروى عن مجاهد. ويرى بعض النصارى رفع عيسى عليه السلام وإقعاده في جنب أبيه، وهذا هو مصدر هذا التخريف». (حاشية السيف الصقيل، ص۵۴)

صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عرش پر بٹھائے جانے کی بات اہل کتاب سے آئی ہے؛ چنانچہ سفر رؤیا یوحنا اللاہوتی ۳/۲۱ میں ہے: «مَنْ يَغلِبْ فسأُعطِيه أن يجلس معي في عرشي، كما غلبت أنا أيضًا وجلستُ مع أبي في عرشه».

اور سفر المزامیر ۱۱۰/۱ میں ہے: «قال الربُّ لربي: اجلس عن يميني حتى أضع أعداءَك مَؤطِئًا لقدمَيك».

اور رسالۃ بولس الرسول إلى العبرانيين ۱۰/۱۲ میں ہے: «وأما هذا فبعدما قدَّم عن الخطايا ذبيحةً واحدةً جلس إلى الأبد عن يمين الله».

اور انجیل مرقس ۱۶/۱۹ میں ہے: «ثم أن الرب بعدما كلمهم ارتفع إلى السماء وجلس عن يمين الله».

انجیل کی مذکورہ عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ مجاہد اور محمد بن مصعب کی روایت میں بیان کردہ عقیدہ اسرائیلیات سے ماخوذ ہے۔ واللہ اعلم۔

۹- علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ ائمہ صحابہ، تابعین و تبع تابعین نے اللہ تعالی کی ذات میں سے بعض یا اجزاء میں سے جزء کو مان لیا ہے اور اس پر بعض کا اطلاق جائز کہا ہے؛ «إن كان الإنكار لأنه لا يقال في صفات الله لفظ البعض، فهذا اللفظ قد نطق به أئمة الصحابة والتابعين وتابعيهم ذاكرين وآثرين».

پھر علامہ ابن تیمیہ نے اللہ تعالی کے لیے تبعیض کے جواز کے استدلال میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس اثر کو پیش کیا ہے: «قال أبو القاسم الطبراني في كتاب السنة: حدثنا حفص بن عمرو حدثنا عمرو بن عثمان الكلابي حدثنا موسى بن أعين عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن ابن عباس قال: «إذا أراد الله أن يخوف عباده أبدى عن بعضه للأرض فعند ذلك تزلزلت». (الفتاوى الكبرى ٦/٤٠٩)

اس اثر میں ضعفِ سند کے علاوہ «عن بعضه» میں ذات کی صراحت نہیں ہے۔ نیز یہ اثر ابن عباس اور عکرمہ کے علاوہ کسی سے منقول نہیں۔ اور علامہ ابن تیمیہ فرمارہے ہیں کہ ائمہ صحابہ، تابعین و تبع تابعین سب نے اللہ تعالی پر لفظ بعض کا اطلاق کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ اپنے موقف کی تائید کے لیے قاضی ابو یعلی سے نقل کرتے ہیں: «أما قوله «أبدى عن بعضه» فهو على ظاهره، وأنه راجع إلى الذات، إذ ليس في حمله على ظاهره ما يحيل صفاته ولا يخرجها عما تستحق». (التفاوى الكبرى ٦/٤١٣)

علامہ ابن تیمیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے جس اثر سے استدلال کیا ہے اس کی سند میں عمرو بن عثمان الکلابی ہے، جس کے بارے میں ابو حاتم رازی فرماتے ہیں: «يتكلمون فيه كان شيخًا

أعمى بالرقة يحدث الناس من حفظه بأحاديث منكرة لا يصيبونه».(الجرح والتعديل ٢٤٩/٦)

«وقال النسائي والأزدي: متروك الحديث». (تهذيب التهذيب ٧٦/٨)

١٠- علامہ ابن تیمیہ مخلوق کی خالق کے ساتھ مشابہت پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے دو آثار نقل فرمائے ہیں:

١- قال ابن عباس (عن السماء والأرض في يد الله عز وجل): « يقبض الله عليهما فما ترى طرفاهما بيده». ٢- وفي لفظ عنه: «ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم». وهذه الآثار معروفة في كتب الحديث».(مجموع الفتاوى ٥٦١/٦. الرسالة العرشية، ص١٨. مجموع الرسائل والمسائل ١١٧/٤)

علامہ ابن تیمیہ فرمارہے ہیں کہ یہ آثار کتب حدیث میں مشہور ہیں؛ جبکہ پہلے اثر کی ہمیں کوئی سند نہیں ملی۔ اور تفسیر مقاتل بن سلیمان (م:١٥٠ھ) میں بلاسند ان الفاظ «يقبض على الأرض والسموات جميعا فما يرى طرفهما من قبضته» **کے ساتھ موجود ہے۔ اور مقاتل بن سلیمان کو وکیع، نسائی اور سفیان بن عیینہ نے کذاب اور جوزجانی نے دجال کہا ہے۔**

اور دوسرا اثر عبد اللہ بن احمد کی "السنۃ" (رقم:١٠٩٠) میں ہے، اور اس کی سند میں عمر بن مالک النکری ہے، جسے ابن عدی نے منکر الحدیث سارق الحدیث، اور ابو یعلی نے ضعیف کہا ہے۔(الضعفاء والمتروكين لابن الجوزى ٢٣١/٢)

١١- علامہ ابن تیمیہ نے اللہ تعالی کے کلام کے لیے صوت ثابت کرنے کے لیے ایک بلاسند مرسل روایت سے استدلال کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: «قال أحمد: وحديث الزهري قال: لما سمع موسى كلام ربه قال: يا رب هذا الكلام الذي سمعته هو كلامك؟ قال: نعم يا موسى هو كلامي، وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان، ولي قوة الألسن كلها، وأنا أقوى من ذلك، وإنما كلمتك على قدر ما تطيق بذلك، ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمتَّ، قال: فلما رجع موسى إلى قومه، قالوا: صف لنا كلام ربك، فقال: سبحان الله! وهل أستطيع أن أصفه لكم، قالوا: فشبه، قال: أسمعتم الصواعق التي تقبل في أحلى حلاوة سمعتموها فكأنه مثله».(الفتاوى الكبرى ٤٥٠/٦)

علامہ ابن تیمیہ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «هو صريح في أنه كلمه بصوت». (الفتاوى الكبرى ٤٥٠/٦)

علامہ ابن تیمیہ نے مذکورہ روایت کی کوئی سند ذکر نہیں کی، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ صحیح حدیث ہوگی؛ جبکہ علامہ ابن تیمیہ نے یہ روایت امام احمد کی طرف منسوب کتاب «الرد على الجهمية

والزنادقة» سے لی ہے۔ اور اس کتاب کو عبد اللہ بن احمد سے روایت کرنے والا راوی الخضر بن المثنی مجہول ہے؛

ابن رجب حنبلی فرماتے ہیں: «والخضر مجهول تفرد عن عبد الله برواية المناكير التي لا يتابع عليها».
(القواعد لابن رجب الحنبلي(م:٧٩٥)، ص ٢٣٠)

اور علامہ ذہبی سیر اعلام النبلاء میں اس کتاب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ امام احمد کی طرف اس کتاب کی نسبت صحیح نہیں؛ «... وكتاب الرد على الزنادقة... موضوع على الإمام».(سير أعلام النبلاء ٣٣٠/١١)

نیز زہری کی اس مرسل روایت کو امام بیہقی نے الاسماء والصفات میں مختصراً ذکر فرمایا ہے: «عن الزهري، عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث، عن جرير بن جابر الخثعمي، عن كعب، قال: إن الله عز وجل لما كلم موسى كلمه بالألسنة كلها سوى كلامه، قال له موسى: أي رب هذا كلامك؟ قال: لا، لو كلمتك بكلامي لم تستقم له. قال: أي رب فهل من خلقك شيء يشبه كلامك؟ قال: لا، وأشد خلقي شبها بكلامي أشد ما تسمعون من هذه الصواعق».
(الأسماء والصفات ٣٢/٢، ط: مكتبة السوادي، جدة)

اس روایت کی سند میں جریر بن جابر خثعمی مجہول ہے۔ نیز اس روایت کا اسرائیلی ہونا واضح ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کا اس ضعیف اسرائیلی روایت سے اللہ تعالی کے کلام کے لیے صوت ثابت کرنا باعثِ تعجب ہے!!

۳- امام طحاوی رحمہ اللہ تعالی پر حافظ ابن حجر کی تنقید:

حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں مسلمہ بن قاسم اندلسی کی کتاب الصلۃ سے ابو بکر محمد بن معاویہ بن الاحمر القرشی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ تیسری صدی ختم ہونے سے پہلے میں مصر پہنچا، وہاں لوگ ایک نہایت قبیح معاملے میں طحاوی کو متہم کرتے تھے۔

«قال مسلمة: وقال لي أبو بكر محمد بن معاوية بن الأحمر القرشي: دخلت مصر قبل الثلاث مائة وأهل مصر يرمون الطحاوي بأمر عظيم فظيع». (لسان الميزان ٢٧٦/١)

حافظ ابن حجر اس نہایت قبیح معاملہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس بات کا تعلق یا تو قضا کے معاملات سے تھا، یا جیسا کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کا تعلق اس فتوے سے تھا جو طحاوی نے امیر ابو الجیش ابن احمد بن طولون کو نامر د خدام سے تعلقات کے بارے میں تھا۔

«يعني من جهة أمور القضاء، أو من جهة ما قيل: أنه أفتى به أبا الجيش من أمر الخِصْيان».(لسان الميزان ٢٧٦/١)

ابن ندیم نے بھی اس طرح کی بات الفہرست میں بلا دلیل لکھی ہے، وہ لکھتے ہیں: «ويقال: إنه تعمل لأحمد بن طولون كتابًا في نكاح ملك اليمين يرخص له في نكاح الخدم، والله اعلم». (الفهرست لابن نديم، ص٢٥٧)

حافظ ابن حجر نے امام طحاوی رحمہ اللہ کے بارے میں بہت سے ائمہ جرح وتعدیل کی توثیق وتثبیت اور تعریفی کلمات سے واقفیت کے باوجود مسلمہ بن قاسم کی بے بنیاد بات کو تسلیم کر لیا اور اپنے گمان سے مزید اس کی تشریح بھی کر دی، جبکہ خود حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں مسلمہ کو ضعیف لکھا ہے۔ اور یہی مسلمہ بن قاسم جب اس نے امام بخاری پر تہمت لگائی تو ابن حجر نے اس کی سخت تردید کی۔ مسلمہ نے امام بخاری پر ایک تہمت یہ لگائی کہ وہ خلق قرآن کے قائل تھے، جس کی وجہ سے خراسان کے علماء نے ان پر نکیر کی تو امام بخاری بھاگ کر چھپ گئے اور اسی حال میں ان کی موت آئی۔

دوسری تہمت یہ لگائی کہ امام بخاری نے اپنے استاذ علی بن المدینی کی ''کتاب العلل'' ان کے بیٹے کو رشوت دے کر حاصل کی اور چپکے سے اس کی نقل کرالی، جب علی بن مدینی کو پتا چلا تو اس غم میں ان کا انتقال ہو گیا، اور امام بخاری نے خراسان جا کر اس کی مدد سے صحیح بخاری مرتب کر لی اور مشہور ہو گئے۔

حافظ ابن حجر نے امام بخاری پر مسلمہ بن قاسم کی لگائی ہوئی ان دونوں تہمتوں کو تہذیب التہذیب میں ذکر کیا ہے اور ان کی پرزور تردید کی ہے۔

«وقال مسلمة في الصلة: كان (البخاري) ثقة جليل القدر عالما بالحديث وكان يقول بخلق القرآن، فأنكر ذلك عليه علماء خراسان، فهرب ومات وهو مستخف...، وقال مسلمة: وألف علي بن المديني كتاب العلل وكان ضنينا به فغاب يومًا في بعض ضياعه فجاء البخاري إلى بعض بنيه ورغبه بالمال على أن يرى الكتاب يومًا واحدًا فأعطاه له، فدفعه إلى النساخ فكتبوه له ورده إليه، فلما حضر علي تكلم بشيء فأجابه البخاري بنص كلامه مرارًا ففهم القضيه واغتم لذلك، فلم يزل مغمومًا حتى مات بعد يسير. واستغني البخاري عنه بذلك الكتاب وخرج إلى خراسان ووضع كتابه الصحيح، فعظم شأنه وعلا ذكره».(تهذيب التهذيب ٥٤/٩-٥٥)

مسلمہ بن قاسم نے جب امام طحاوی پر مبہم تہمت لگائی تو ابن حجر نے اسے قبول کر لیا اور مزید اپنی طرف سے اس کی تشریح بھی کر دی۔ اور جب اسی مسلمہ بن قاسم نے امام بخاری پر تہمت لگائی تو اس کی پرزور تردید کی۔ ابن حجر کا یہ طریقہ انصاف سے بہت دور اور امام طحاوی جیسے امام الحدیث کے ساتھ زیادتی کی واضح دلیل ہے۔

حافظ ابن حجر کے تلمیذ رشید علامہ سخاوی رحمہ اللہ جنہوں نے اپنے استاذ ابن حجر کی تین جلدوں میں

"الجواہر والدرر" کے نام سے سوانح لکھی ہے، حافظ کی ان ناانصافیوں سے سخت ناراض ہیں۔ آپ نے ابن حجر کی "الدرر الکامنہ" پر تعلیق لکھی ہے۔ الدرر الکامنہ کے دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد، دکن کے مطبوعہ نسخے میں حاشیہ میں کہیں کہیں علامہ سخاوی کی تعلیق کو نقل کیا گیا ہے۔ جلد ۳، صفحہ ۱۸ پر حافظ ابن حجر نے عبد اللہ بن احمد الزرندی الحنفی کے حالات لکھے ہیں۔ محقق نے اس صفحے کے حاشیہ میں لکھا ہے: «في هامش (ا) بخط السخاوي: يحرر مذهبه فإن الزرندية بيت حنفية، والمؤلف (ابن حجر) في الغالب لا يصرح بالحنفية ما لم تلح له نكتة».

اور جلد ۱ صفحہ ۳۶۴ کے حاشیہ میں علامہ سخاوی کی یہ عبارت نقل کی ہے: «سماه في إنباء الغمر العلاء بن أحمد بن محمد بن أحمد، وفضائله جمة ولكنه حنفي فاقتصر على بعضها على عادته في الحنفية رحمه الله». اس کے بعد علامہ سخاوی نے احمد بن محمد کے شاگرد ابن ناصر الدین محمد بن عبد اللہ القیسی کے حوالے سے العلاء بن احمد کے بہت سارے فضائل لکھے ہیں۔ (تعليق الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة ١/٣٦٤، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، دكن)

علامہ محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: رجال حنفیہ کو جس قدر نقصان حافظ نے پہنچایا، اور کسی نے نہیں پہنچایا۔ (مقدمہ انوار الباری ۲/۱۷، و۶۸)

مولانا سید احمد رضا بجنوری رحمہ اللہ نے مقدمہ انوار الباری میں لکھا ہے: حافظ ابن حجر کے تلمیذ حافظ سخاوی کو اپنی تعلیقاتِ دررِ کامنہ میں متعدد جگہ اعتراف کرنا پڑا کہ حافظ ابن حجر جب بھی کسی حنفی عالم کا ذکر کرتے ہیں تو اس کو کم درجہ کا دکھلانے پر مجبور ہیں۔ اسی تعصب شدید کے باعث انھوں نے امام طحاوی کا ذکر نہ ان کے جلیل القدر شیوخ واساتذہ کے حالات میں کیا اور نہ ان کے اعلی درجہ کے تلامذہ واصحابہ کے حالات میں کیا۔ البتہ جن لوگوں میں کوئی کلام تھا ان کے ضمن میں ان کا ذکر ضرور کیا؛ تا کہ ان کے ساتھ امام طحاوی کی قدر ومنزلت بھی کم ہو جائے۔ (مقدمہ انوار الباری ۲/ ۶۸)

علامہ کوثری نے الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي، ص ۳۰ پر بعض دوسرے حضرات کی تنقید کا بھی ذکر کیا ہے اور اس کے جوابات بھی لکھے ہیں۔ تفصیل وہاں دیکھ لیں۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کی تصانیف:

علامہ عینی نے نخب الافکار کے مقدمہ میں امام طحاوی رحمہ اللہ کی ۲۴ تصانیف ذکر فرمائی ہیں۔ اور مولانا یوسف کاندھلوی رحمہ اللہ نے امانی الأحبار کے مقدمے میں ۳۴ تصانیف ذکر فرمائی ہیں۔

آپ کی چند مشہور تصانیف یہ ہیں:

۱- شرح معانی الآثار۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس کتاب میں امام اعظم اور ان کے تلامذہ کے اقوال

مع ترجیحات ذکر کئے ہیں۔ یہ کتاب اکثر مدارس میں صحاح ستہ کے ساتھ داخل نصاب ہے۔ متعدد حضرات نے اس کی شروحات لکھی ہیں۔

۲- شرح مشکل الآثار۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس کتاب میں بظاہر متضاد احادیث کے تضاد کو رفع فرمایا ہے، نیز احادیث سے احکام کا استنباط بھی کیا ہے۔ یہ کتاب شیخ شعیب ارناؤوط کی تحقیق کے ساتھ مؤسسة الرسالة بیروت سے ۱۶ جلدوں میں چھپی ہے۔

۳- احکام القرآن۔ یہ کتاب چار جلدوں میں ہے۔ دکتور سعد الدین اونال کی تحقیق کے ساتھ اس کی جلد اول دو حصوں میں مرکز البحوث الاسلامیہ استنبول سے چھپی ہے۔

۴- اختلاف العلماء۔ ابو بکر جصاص رازی (م:۳۷۰) نے اس کتاب کا اختصار کیا ہے، جو مختصر اختلاف العلماء کے نام سے دکتور عبد اللہ نذیر احمد کی تحقیق کے ساتھ دار البشائر الاسلامیہ بیروت سے پانچ جلدوں میں چھپی ہے۔ اصل کتاب کے مخطوطہ یا مطبوعہ نسخے کا ہمیں علم نہیں۔

۵- العقیدة الطحاویة۔ امام طحاوی نے اس رسالہ میں مختصر اور سہل انداز میں اہل سنت وجماعت کے عقائد بیان کیے ہیں۔ امام طحاوی کا یہ رسالہ تمام اسلامی مکاتب فکر کے یہاں مقبول ہے؛ تاج الدین سبکی معید النعم میں لکھتے ہیں: «وهؤلاء الحنفية، والشافعية، والمالكية، وفضلاء الحنابلة في العقائد يد واحدة كلهم على رأي أهل السنة والجماعة يدينون الله تعالى بطريق شيخ السنة أبي الحسن الأشعري رحمه الله، ... وبالجملة عقيدة الأشعري هي ما تضمنته عقيدة أبي جعفر الطحاوي التي تلقاها علماء المذاهب بالقبول ورضوها عقيدة». (معيد النعم ومُبيد النقم، للسبكي، ص٧٥)

امام طحاوی کا یہ رسالہ مدارسِ اسلامیہ میں داخل نصاب ہے۔ متعدد حضرات نے اس کتاب کی شروحات لکھی ہیں۔ جن میں چند مشہور شروحات یہ ہیں:

العقیدة الطحاویہ کی چند مشہور شروحات کا تعارف، اور بعض شروحات پر مختصر تبصرہ:

❁ شرح العقيدة الطحاوية، للقاضي إسماعيل بن إبراهيم بن علي الشيباني (م:٦٢٩هـ). یہ مختصر شرح ۴۹ صفحات پر مشتمل دار الکتب العلمیة، بیروت سے چھپی ہے۔ شرح کے آخر میں العقیدة الطحاویہ کا متن اور عقیدہ سے متعلق علامہ شوکانی کے ۵ مختصر رسائل کو بھی شامل کر دیا گیا ہے۔

❁ شرح العقيدة الطحاوية لشجاع الدين هبة الله بن أحمد بن معلى التركستاني الحنفي الماتريدي (م:٧٣٣هـ). یہ مختصر شرح ۲۰۸ صفحات پر مشتمل جاد اللہ بسّام صالح شافعی کی تحقیق کے ساتھ دار النور، عمان سے چھپی ہے۔ اصل شرح ۱۴۰ صفحات پر مشتمل ہے، باقی محقق کی طرف سے بعض مفید

اضافے ہیں۔

۞ القلائد في شرح العقائد، للعلامة قاضي القصاة جمال الدين محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي، المعروف بإن السِّراج (م: ٧٧١هـ). علامہ قونوی کی یہ شرح ٦٣٣ صفحات پر مشتمل دکتور ابتسام إبراہیم بیضون کی تحقیق کے ساتھ شرکۃ دار المشاریع بیروت سے چھپی ہے۔

علامہ قونوی کی یہ کتاب العقیدۃ الطحاویہ کی عمدہ شروحات میں سے ہے؛ لیکن اس شرح میں بعض ضعیف وبے اصل روایات، اور بعض جمہور اہل سنت وجماعت کے خلاف مسائل کا ذکر ہے، جیسے صفحہ ٤١٦ پر یہ روایت نقل کی ہے: «من أمتي من يسقط في النار كالمطر». یہ روایت ہمیں کتبِ حدیث میں نہیں ملی۔

اور صفحہ ٤٢٤ پر یہ موضوع روایت نقل کی ہے: «سيأتي على جهنم يوم تصفق الريح أبوابها وليس بها أحد». پھر مصنف نے اس روایت کی یہ تاویل کی ہے کہ جب گنہگار لوگوں کو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کر دیا جائے گا تو جہنم صحرا کے مانند رہ جائے گی اس میں کوئی بھی نہیں ہو گا۔

اور صفحہ ٤٠٠ - ٤٠٢ پر لکھا ہے کہ ہر جمعہ ورمضان میں کافر سے بھی عذابِ قبر اٹھالیا جاتا ہے۔ اور مومن عاصی کو ضغطۃ القبر ہوتا ہے اور آنے والے جمعہ تک عذابِ قبر بھی ہوتا ہے۔ پھر جمعہ سے قیامت تک کے لیے اس سے عذابِ قبر اٹھالیا جاتا ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے الفقہ الاکبر کی شرح میں علامہ قونوی کی عبارت کو نقل کرنے کے بعد اس کو باطل کہا ہے۔ (منح الروز الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ص٢٩٥)

اور صفحہ ٤٢٦ پر ابلیس کو فرشتوں میں سے شمار کیا ہے اور ہاروت ماروت کو عاصی لکھا ہے؛ «وأما الملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من أهل النار، وعليه العقاب كإبليس، وكل من وجد منه المعاصي لا الكفر فعليه العقاب، دليله قصة هاروت وماروت».

جبکہ اللہ تعالی فرشتوں کے بارے میں فرماتے ہیں: ﴿لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ ۝۶﴾. (التحريم)

اسی طرح صفحہ ٤٢٨ پر لکھا ہے کہ جنات ہوا سے پیدا کئے گئے ہیں؛ «وأما الجن خُلِقوا من الريح».

جبکہ یہ نص قرآنی ﴿وَخَلَقَ الْجَآنَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّنْ نَّارٍ ۝۱۵﴾. (الرحمن) کے خلاف ہے۔

۞ شرح عقيدة الإمام الطحاوي، للعلامة أبي حفص سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي الحنفي (م: ٧٧٣هـ). یہ مختصر شرح متن کے ساتھ ملی ہوئی ٢٠٨ صفحات پر مشتمل ہے، اور شیخ حازم الکیلانی حنفی اور دکتور محمد عبد القادر نصّار کی تحقیق کے ساتھ دارۃ الکرز، قاہرہ سے چھپی ہے۔

۞ شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، لأكمل الدين محمد بن محمد البابرتي (م:٧٨٦هـ)
یہ مختصر شرح ۱۵۷ صفحات پر مشتمل دکتور عارف آیتکن کی تحقیق کے ساتھ وزارۃ الأوقاف والشؤون الإسلامیہ، کویت سے چھپی ہے۔

۞ شرح العقيدة الطحاوية، لعلي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي (م:٧٩٢هـ)
یہ شرح متعدد علماء کی تحقیق وتعلیق اور تخریج احادیث کے ساتھ بارہا چھپ چکی ہے۔

دکتور عبد اللہ بن عبد المحسن الترکی اور شیخ شعیب ارناؤوط کی تحقیق وتعلیق اور تخریج احادیث کے ساتھ مؤسسۃ الرسالہ، بیروت سے چھپی ہے۔

متعدد علماء کی تحقیق اور شیخ ناصر الدین البانی کی تخریج احادیث کے ساتھ المکتب الاسلامی، بیروت سے چھپی ہے۔

اور شرح العقیدۃ الطحاویۃ فی العقیدۃ السلفیہ کے نام سے احمد محمد شاکر کی تحقیق کے ساتھ وزارۃ الشؤون الإسلامیہ والأوقاف والدعوۃ والإرشاد، سعودیہ عربیہ سے چھپی ہے۔

خالد فوزی عبد الحمید حمزہ نے ابن ابی العز کی اس شرح کو نئی ترتیب دی ہے، اور تقدیر وغیرہ سے متعلق جن مسائل کا متعدد مقامات پر ذکر آیا ہے، ان کو حدیث جبریل کی ترتیب پر یکجا ذکر فرمایا ہے۔ یہ کتاب دار التربیۃ والتراث، مکۃ المکرمہ سے چھپی ہے۔

شیخ ابن ابی العز نے اس شرح میں جہاں کہیں علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کے تفردات کو اہل سنت وجماعت کے اجماعی مسائل کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کی ہے، ہم نے اپنی اس شرح کے مقدمہ میں اور اصل شرح میں بھی اس کی نشاندہی کر دی ہے۔

مولانا محمد انور بدخشانی حفظہ اللہ تعالی جامعہ اسلامیہ اکوڑہ خٹک پاکستان میں ہمارے رفیق درس رہے، پھر جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاون کراچی پاکستان میں بندہ عاجز کے رفیق تدریس رہے۔ اللہ تعالی نے ان کو بے پناہ صلاحیت اور اعلی قابلیت سے نوازا ہے۔ کئی درسی کتابوں کی مقبول تلخیصات ان کے قلم کی مرہونِ منت ہیں۔ موصوف نے علامہ ابن ابی العز کی شرح کی تلخیص فرمائی ہے؛ لیکن مولانائے محترم نے صفات اور بعض دیگر مسائل میں ابن ابی العز کی اتباع میں سلفیوں کے سلفی عقائد کی تائید کی ہے اور اشاعرہ وماتریدیہ اور احناف کی تردید کی ہے۔ آپ کتاب کا صفحہ ۹۰ -۹۱ ملاحظہ فرمائیں۔ نیز بعض مقامات میں امام طحاوی پر بھی گرفت کی ہے۔ صفحہ ۱۴۴ پر امام طحاوی کی عبارت «بعد أنْ لَقُوا اللهَ عارِفِين» کے بارے میں لکھا ہے کہ امام طحاوی کا بیان کردہ عقیدہ کہ معرفت کافی ہے جہمیہ کا عقیدہ ہے؛ حالانکہ امام طحاوی نے دوسرے مقامات میں ایمان کو تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان صریح الفاظ میں فرمایا ہے؛ اس لیے امام طحاوی کی اس عبارت کو

دوسری عبارات کی روشنی میں دیکھنا چاہئے؛ لیکن مولانا نے تحریر فرمایا کہ صرف معرفت سے تو ابلیس بھی مومن ہو جائے گا۔ اور صفحہ ۲۴۰ پر اہل تفویض کو فرعون اور اس کی قوم اور تابعداروں کے ساتھ ملایا ہے۔

ہم نے اپنی شرح میں اپنے رفیق محترم کی شرح کے بعض مقامات سے بغیر دلآزاری کے اختلاف رائے کی جرأت کی ہے۔

۞ شرح العقيدة الطحاوية، للعلامة الفقيه المحقق عبد الغني الميداني الحنفي الدمشقي (م: ١٢٩٨هـ)، یہ مختصر شرح متن کے ساتھ ملی ہوئی ۱۵۸ صفحات پر مشتمل ہے، اور محمد مطیع الحافظ اور محمد ریاض المالح کی تحقیق کے ساتھ زمزم پبلشرز کراچی سے چھپی ہے۔

۞ شرح عقيدة الطحاوي، لحكيم الإسلام القاري محمد طيب/ رئيس الجامعة الإسلامية دار العلوم ديوبند، الهند (م:١٤٠٣هـ). اس کتاب میں حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ تعالی مہتمم دار العلوم نے عقیدہ طحاویہ میں بیان کردہ عقائد سے متعلق آیات واحادیث کو حاشیہ میں اختصار کے ساتھ میں ذکر فرمایا ہے۔ یہ کتاب ۱۵۸ صفحات پر مشتمل گلستان کتاب گھر دیوبند سے چھپی ہے۔

۞ التعليقات السَّنِيَّة على متن العقيدة الطحاوية، للشيخ أحمد جابر جُبْران المكي اليمني الشافعي (م:١٤٢٥هـ) مصنف نے اس کتاب میں بعض مشکل الفاظ کے معانی کی وضاحت کی ہے، اور تشریح کے ضمن میں فوائد وتنبیہات کے ساتھ بعض لطیفے بھی لکھے ہیں۔ یہ کتاب ۳۲۰ صفحات پر مشتمل دار المنہاج جدہ سے چھپی ہے۔

۞ إظهار العقيدة السُّنِّية بشرح العقيدة الطحاوية، للشيخ عبد الله الهَرَري الحبشي (م:١٤٢٩هـ). شیخ ہرری کی یہ کتاب عقیدہ طحاویہ کی مفصل شرح ہے، اور ۴۹۶ صفحات پر مشتمل دار المشاریع بیروت، اور مکتبہ روضۃ القرآن پاکستان سے چھپی ہے۔ شیخ نے اس شرح میں مختلف فیہ مسائل میں سلفی حضرات پر رد کیا ہے، اور بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے بارے میں شیخ نے انتہائی گستاخانہ انداز اختیار کیا ہے، بطور مثال شیخ کی دو عبارتیں ملاحظہ فرمائیں: ایک جگہ لکھتے ہیں: «وكذلك تمرّدُ معاويةَ على عليٍّ ليس مبنيًّا على اجتهاد شرعي...». (ص٣٤٨) شیخ ہرری دوسری جگہ لکھتے ہیں: «فقاتل (علي) المتمردين في وقعة الجمل وصفين». (ص٢٧٤)

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے بارے میں شیخ ہرری کا نظریہ ان کی دوسری کتاب «الدليل الشرعي على إثبات عصيان من قاتلهم عليٌّ من صحابي أو تابعي» سے واضح ہے، جو ۱۳۶ صفحات پر مشتمل دار المشاریع، بیروت سے چھپی ہے۔

ہم نے اپنی اس شرح میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے بارے میں شیخ ہرری کے ان دونوں اور بعض دیگر کتابوں میں ذکر کردہ اشکالات ودلائل کا جائزہ لیا ہے۔

۞ الدرة البهيَّة في حل ألفاظ العقيدة الطحاوية، للشيخ عبد الله الهَرَري الحبشي (م: ١٤٢٩هـ) شیخ ہرری کی یہ کتاب «إظهار العقيدة السنية» کا خلاصہ ہے۔ شیخ ہرری نے اس کتاب میں بھی بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے متعلق گستاخانہ کلمات لکھے ہیں۔یہ مختصر شرح دار المشاریع بیروت سے چھپی ہے، اور ۱۲۷ صفحات پر مشتمل ہے۔

۞ صحيح شرح العقيدة الطحاوية أو المنهج الصحيح في فهم عقيدة أهل السنة والجماعة، لحسن بن علي السقاف القرشي الهاشمي الحسيني. شیخ سقاف کی یہ مفصل کتاب ۷۵۶ صفحات پر مشتمل دار الامام الرواس، بیروت سے چھپی ہے۔ شیخ نے اس کتاب میں اپنی ترتیب پر عقائد کی ابحاث کو درج فرمایا ہے اور اس کی مناسبت سے امام طحاوی کی عبارات کو متن بنایا ہے۔بالفاظ دیگر شیخ نے متن کو اپنی شرح کے تابع کرنے کی کوشش کی ہے، اس لیے اس کتاب کو عقیدہ طحاویہ کی شرح کہنے کے بجائے مستقل کتاب کہنا زیادہ مناسب ہو گا۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کے عقیدہ طحاویہ کے متن کے بارے میں- جسے امام طحاوی نے ائمہ ثلاثہ کے مذہب کے مطابق اہل سنت وجماعت کے عقائد کو تحریر فرمایا ہے- شیخ سقاف یہ فرماتے ہیں کہ یہ امام طحاوی کے عقائد ہیں، اہل سنت وجماعت کے عقائد نہیں۔ شیخ سقاف نے اپنی اس کتاب کے مقدمہ میں عقیدہ طحاویہ کو صحیح، مختلف فیہ، اور مردود، تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ پھر لکھتے ہیں: «إن عقيدة الطحاوي تمثل عقيدة واحد من السلف، وهو الطحاوي لا غير». (ص۲۱)

جبکہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عقیدہ طحاویہ اہل سنت وجماعت کے عقائد کا مجموعہ ہے۔

شیخ سقاف اپنے آپ کو اشعری کہتے ہیں؛ مگر وہ درحقیقت اشعری مذہب کے پابند نہیں؛ بلکہ انہوں نے شیعیت، خارجیت، زیدیت، اور اعتزال سے مخلوط اور مرکب مسلک کو اختیار کیا ہے۔ شیخ سعید فودہ نے حسن سقاف اوران کی شرح کے بارے میں لکھا ہے: «وأما حسن السقاف، وقد كان يعلن أنه أشعريٌّ من أهل السنة، ثم انقلب علي عقبيه، وخالفهم وقدح فيهم، واختار مذهبًا مختلطًا من الشيعة والزيدية والإباضية والمعتزلة وغيرهم، وزاد من هواه ما شاء وأحب، وهو أحد من كتب على العقيدة الطحاوية شرحًا — بل جرحًا- وتلاعب في كتابته عليه كما شاء أن يتلاعب، وكان يقصد من كتابة هذا الشرح أن يدسَّ على أهل السنة من العقائد المخالفة، ويروج لمذهبه الذي لفقه، منتهزًا حسن ظنِّ أهل السنة بهذا المتن، وحسن ظنهم بمن يكتب عليه شرحًا،

تمامًا كما فعل ابن أبي العز الحنفي عندما كتب شرحًا على المتن نفسه مروجًا لعقيدة ابن تيمية». (شرح العقيدة الطحاوية للشيخ فودة ١/٤٤)

ہم نے اپنی اس شرح میں شیخ سقاف کے اشکالات ودلائل کے جوابات لکھ دیے ہیں۔ تفصیل کے لیے فہرست کتاب ملاحظہ فرمائیں۔

۞ الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، للدكتور سعيد عبد اللطيف فودة. شیخ فودہ کی یہ مفصل شرح دو جلدوں میں ۱۲۱۶ صفحات پر مشتمل ہے اور الأصلين، قاہرہ سے چھپی ہے۔ شیخ نے بعض مسائل کو بہت مفصل لکھا ہے، مثلاً نبی اور رسول کے درمیان فرق کو ۳۵۸ سے ۳۷۹ تک ۲۲ صفحات میں لکھا ہے۔ مختلف فیہ مسائل میں سلفی حضرات پر رد کیا ہے، اور بعض مقامات پر ابن ابی العز کی شرح پر تبصرہ بھی کیا ہے۔ صفحہ ۱۰۰۵ پر ابن ابی العز کی شرح پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «والحق أن هذا الرجل – أعني: ابن أبي العز– متابع في شرحه لمتن الطحاوي شبرًا بشبرٍ فيما يقول لما يقول به ابن تيمية وابن قيم الجوزية، وهو إنما جعل شرحه لهذا المتن مجرد مناسباتٍ لذكر خلاصة كلامهما، وإن كان ظاهر البطلان، كما في قوله بفناء النار، وإثبات كون الله تعالى محدودًا وله حد، وإثبات أن لله تعالى صفات هي أعيان كاليد والعين وغير ذلك؛ مما أشرنا إليه في موضعه؛ فليحذر القارئ لهذا الشرح مما فيه، وليعلم أنه يقرأ شرحًا على طريقة ابن تيمية، وعلى مذهب التجسيم الذي نصره، وليس على مذهب أهل السنة».

یعنی سچی بات یہ ہے کہ ابن ابی العز عقیدہ طحاویہ کی اس شرح میں مکمل طور پر علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم کے تابع ہیں، صرف عقیدہ طحاویہ کے متن کو ان دونوں حضرات کے کلام کی تلخیص کے لیے ایک بہانہ اور ادنی مناسبت کی وجہ سے وسیلہ بنایا ہے۔ اور بعض ظاہر البطلان مسائل کو ذکر کیا، جیسے جہنم کی فنا، اللہ تعالی کا حدود میں محدود ہونا، اللہ تعالی کے لیے ید اور عین کو صفات اور اعیان ماننا اس شرح میں مذکور ہے۔ قارئین حضرات کو اس شرح سے بچنا چاہئے اور قارئین کو شرح پڑھتے وقت یہ سمجھنا چاہئے کہ وہ ابن تیمیہ کے مسلک کے موافق ایک شرح پڑھ رہے ہیں جو تجسیم کے مسلک کے ناصر ومعاون ہیں، اہل سنت کے مسلک پر نہیں۔ (سعید فودہ کی عبارت کا ترجمہ ختم ہوا)

شیخ فودہ نے بعض مقامات پر شیعیت اور اعتزال سے متاثر شیخ سقاف پر رد بھی کیا ہے، مثلاً سقاف نے عقیدہ طحاویہ کی شرح میں صفحہ ۵۴۳ پر امام طحاوی پر مسح علی الخفین کے مسئلہ میں تحقیر آمیز انداز میں رد کیا ہے۔ شیخ سعید فودہ نے الشرح الکبیر (۲/۸۷۰) میں سقاف کی بہترین انداز میں تادیب کی ہے اور ان کے اشکال کا جواب دیا ہے۔

۞ الروضة الندية شرح العقيدة الطحاوية، للشيخ محمد أحمد عاموه الحنفي. شیخ عاموہ کی یہ مختصر شرح ۵۱ صفحات پر مشتمل دار النور، عمان سے چھپی ہے۔ یہ کتاب عقیدہ طحاویہ پر مختصر ومفید تعلیقات کا مجموعہ ہے۔

۞ شرح العقيدة الطحاوية الميسر، للدكتور محمد بن عبد الرحمن آلخميّس السلفي. یہ مختصر شرح ۱۱۰ صفحات پر مشتمل دار المعارف دیوبند سے چھپی ہے۔ مصنف نے اولاً بعض مشکل الفاظ کے معانی، پھر تشریح اور پھر اس کا خلاصہ لکھاہے، اور ہر بحث کے آخر میں طلبہ کے امتحان کے لیے مذکورہ تشریح سے متعلق چند سوالات بھی لکھے ہیں۔

۞ شرح العقيدة الطحاوية، لعبد الرحمن بن ناصر بن براك بن إبراهيم البراك السلفي. یہ شرح ۴۸۲ صفحات پر مشتمل دار التدمریہ، ریاض سے چھپی ہے۔ مصنف نے دیگر سلفی شارحین کے طریقے پر امام طحاوی رحمہ اللہ کی ان عبارات پر نقد کیاہے جو سلفی عقائد کے خلاف ہیں۔

العقیدۃ الطحاویہ کی بعض اردو شروحات:

۞ الوضاحۃ الکاملہ اردو شرح العقیدۃ الطحاویہ، تالیف مولانا محمد اصغر علی صاحب، استاذ الحدیث جامعہ اسلامیہ عربیہ، رحمانیہ چود، فیصل آباد پاکستان۔ یہ کتاب ۲۲۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس شرح میں ترجمہ، تجزیہ عبارت، تشریح، اور جمہور اہل سنت وجماعت کے دلائل کے ساتھ بعض دوسرے فرقوں کے دلائل اور ان کے جوابات کو بھی ذکر کیا گیاہے۔

۞ الفوائد الدراسیہ فی شرح العقیدۃ الطحاویہ، تالیف ابو سلمان زر محمد صاحب، مکتبہ عمر فاروق، کراچی۔ اس شرح میں متن کے ترجمہ کے ساتھ حلِ عبارت اور بعض مفید مباحث کو بھی قلمبند کیا گیا ہے۔ یہ کتاب ۱۲۵ صحات پر مشتمل ہے، اور مکتبہ عمر فاروق، کراچی سے چھپی ہے۔

۞ الدرس الحاوی شرح اردو عقیدۃ الطحاوی، تصنیف مولانا محمد اصغر قاسمی مظفر نگری۔ اس کتاب میں ترجمہ، حلِ لغات کے ساتھ مختصر تشریح بھی پیش کی گئی ہے۔ یہ کتاب ۱۶۰ صفحات پر مشتمل ہے، اور مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور سے چھپی ہے۔

۞ درس عقیدۃ الطحاوی، افادات مولانا مفتی شاہ محمد نوال الرحمن صاحب امیر رحمتِ عالم فاؤنڈیشن شکاگو۔ یہ شرح مفتی نوال الرحمن صاحب کے دروس کا مجموعہ ہے، جسے بعض احباب نے ضبط کر کے کتابی شکل میں پیش فرمایاہے۔ یہ شرح ۶۴۲ صفحات پر مشتمل حیدر آباد سے چھپی ہے۔ یہ شرح طلبہ اور عوام دونوں کے لیے مفید ہے۔ مفتی صاحب نے دروس میں عوام الناس کے فائدے اور ذہن سازی کو ملحوظ رکھا ہے، اور

علاماتِ قیامت و فتن کے موضوع پر تفصیلی کلام فرمایا ہے۔

۞ تحفہ عثمانیہ۔ ہمارے دوست مفتی ذاکر حسین صاحب مفتی جامعہ عثمانیہ کی تالیف ہے۔ مولانائے محترم نے ابن ابی العز کی شرح کی روشنی میں اردو میں شرح لکھی۔ ابن ابی العز نے علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم کی قدم بقدم اتباع کی ہے۔ بعض مسائل میں مفتی صاحب نے بھی ان حضرات کے موقف کے موافق تشریح فرمائی ہے۔ صفحہ ۱۸۴ پر اللہ تعالی کے لیے فوقیتِ ذاتی کے قائل ہوئے ہیں۔ ہم نے اپنی شرح میں ہر دو علامہ کا موقف بیان کیا ہے اور اکابر کے اقوال کی روشنی میں علامہ ابن تیمیہ اور ان کے تلمیذ رشید کے موقف کا تعاقب بھی کیا ہے۔

۞ العقیدۃ الاسلامیہ شرح العقیدۃ الطحاویہ۔ ۱۸۳ صفحات پر مشتمل یہ شرح ہمارے محترم مفتی فدا محمد صاحب مدرس دار العلوم رحمانیہ، و مدرس مدرسہ عائشہ للبنات مینی ضلع صوابی پاکستان نے تحریر فرمائی۔ آسان انداز میں متن کی تشریح فرمائی، ابتداء میں باطل فرقوں میں سے بعض فرقوں کا تعارف بھی کرایا ہے۔

مذکورہ شروحات کے علاوہ معاصر سلفی اور خلفی علماء نے العقیدۃ الطحاویہ کی بہت ساری شروحات لکھی ہیں۔

العقیدۃ الطحاویہ میں مسجع عبارات پر اشکال کے جوابات:

اشکال: امام طحاوی نے العقیدۃ الطحاویۃ میں مسجع عبارات ذکر فرمائی ہیں جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجع اور مقفی عبارات کو پسند نہیں فرمایا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت پر غلام یا باندی دینے کا فیصلہ فرمایا جس عورت نے دوسری عورت کے پیٹ پر ضرب لگائی اور اس کے بچے کا اسقاط ہو گیا، تو اس عورت کے ولی نے مقفی عبارت بنائی «أنعقل من لا شرب ولا أكل، ولا صاح ولا استهل، ومثل ذلك يطل» تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «إن هذا ليقول بقول شاعر». (سنن ابن ماجه، رقم:٢٦٣٩)

اور صحیح بخاری میں «إنما هذا من إخوان الكهان» کے الفاظ آئے ہیں۔ یعنی یہ کاہنوں کی طرح ہے۔
(صحيح البخاري، باب الكهانة، رقم:٥٧٦٠)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سائب بن یزید سے فرمایا: «إياك والسجع لا تسجع، فإن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لا يسجعون». (مسند أبي يعلى، رقم:٤٤٧٥)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: «فانظر السجع من الدعاء فاجتنبه، فإني عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه لا يفعلون إلا ذلك، يعني لا يفعلون إلا ذلك الاجتناب». (صحيح البخاري، رقم:٦٣٣٧، باب ما يكره من السجع في الدعاء)

شارحین حدیث کے اقوال کی روشنی میں اس کے دو جواب ہیں:

١- ایک یہ کہ جب مقفی عبارت پر تکلف ہو تو وہ ممنوع ہے اور اگر بے تکلف ہو تو ممنوع نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مقفی عبارات مروی ہیں لیکن وہ بے تکلف ہیں۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے اور عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ ملاقات کے لیے آئے اور مسلمان ہوئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: «يا أيها الناس أفشوا السلام، وأطعموا الطعام، وصلوا الأرحام، وصلوا بالليل والناس نيام، تدخلوا الجنة بسلام». (سنن ابن ماجه، رقم:٣٢٥١، وإسناده صحيح)

سلام پھیلاؤ، لوگوں کو کھانا کھلاؤ، رشتہ داروں سے حسن سلوک کرو، رات کو نماز پڑھو درانحالیکہ لوگ سوئے ہوئے ہوں جنت مین سلامتی کے ساتھ داخل ہوگے۔

اسی طرح «اللهم استر عوراتي، وآمن روعاتي» بھی حدیث میں آیا ہے۔ (سنن ابن ماجه، رقم:٣٨٧١، وإسناده صحيح)

یا اللہ میرے عیوب کو چھپادے اور خوف وپریشانی میں امن عطا فرما۔

اسی طرح «اللهم إني أعوذ بك من الأربع: من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا تشبع، ومن دعاء لا يسمع» بھی وارد ہے۔ (سنن ابن ماجه، رقم:٣٨٣٧، وإسناده صحيح).

اسی طرح احادیث میں بے شمار مسجع عبارات ملتی ہیں جن میں بعض کا ذکر آئندہ آرہا ہے تقی الدین ابن دقیق العید إحکام الأحکام میں لکھتے ہیں: «إنما هو من إخوان الكهان» إلخ، فيه إشارة إلى ذم السجع وهو محمول على السجع المتكلف لإبطال حق، أو تحقيق باطل أو لمجرد التكلف». (إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ٢٣٢/٢، مسألة الواجب في دية جنين الرقيق)

المفہم لما أشكل من تلخیص کتاب مسلم میں ہے: «وقيل: إنما أنكر عليه تكلف الأسجاع على طرق الكهان وحوشية الأعراب». (٦٤/٥)

لیکن یہ جواب زیادہ سمجھ میں نہیں آتا؛ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے حضرات کو مسجع عبارت بنانے میں کچھ نہ کچھ تکلف کرنا پڑتا ہے، اِلا یہ کہ انتہائی ذہین اور قوی الحافظہ شخصیت ہو، جس کے ذہن میں الفاظ کا خزانہ اور ذخیرہ ہو جن سے اپنی مرضی سے جو لینا چاہتا ہو لیتا ہو اور جو چھوڑنا چاہتا ہو چھوڑتا ہو، اور ایسے لوگ بہت کم ہوتے ہیں۔

حضرت علامہ محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ کے دیکھنے والے بکثرت موجود ہیں، ان کو مقفی بے تکلف عبارت بنانے میں مہارت تھی۔ ایک مرتبہ پاکستان کے مشہور مقرر مولانا عبد الشکور دین پوری علامہ بنوری ٹاؤن آئے، مولانا دین پوری کو بھی مقفی الفاظ میں بہت مہارت تھی۔ ان کے بعض جملے زبان زد خلائق ہیں، مثلاً ”حکومت نے مجھ پر لگادی پابندی، کیونکہ میں ہوں دیوبندی“۔ غلام احمد قادیانی کے بارے میں کہتے تھے: ”قادیانی کہتے ہیں غلام احمد نبی ہے، میں کہتاہوں غبی ہے“۔ ”قادیانی کہتے ہیں بروزی ہے، میں کہتاہوں موذی ہے“۔ ”وہ کہتے ہیں رسول ہے، میں کہتاہوں فضول ہے“۔ تو مولانا دین پوری جامعہ بنوری ٹاؤن آئے، مولانا بنوری رحمہ اللہ سبق شروع فرمارہے تھے یا ختم کرچکے تھے، انھوں نے درسگاہ میں سلام کیا اور چند مقفی جملے کہے، مولانا بنوری رحمہ اللہ نے فی الفور ان کا جواب مقفی عبارت میں دیا، پھر مولانا دین پوری نے کچھ مسجع جملے کہے اور مولانا بنوری نے اسی رنگ میں جواب دیا۔ چند مرتبہ ایسا کرنے کے بعد مولانا عبد الشکور دین پوری خاموش ہوگئے، مولانا بنوری رحمہ اللہ نے فرمایا: بس آپ کی قافیہ بندی ختم ہوگئی۔ أو کما قال۔

الغرض اکثر لوگ مقفی عبارت بتکلف بولتے یا بناتے ہیں، تو اگر قافیہ بندی کلام میں تاثیر پیدا کرنے کے لیے ہو تو شعر وشاعری کی طرح کیسے ممنوع ہوگی؛ اس لیے یہ جواب سمجھ میں نہیں آتا۔ شعر وشاعری اکثر بتکلف ہوتی ہے، فی البدیہ شعراء آٹے میں نمک کے برابر بھی نہیں ہوتے۔ اسی طرح تھوڑے تکلف کے ساتھ مسجع نثر بنانا بھی شاعری کی طرح ممنوع نہیں ہونا چاہیے۔

۲- دوسرا جواب جو معقول ہے اور حدیث مبارک کے الفاظ کے موافق ہے وہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مسجع کلام کی مذمت فرمائی جو کاہنوں کے کلام مسجع کے ساتھ مشابہ ہو۔ یعنی کلام مسجع کا قائل اپنے مسجع کلام سے شریعت کے حکم کو ہلکا اور معمولی بنارہا ہو، یا اپنے باطل کو ترویج دے رہا ہو، جیسے درج ذیل حدیث سے واضح ہورہا ہے:

«قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين بغرة: عبد أو أمة. فقال الذي قضي عليه: أَنَعقِل من لا شرب ولا أكل، ولا صاح ولا استهلَّ، ومِثلُ ذلك يُطَلُّ. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن هذا ليقول بقول شاعر، فيه غرة: عبد أو أمة». (سنن ابن ماجه، رقم:٢٦٣٩)

اور صحیح بخاری میں «إنما هذا من إخوان الكهان»(رقم:٥٧٦٠) کے الفاظ آئے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کے پیٹ کے بچے کو مار دینے میں غرہ جو غلام یا لونڈی ہے کے لازم ہونے کا حکم فرمایا، جس کے خلاف فیصلہ ہوا اس کے ولی نے مذکورہ بالا مسجع الفاظ کہے۔ یعنی کیا ہم اس جنین کی دیت دیں گے جس نے نہ پیا، نہ کھایا، نہ چیخا، نہ بلند آواز سے رویا؟ ایسے بچے کا خون لغو اور ضائع ہونا

چاہیے۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ شاعرانہ قول ہے، یہ آدمی کاہنوں کی طرح ہے۔ یعنی جیسے بعض شعراء مقفی مسجع کلام سے باطل کی ترویج کرتے ہیں اور لوگوں کو اپنی طرف مائل کرتے ہیں، اور کاہن غیب کی خبریں مقفی الفاظ میں سناتے ہیں، تاکہ لوگ خوش ہو جائیں اور اس کی خبر کو غیبی اشارہ سمجھیں اسی طرح اس آدمی نے بھی اپنے باطل کی ترویج کے لیے مسجع الفاظ کہے۔

فرض کیجئے کہ زید کاہن کے پاس آیا اور اس سے پوچھا: میں شادی کرنا چاہتا ہوں، آپ میرے مستقبل کے بارے میں اپنے موکل کے ذریعہ بتادیں،، اور کاہن اپنی غلط سلط خبر کو یوں بیان کرے: «تنكح زوجة جميلة، تكون لك خيرعتاد، يتولد منها الأولاد، ينتشر ذكرهم في البلاد، يسودون في كل ناد، يحترمهم العباد، يزيحون عن بلدهم كل شر وفساد، فتفوز بخير ليس له نفاد، وترتفع منـــزلتك كالسبع الشداد»، تو کاہن نے اپنی جھوٹی خبر کو کیسے مزین کیا اور پھر جاہل سننے والا کاہن کے لیے اپنی تجوری کا منہ کھولے گا، اور یہی کاہنین کا مقصد ہوتا ہے۔

المفہم لما أشکل من تلخیص کتاب مسلم میں ہے: «وهي عادة مستمرة في الكهان».

عمدۃ القاری میں مرقوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ نے ہر ایک سجع عبارت کی مذمت نہیں فرمائی، بلکہ حکم شرعی کی تردید کو مسجع الفاظ میں بیان کرنے پر اعتراض فرمایا؛ «إنما عاب منه رد الحكم وتزينه بالسجع على مذهب الكهان في ترويج أباطيلهم».(٣٣٧/١) ورنہ حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کے بھائی سے فرمایا: «يا أبا عمير ما فعل النغير» اُو ابو عمیر بلبل کا کیا ہوا۔ اسی طرح «أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب».(صحيح البخاري، رقم:٢٨٦٤) اور «اللهم إن العيش عيش الآخره، فاغفر للأنصار والمهاجره».(صحيح البخاري، رقم:٤٠٩) وغیرہ میں مسجع الفاظ وارد ہیں، بلکہ ''التمہید'' میں لکھا ہے کہ اگر مسجع کلام کا استعمال کسی پر غالب نہ ہو تو یہ عیب نہیں بلکہ بہتر اور مستحسن ہے؛«وأما إذا كان السجع أقل كلامه فليس بمعيب بل هو مستحسن محمود» (التمهيد ٤٨٩/٦)

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں سجع سے منع فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ سجع میں ذہن کے مشغول ہونے کی وجہ سے دعا میں خشوع باقی نہیں رہے گا، یا ممانعت کثرت یا تکلف پر محمول ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:«قوله وانظر السجع من الدعاء فاجتنبه أي لا تقصد إليه ولا نشغل فكرك به لما فيه من التكلف المانع للخشوع المطلوب في الدعاء، وقال بن التين: المراد بالنهي المستكره منه. وقال الداودي: الاستكثار منه». (فتح الباري 139/11، باب ما يكره من السجع في الدعاء)

نیز چونکہ اہلِ باطل لوگوں پر اثر ڈالنے کے لیے ملمع اور مسجع کلام بناتے ہیں، تو امام طحاوی رحمہ اللہ نے

اہلِ حق کے عقائد کی ترجمانی کے لیے مسجع کلام استعمال کیا۔ صحیح بخاری میں مذکور ہے کہ جب مشرکین کی طرف سے «اعْلُ هُبَلُ اعْلُ هُبَلُ» کہا گیا۔ ہبل سربلند ہو ہبل سربلند ہو۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا: «اللهُ أَعلَى وأجَلُّ» اللہ تعالی کی شان بہت بلند وبالا اور اونچی ہے۔

اور جب مشرکین نے کہا: «إنَّ لنا العُزَّى ولا عُزَّى لكم» ہمارا عزی ہے اور آپ کا عزی نہیں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «اللهُ مولانا ولا مولَى لكم» اللہ تعالی ہمارے مولی وناصر ہیں اور تمہارا مولی نہیں۔(صحيح البخاري، رقم:۳۰۳۹، باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب)

ملاحظہ: قرآن کریم کی آیات کے آخری حروف کے باہم یکساں ہونے کو فاصلہ کہتے ہیں، اور قرآن کریم کے علاوہ کلام منثور کے آخری حروف کے باہم یکساں ہونے کو سجع کہتے ہیں۔ عینی اور فتح الباری میں سجع کی تعریف « تناسب آخر الكلمات» سے فرمائی گئی ہے۔ چونکہ سجع کے لغوی معنی کبوتر کا کوکو کرنا ہے، یا اونٹ کی آواز ہے؛ اس لیے یہ لفظ قرآن کی شان کے مناسب نہیں، تو قرآن کریم کی آیات میں فاصلہ استعمال ہوتا ہے، اور اشعار میں آخری حروف کی یکسانیت کو قافیہ کہتے ہیں۔

کیا علم کلام قابلِ مذمت ہے؟ :

بعض علمائے کرام علم کلام کو مذموم اور قابلِ ترک سمجھتے ہیں اور اکابرِ ملت اور فقہائے کرام کی وہ عبارات نقل کرتے ہیں جو علمِ کلام کی مذمت میں کتابوں میں مذکور ہیں؛ لیکن علمائے کرام نے ان کے جواب میں فرمایا ہے کہ اس سے وہ علم کلام مراد ہے جو مبتدعین نے اہل سنت کے مقابلے میں لکھا ہے، یا وہ علم کلام اور دلائل مراد ہیں جو اہل حق کو شبہات میں مبتلا کردے، یا ان کو حق سے دور کرنے کا ذریعہ بن جائے۔ شیخ عبد اللہ ہرری «إظهار العقيدة السُّنِّيَّة بشرح العقيدة الطحاوية» میں لکھتے ہیں: «وأما ما يروى من ذم علم الكلام عن الشافعي وغيره فالمراد به الكلامُ المذمومُ الذي يكون من أهل البدعة من المعتزلة وأشباههم، فإن لهم مجادلات في ذلك، ومؤلفات، ومن جملة ما للمعتزلة كتاب المغني لعبد الجبار، وهو كتاب كبير».(ص۳)

امام ابن بزیزہ فرماتے ہیں: «وأما قول القائل إن الأسلاف نهوا عن النظر فيه، فباطل، وإنّما نهوا عن علم جهم والقدرية وحفص الفرد وغيرهم من أهل البدعة، وهم الذين ذمهم الشافعي وغيرهم من السلف من المحدثين». (الإسعاد في شرح الإرشاد، لعبد العزيز بن إبراهيم القرشي التيمي، ص۴۹)

امام ابو یوسف اور امام مالک سے منقول ہے: «من طلب الدين بالكلام تزندق». امام بیہقی اس کے جواب میں فرماتے ہیں: « إنما يريد -والله أعلم- بالكلام كلام أهل البدع، فإن في عصرهما إنما

كان يعرف بالكلام أهل البدع، فأما أهل السنة فقلما كانوا يخوضون في الكلام حتى اضطروا إليه بعد». (تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري، ص٣٣٤)

نیز علمِ کلام میں ایسا تعمق اور بے پناہ اشتغال بھی ممنوع ہے جو آدمی کو مقصد سے دور کر دے، اور اصل مقصد فوت ہو جائے۔ ابن عساکر «تبيين كذب المفتري» میں امام بیہقی کے مذکورہ جواب کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «وتحتمل وجهًا آخر وهو أن يكون المراد بها أن يقتصر على علم الكلام ويترك تعلم الفقه الذي يتوصل به إلى معرفة الحلال والحرام، ويرفض العمل بما أمر بفعله من شرائع الإسلام». (تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري، ص٣٣٤)

نیز کسی بھی علم کو اگر بطور مغالطہ استعمال کیا جائے تو یہ جائز نہیں۔ علم منطق میں دلائل کی ترتیب اور تنقیح ہوتی ہے، لیکن اگر اس کو اہلِ حق کے قلوب میں شبہات کا ذریعہ بنایا جائے تو قابلِ مذمت ہے۔ نیز اغبیاء اور متعصبین کے لیے بھی منع ہے، جو اس کو نہیں سمجھتے ہیں، یا اس سے غلط فائدہ اٹھاتے ہیں۔ سعید فودہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ وغیرہ سے علم کلام کی مذمت میں عبارات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: «ونحو ذلك كله فمحمول على كونها لغبي، والمتعصب في الدين، والقاصر عنه تحصيل اليقين، والقاصد للإفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس الشرعيات». (الشرح الكبير ٧٤/١)

علم کلام کی مذمت میں امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، اور امام شافعی اور فقہائے کرام کی بہت ساری عبارات موجود ہیں، ان سب کے جوابات کا خلاصہ ما قبل میں ہم نے ذکر کیا۔ شیخ ابن ابی العز نے بھی مذمت کی کچھ عبارات نقل کی ہے وہ بھی ملاحظہ کیجئے:

«عن أبي يوسف: العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، وإذا صار الرجل رأسا في الكلام قيل: زنديق. (تاريخ بغداد ٥٣١/٧) وعنه: من طلب العلم بالكلام تزندق، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس، ومن طلب غريب الحديث كذب. (أخرجه الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث، ص٥)

وقال الإمام الشافعي: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام». (وفي تعليقه: ذكره البيهقي في مناقب الشافعي ٤٦٣/١. (شرح ابن أبي العز ١٧/١-٢٠)

ان عبارات کا ترجمہ اور مطلب اہل علم اور طلبہ پر مخفی نہیں۔

یاد رہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ خود علم کلام کے ماہر عالم تھے اور اہل بدعت کے ساتھ مناظرات کیا کرتے تھے، وہ کیسے علمِ کلام سے منع کر سکتے ہیں۔ ابو الیسر بزدوی اصول الدین میں لکھا ہے: «وأبو حنيفة

رحمه الله تعالى تعلم هذا العلم (أي: علم الكلام)، وكان يناظر فيه مع المعتزلة، ومع جميع أهل البدع، وكان يعلِّم أصحابه في الابتداء...، وقد نصَّ في كتاب العالم والمتعلم أنه لا بأس بتعلُّم هذا العلم». (أصول الدين لأبي يسر البزدوي، القول في تعلم علم الكلام وتعليمه والتصنيف فيه، ص١٥، المكتبة الأزهرية، القاهرة)

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «الناس كله عيال على ثلاثة: على مقاتل بن سليمان في التفسير، وعلى زهير ابن أبي سلمى في الشعر، وعلى أبي حنيفة في الكلام». (وفيات الأعيان ٥/٢٥٥)

علامہ کمال الدین بیاضی لکھتے ہیں: «أبو حنيفة أول من دوّن الأصول الدينية، وأتقنها بقواطع البراهين اليقينية، في مبادي أمره بعيد رأس المئة الأولى». (إشارات المرام، ص١٩)

علم کلام کے متخصص شیخ سعید فودہ نے عقیدہ طحاویہ کی شرح کبیر میں اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے جو ۱/ ۵۲ سے ۸۴ تک پھیلی ہوئی ہے۔ اور اپنے ایک صاحب اختصاص دوست شیخ لؤی خلیلی سے اس پر مقالہ لکھنے کی فرمائش بھی کی تھی، چنانچہ انھوں نے رسالہ لکھا۔ اس رسالہ کے اکثر حصے کو شیخ سعید فودہ نے شرح کبیر اور اس کے حواشی میں نقل فرمایا ہے، جس کو مزید تحقیق کا شوق ہو وہ اس کی طرف مراجعت کرے۔

علامہ ابن تیمیہ نے بھی علم کلام کی مذمت کی ہے، لیکن شیخ سعید فودہ نے لکھا ہے کہ انہوں نے دوسروں کے علمِ کلام کی مذمت کی ہے اور اپنے علمِ کلام میں خوب جولانیاں دکھائی ہیں۔

امام ابو حنیفہ نے اپنے صاحبزادے حماد کو علم کلام پڑھنے کا حکم دیا۔ نیز علم کلام کو فقہ اکبر فرمایا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے علم کلام میں دو رسالے ہیں ایک رسالہ نبوت کی صحت اور ثبوت اور براہمہ یعنی منکرین رسالت کے رد میں، اور دوسرا رسالہ اہل ہَوی کے رد میں۔

علامہ کوثری نے اشارات المرام کے مقدمہ میں لکھا ہے: «قال الإمام عبد القاهر البغدادي الشافعي في أصول الدين: «وأول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعي، فإن أبا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سماه «الفقه الأكبر»، وله رسالة أملاها في نصرة قول أهل السنة: إن الاستطاعة مع الفعل، ولكنه قال: إنها تصلح للضدين. وعلى هذا قوم من أصحابنا. وللشافعي كتابان في الكلام: أحدهما في تصحيح النبوة والرد علي البراهمة، والثاني في الرد علي أهل الأهواء». (مقدمة العلامة الكوثري على إشارات المرام، ص٥. وانظر: إيضاح الدليل لابن جماعة، ص٢٢، ط: دار السلام، مصر)

کشاف اصطلاحات الفنون میں شیخ محمد اعلی تھانوی نے براہمہ کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ منکرینِ رسالت ہیں۔ (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٤٩)

علامہ بیاضی نے اشارات المرام کے شروع میں عبد القاہر بن طاہر بغدادی کی اصول دین سے نقل کیا

ہے: «أن أول متكلمي أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة... وقد ناظر فرق الخوارج والشيعة والقدرية والدهرية، وكان دعاتهم بالبصرة فسافر إليها نيفا وعشرين مرة وقصمهم بالأدلة الباهرة، وبلغ في الكلام إلى أن كان المشار إليه بين الأنام، واقتفى به تلامذته الأعلام... وعن أبي عبد الله الصيمري أن الإمام كان متكلم هذه الأمة في زمانه، وفقيههم في الحلال والحرام».(إشارات المرام، ص۱۹)

علم کلام سیکھنے پر اجماع ہے:

امام ابن بزیزہ لکھتے ہیں کہ امت محمدیہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ مسلمانوں کے ہر علاقے میں علم توحید کا جاننے والا ضروری ہے، جو ملحدین کے شبہات کا دفعیہ کر سکے، اور مسلمانوں کے عقیدہ کو بگاڑنے کی کوشش کرنے والے سے مناظرہ کر سکے۔ اگر کسی علاقے میں اس فن کا جاننے والا نہ ہو تو سبھی اس فرضِ کفایہ کے ترک کی وجہ سے گنہگار ہوں گے؛ «وقد انعقد إجماع أمة محمد صلى الله عليه وسلم قاطبة على أنه يجب أن يكون في كل قطر من أقطار المسلمين من يعرف هذا الفن المتعلق بالتوحيد بالأدلة العقلية والبراهين القطعية ليرد شبه الملحدين، ويناظر من عساه أن يتعرض لإفساد عقائد المسلمين، فإن لم يكن بذلك في القطر قائم أثِم جميعُه على حكم فروض الكفايات».(الإسعاد في شرح الإرشاد، لعبد العزيز بن إبراهيم القرشي التيمي، ص٤٩)

مسائل علم کلام کی اقسام اور ان کے احکام:

مسائل علم کلام کی تین قسمیں ہیں:

۱-اصولِ دین۔ اصولِ دین سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا اثبات یا نفی بدرجہ تواتر ثابت ہو۔

اصولِ دین کے مخالف عقیدہ رکھنے والا کافر اور دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ مثلا: اللہ تعالی کے وجود، یا اللہ تعالی کی وحدانیت، یا اللہ تعالی کے قدیم ہونے، یا عالم کے حادث ہونے کا انکار، یا کسی نبی یا رسول کا انکار، یا ان کی تکذیب۔ یا اللہ تعالی کے لیے اتصال وانفصال کو ثابت کرنا، یا مخلوق کی کسی اور صفت کو اللہ تعالی کے ثابت کرنا۔

امام نووی نے "روضۃ الطالبین" میں امام متولی سے نقل فرمایا ہے: «من اعتقد قدم العالم، أو حدوث الصانع، أو نفى ما هو ثابت للقديم بالإجماع، ككونه عالما قادرا، أو أثبت ما هو منفي عنه بالإجماع، كالألوان، أو أثبت له الاتصال والانفصال، كان كافرا، وكذا من جحد جواز بعثة الرسل، أو أنكر نبوة نبي من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، أو كذبه، أو جحد آية من القرآن مجمعا عليها، أو زاد في القرآن كلمة واعتقد أنها منه، أو سب نبيا، أو استخف

به...».(روضة الطالبين ١٠/٦٤)

۲- اصولِ اہلِ سنت وجماعت۔ اصولِ اہلِ سنت وجماعت کے مخالف عقیدہ رکھنے والا کافر نہیں؛ البتہ اہل سنت کے گروہ سے خارج اور گمراہ ہے۔ مثلاً: عذابِ قبر، صراط، میزان، عدالتِ صحابہ، اور ان چیزوں کا انکار جن پر اہل سنت وجماعت کا اجماع ہے۔

۳- فروعِ دین۔ عقیدہ کے فروعی مسائل میں اختلاف کی وجہ سے اہل سنت کے گروہ سے خروج لازم نہیں آتا۔ مثلاً: اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف، متشابہات کی تفویض وتاویل کے بارے میں سلف وخلف کا اختلاف، معراج میں رؤیت باری تعالی کے بارے میں اختلاف۔

کیا صحیح خبر واحد سے عقیدہ ثابت ہو سکتا ہے؟:

خبر واحد سے عقیدہ کے ثبوت میں ذرا تفصیل ہے، وہ یہ کہ جس عقیدہ کا انکار کفر تک پہنچا دیتا ہے یا اس میں کفر کا خطرہ ہو اس کے لیے خبر واحد کافی نہیں ہے، بلکہ نص قطعی درکار ہے، اور جس عقیدہ کا انکار کفر تک نہ پہنچائے تو خبر واحد اس کے ثبوت کے لیے کافی ہے۔

اس زمانہ میں یہ مسئلہ معرکۃ الآراء بنا ہوا ہے کہ کیا خبر واحد سے عقیدہ ثابت ہوگا یا نہیں؟ بعض حضرات ببانگ دہل کہتے ہیں کہ اس سے عقیدہ ثابت نہیں ہو سکتا، عقیدہ کے ثبوت کے لیے خبر متواتر یقینی چاہئے؛ لیکن بہت سارے محققین خبر واحد کو عقیدہ کے ثبوت کے لیے کافی سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب خبر واحد موجبِ عمل ہے تو عقیدہ بھی قلبی عمل ہے۔

نیز بہت سارے لوگوں کے لیے خبر واحد صحیح جو بخاری ومسلم میں ہو موجب یقین بن جاتی ہے؛ جب کہ بعض لوگ علمی براہین سے مطمئن نہیں ہوتے۔ اگر ایک مسلمان کو نزولِ عیسی علیہ السلام کی صحیح حدیث سنائی جائے تو وہ اس پر یقین کرلیتا ہے اور دوسرے آدمی کو ستّر احادیث سنائی جائیں پھر بھی شک وشبہ کا شکار ہوتا ہے۔

فخر الاسلام بزدوی اور ان کے شارح عبد العزیز بخاری، امام سخاوی، امام غزالی، علامہ زاہد الکوثری، شیخ سعید فودہ وغیرہ سب عقائد میں خبر واحد کو کافی سمجھتے ہیں؛ خصوصاً وہ عقائد جو ظنیات ہیں، جیسے انبیاء علیہم السلام کی فضیلت فرشتوں پر، بالخصوص جو خبر واحد قرائن وشواہد میں گھری ہوئی ہو، یا متعدد طرق سے مروی ہو اس کا موجِبِ یقین ہونا یا موجِبِ عقیدہ ہونا واضح ہے۔

علامہ کوثری فرماتے ہیں: «قال علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري في «شرح أصول فخر الإسلام البزدوي»: إعتقادُ القلب فُضِّلَ على العلم، لأن العلمَ قد يكون بدون عَقْدِ القلب،

كعِلم أهل الكتاب بحَقِّيَّةِ النبي عليه السلام مع عدم اعتقادِهم حَقِّيَّته...، والعَقْدُ قد يكون بدون العلم أيضًا، كاعتقاد المقلِّد، وإذا كان كذلك جاز أن يكون خبر الواحد موجبًا للاعتقاد الذي هو عمل القلب، وإن لم يكن موجبًا للعلم.

قال أبو اليسر: الأخبار الواردة في أحكام الآخرة من باب العمل، فإن العمل نوعان: عمل الجوارح، واعتقاد القلب، فالعمل بالجوارح إن تعذر لم يتعذر العمل... العمل بالقلب اعتقادًا. انتهى. وذلك عند شرحه لقول فخر الإسلام: «وفيه ضرب من العمَل أيضًا وهو عقد القلب عليه، إذ العَقْد فُضِّلَ عليه».

فظهر أن خبر الآحاد الصحيح قد يُفيد اعتقادًا جازمًا في أناس، ولا يفيد البرهان العلمي اعتقادًا في آخرين، فواحد يعتقد اعتقادًا جازمًا بنـــزول عيسى عليه السلام بمجرد أن سمِع حديثًا واحدًا في ذلك من صحيح البخاري مثلاً، وآخر لا يعتقِد ذلك ولو أسمعته سبعين حديثًا، وثلاثين أثرًا من الصحاح والسنن والمسانيد والجوامع وسائر المدونات في الحديث، مما يحصل التواتر بأقل منها بكثير، فالناجي هو ذاك الواحد دون الآخر».(نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص٨٨-٨٨)

علامہ کوثری دوسری جگہ فرماتے ہیں: «والواقع أن من قال: إن خبر الآحاد يُفِيد العملَ فقط، يريد بالعمل ما يَشمَل عملَ الجوارح وعملَ القلب — وهو الاعتقاد- كما نصَّ على ذلك البزدوي نفسه، حيث قال في آخر مبحث خبر الآحاد: «فأما الآحاد في أحكام الآخرة فمن ذلك ما هو مشهور، ومن ذلك ما هو دونه، لكنه يوجب ضربًا من العلم، على ما قلنا، وفيه ضرب من العمل أيضًا، وهو عقد القلب عليه، إذ العقد فُضِّلَ على العلم والمعرفة، وليس من ضروراته، قال الله تعالى: ﴿ وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّ عُلُوًّا﴾، وقال تعالى:﴿ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ ﴾، فصح الابتلاء بالعقد، كما صحَّ الابتلاء بالعمل بالبدن».(نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص١٠٨)

عبد اللہ محمود « التقنية الحديثة» ***میں فرماتے ہیں*** : «إن خبر الواحد الثِّقة يُفيد الظنَّ ولا يفيد العِلم، ولا فرق بين البخاري ومسلم وغيرهما في ذلك، ولكنه حجة من حجج الشرع يلزم العمل به سواء أكان في العقائد أم غيرها. وممن قال بهذا المذهب الإمام ابن عبد البر القرطبي».(التقنية الحديثة في خدمة السنة النبوية ، ص٣٦، ١٣. وانظر حجية خبر الواحد، لعامر حسين الصبري، ص١٣)

علامہ کوثری لکھتے ہیں: «وقد حكى السخاويُّ في «فتح المغيث» عن جماعة من المحققين: إفادة خبر الآحاد العلم عند احتفافه بالقرائن، بل قال جماعة: إن ما اتفق عليه البخاري ومسلم يفيد في غير مواضع النقد منه العلم، لاحتفافه بالقرائن، ومنهم الغزالي.

ثم العمل بخبر الآحاد ثابت بالدليل القطعي المفيد للعلم، كما نصَّ على ذلك أبو الحسن الكرخي، والسمعاني في القواطع، والغزالي في المستصفي، وعبد العزيز البخاري في شرح أصول فخر الغسلام.

والاعتقاد عمل قلبي يؤخذ من خبر الآحاد، كما سبق من فخر الإسلام، فيكون إنكار أخذ الاعتقاد من خبر الآحاد إنكارًا للدليل القطعي المفيد للعلم الموجب للعمل بخير الآحاد، أعم من أن يكون عمل الجوارح، وعمل القلب وهو الاعتقاد.

وحديث نزول عيسى علي فرض أنه خبر آحاد، مما اتفق البخاري ومسلم عليه بدون نكير من أحد من حيث الصناعة الحديثية، وتلقّاه الأمة بالقبول خلفًا عن سلف، واستمر علماء الأمة على اعتقاد مدلوله على توالى القرون فيتحتم الأخذ به.

والواقع أن فريقا قال: إن خبر الآحاد إنما يفيد العمل. وهو مذهب الجمهور، لكن من جملة العمل اعتقاد القلب، ... لأنهم متفقون على أنه يفيد العمل القلبي وهو الاعتقاد». (نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص١٠٩-١١٢)

جو حضرات کہتے ہیں کہ خبر واحد سے عقیدہ ثابت نہیں ہوتا۔ علامہ کوثری ان کے جواب میں لکھتے ہیں:

«قوله هذا في فُتيَاه باطلٌ بشقيه، كما أن تعليقه عليه هنا باطل بطلانًا (مرَكَّزًا) لأن خبر الآحاد يُفِيد عقيدةً اتفاقًا، كما ذكرنا نصوص أهلِ العلم في ذلك آنفا — وهم عقلاء ومن يرميهم بفقد العقل أيكون هو العامل؟- ولا يُنافى ذلك ثُبوتُها بأدلة سواه.

ولولا الاعتماد والاستناد على أخبار الآحاد في باب المغيبات لكان حفاظ الأمة لاعِبِين في تدوين ما يتعلق بها في كتبهم، ولكان علماء التوحيد هازلين حينما يقولون في كتبهم في الأمور الغيبية: »صح الحديث في ذلك عن المعصوم، ولا استحالة في حمله على ظواهرها». (نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص١١٣--١١٤)

معاصر عالم دین مولانا سراج الاسلام نے عقائد کے باب میں خبر واحد کی دلیل بننے کی کچھ مثالیں بھی لکھی ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت خضر علیہ السلام کے ساتھ جانے والے نبی کو خبر واحد سے متعین فرمایا کہ وہ بنی اسرائیل کے موسی علیہ السلام تھے۔ یہ خبر واحد ہے، اور یہ حدیث ِابی بن کعب ابن عباس نے روایت فرمائی ہے۔ کسی کو نبی ماننا عقیدہ کی بات ہے۔

اہلِ یمن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے پھر جب جانے لگے تو کہنے لگے: ہمارے ساتھ ایک آدمی بھیج دیں جو ہمیں دین اور سنت کی تعلیم دے، آپ نے حضرت عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ کو بھیجا، حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ خبر واحد کی شکل میں دینی عقائد کی تعلیم کے لیے تشریف لے گئے۔ (معرفة علوم الحديث، ص٢١٨)

علمِ کلام میں شام کے متخصص عالم دین شیخ سعید فودہ عقیدہ طحاویہ کی شرح «الشرح الکبیر» میں لکھتے ہیں:

«وقد اشترط بعض العلماء أن يكون الحديث الذي يحتج به في الاعتقاد متواترًا، وقالوا: لا حجة للآحاد في الاعتقاد، ولا خلاف أن التواتر يعتبر في الاحتجاج به إذا كان واضح المعنى متوافقًا مع القرآن والعقل، ولكن أقول: وما المانع من أن يحتج بخبر الآحاد أيضًا إذا كان محققا المشروط نفسها، فأصل الحجية ثابت للآحاد، وإنما احتاط بعضُ العلماء في التوحيد فشرطوا التواتر لحساسية الموضوع، ولأنه علم أصول الدين فخافوا أن يبنوا أصول الدين علي أخبار آحاد، ولكن إذا شرطنا في حديث الآحاد كونه صحيح المعني غير مخالف للعقل القطعي ولا للقرآن فما المانع من الاحتجاج به في علم التوحيد أيضًا، خصوصًا إذا احتفت به القرائن المويدة فيكون من قبيل توارد القرائن العديدة على الآحاد فترفعه إلى درجة العلم، كما قرره بعض المحققين كابن الحاجب في مختصره.(رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ٤٠١/١. كذا في الشرح الكبير ٣٦/١-٣٧).

یعنی بعض علمائے کرام عقائد کے اثبات کے لیے خبر متواتر کی شرط لگاتے ہیں اور خبر واحد کو نظر انداز کرتے ہیں بشرطیہ کہ خبر متواتر واضح المعنی ہو اور عقل سے متصادم نہ ہو، لیکن اگر خبر واحد میں شرائط مکمل طور پر موجود ہوں تو عقائد میں اس کی حجیت ثابت ہونی چاہیے۔ہاں بعض علماء اصول دین موضوع کے حساس ہونے کی وجہ سے اصول دین میں خبر متواتر کی شرط لگاتے ہیں، لیکن جب خبر واحد صحیح المعنی ہو قرآن کریم اور عقل صریح کے مخالف نہ ہو تو اس سے اصول دین میں استدلال کرنے میں کیا رکاوٹ ہے؟ خصوصاً جب خبر واحد میں مختلف قرائن موجود ہوں تو ان قرائن اور شواہد کی وجہ سے یہ موجبِ یقین ہوگی۔ بعض محققین جیسے علامہ ابن حاجب نے اپنی مختصر میں یہی تحریر فرمایاہے۔

شیخ یوسف بن عبد اللہ الوابل لکھتے ہیں: «وقد ذهب بعض أهل الكلام والأصولين إلى أن خبر الأحاد لا تثبت به عقيدة، وإنما تثبت بالدليل القطعي؛ آية أو حديثًا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وهذا القول مردود؛ فإن الحديث إذا ثبتت صحته برواية الثقات، ووصل إلينا بطريق صحيح؛ فإنه يجب الإيمان به، وتصديقه، سواء كان خبرًا متواترًا، أو آحادًا، وإنه يوجب العلم اليقيني، وهذا هو مذهب علماء سلفنا الصالح». (أشراط الساعة، ص٤١-٤٢. ومثله في إتحاف الجماعة بماجاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة، لحمود بن عبد الله التويجري ١٣٥/٣))

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «وقد شاع فاشيا عمل الصحابة والتابعين بخبر الواحد من غير نكير فاقتضى الاتفاق منهم على القبول».(فتح الباري ٢٣٤/١٣)

وفي لامع الدراري: «دخل المصنف في بعض مسائل الأصول فذكر إجازة خبر الواحد،

وحاصله أنه يفيد القطع إذا احتفّ بالقرائن كخبر الصحيحين على الصحيح بيد أنه يكون نظريًّا ونُسب إلى أحمد أن أخبار الآحاد تفيد القطع مطلقا». (لامع الدراري، إفادات الشيخ رشيد أحمد الجنجوهي ٣/٤٢٢)

علامہ محمد عبد العزیز فرہاری لکھتے ہیں: «ولا عبرة، أي لا اعتبار بالظن في باب الاعتقاديات، لأن الحق سبحانه ذم قومًا يعتقدون بظنونهم، قال تعالى:﴿ اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِىْ مِنَ الْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾، وقال: ﴿ اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ ﴾، بل الظن إنما يعتبر في العمليات حتى كان الثابت بالظن واجبًا. وعندنا في إطلاق نفي العبرة نظر، لأن المشايخ ذكروا الظنيات في عقائدهم كتفاضل الملك والبشر، والسلف نقوا الأحاديث الأفراد في أحوال المعراج والقبر والجنة والنار مع أنه لا حظّ للعمل فيها، فلو لم يعتقدها كان روايتها عبثًا ووجودها وعدمها متساويًا، وذا باطل، بل الحق أن المذموم هو الظن الفاسد أو الظن فيما يمكن فيه اليقين بالاستدلال مع التكليف باليقين فيها، كوجود الواجب ووحدته وصدق النبي صلى الله عليه وسلم، أما الظن بحكم الدليل الظني مع عدم إمكان تحصيل اليقين فغير مذموم. فاحفظه، فكثيرا ما يقع فيه الخطأ». (النبراس شرحُ شرحِ العقائد، ص٢٨٢)

حافظ ابن قیم نے الصواعق المرسلہ میں اس موضوع پر تفصیلی کلام فرمایا ہے، اس کا خلاصہ ملاحظہ فرمائیں: « ولم يطلب أحد منهم الاستظهار في رواية أحاديث الصفات البتة، بل كانوا أعظم مبادرة إلى قبولها وتصديقها والجزم بمقتضاها، وإثبات الصفات بها من المخبر لهم بها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم... فممن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم مالك والشافعي وأصحاب أبي حنيفة وداود بن علي وأصحابه كأبي محمد بن حزم، ونص عليه الحسين بن علي الكرابيسي والحارث بن أسد المحاسبي... وقال القاضي: وظاهر هذا إنه يسوي بين العلم والعمل. وقال القاضي في أول المخبر: خبر الواحد يوجب العلم إذا صح سنده ولم تختلف الرواية فيه وتلقته الأمة بالقبول، وأصحابنا يطلقون القول فيه وأنه يوجب العلم وإن لم تتلقه بالقبول، قال: والمذهب على ما حكيت لا غير». (مختصرالصواعد المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن قيم، والاختصار لمحمد بن محمد الموصلي، ص٥٥٣)

دکتور ابو احمد محمد امان لکھتے ہیں: « ومِن كل ما ذكرنا يتضح دون شك أن أخبار الآحاد تقوم بها الحجة في إثبات الصفات، وهو ما عليه المحققون من الأئمة الأربعة، وغيرهم كثير كما تقدم، ولا عبرة لفلسفة المتفلسفين وثرثرة أتباعهم من المعتزلة». (الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية، ص٤٥، لأبي أحمد محمد أمان بن علي، الناشر: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة)

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: «كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقًا له أو عملاً به أنه يوجب العلم، وهذا هو الذي ذكره المصنفون

في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد إلا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك؛ ولكن كثيرا من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء وأهل الحديث والسلف على ذلك، وهو قول أكثر الأشعرية كأبي إسحاق وابن فورك...، و هو الذي ذكره الشيخ أبو حامد وأبو الطيب وأبو إسحاق وأمثاله من أئمة الشافعية، وهو الذي ذكره القاضي عبد الوهاب وأمثاله من المالكية، وهو الذي ذكره أبو يعلى وأبو الخطاب وأبو الحسن بن الزاغوني وأمثالهم من الحنبلية، وهو الذي ذكره شمس الدين السرخسي وأمثاله من الحنفية، وإذا كان الإجماع على تصديق الخبر موجبًا للقطع به فالاعتبار في ذلك بإجماع أهل العلم بالحديث».(مجموع الفتاوى ١٣/٣٥٠-٣٥١)

اس موضوع پر شیخ ناصر الدین البانی نے «وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين» نامی مستقل رسالہ لکھا ہے۔ اور علامہ زاہد کوثری کا رسالہ «نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة» بھی قابل مطالعہ ہے۔

ابن ابی العز کی بعض عبارات پر تبصرہ:

ہم نے "بدر اللیالی شرح بدء الامالی" میں شیخ ابن ابی العز کی شرح میں سے ان کی بعض عبارتیں اور ان پر تبصرہ عربی میں لکھا تھا۔ بعض احباب نے فرمائش کی کہ اگر عربی کے ساتھ اس کی تلخیص اردو میں کر لی جائے تو طلبہ کے لیے زیادہ مفید ہوگی۔ ہم اس کی تلخیص اضافہ اور ترمیم کے ساتھ قارئین کی سہولت کے لیے پیش کرتے ہیں:

(۱) ابن ابی العز نے توحید کی تین قسمیں لکھی ہیں: ۱-توحیدِ اُلوہیت، یعنی صرف ایک اللہ قابل عبادت ہے۔ ۲- توحیدِ ربوبیت، یعنی صرف ایک اللہ رب اور خالق اور متصرف نافع اور ضار ہے۔ ۳-توحید الاسماء والصفات، یعنی اللہ تعالی کی صفات کو حقیقی معانی پر محمول کیا جائے۔ (شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٤)

ہم نے دوسری جگہ اس تقسیم پر اور صفات کو حقیقی معانی پر محمول کرنے پر خوب تبصرہ کیا ہے۔ یہاں بھی چند باتیں لکھتے ہیں:

بعض حضرات توحید کی اس تقسیم کے موافق ہیں اور بہت سارے حضرات اس کے مخالف ہیں۔ موافق حضرات کہتے ہیں کہ مشرکین توحیدِ ربوبیت کے قائل تھے، لیکن چونکہ توحیدِ اُلوہیت کے منکر تھے اس لیے وہ مشرک اور دائمی جہنمی بن گئے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں ﴿وَ لَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾.(لقمان:٢٥) اگر آپ ان سے دریافت کریں کہ آسمانوں اور زمینوں کا خالق کون ہے؟ تو یہ جواب میں اللہ کہیں گے۔

اس تقسیم کے منکرین کہتے ہیں کہ بہت ساری آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین توحیدِ ربوبیت کے بھی منکر تھے، اور توحیدِ ربوبیت و توحیدِ الوہیت لازم ملزوم ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿ لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا ﴾.(الأنبياء:٢٢) اگر اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسرے معبود یعنی خالق اور رب ہوتے تو آسمان و زمین برباد ہو جاتے۔ اس آیت میں مشرکین کی تردید میں توحیدِ الوہیت اور توحیدِ ربوبیت کا بھی ذکر ہے۔

﴿ ءَاَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ خَيْرٌ اَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ۝ ﴾.(یوسف) میں کفار کی تردید میں توحیدِ ربوبیت کا ذکر ہے۔ معلوم ہوا کہ وہ توحیدِ ربوبیت کے بھی منکر تھے۔

قبر میں من ربك، ما دينك، من نبيك؟ کا سوال ہوگا اور من ربك؟ کے جواب میں اللہ آئے گا۔ اگر توحیدِ ربوبیت باعث نجات نہیں تو قبر میں مردہ کیسے پاس ہو گیا؟! معلوم ہوا کہ توحیدِ اُلوہیت و ربوبیت لازم ملزوم ہیں۔

﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا وَاَبْشِرُوْا بِالْجَنَّةِ الَّتِيْ كُنْتُمْ تُوْعَدُوْنَ ۝ ﴾.(فصلت) ﴿ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؕ قَالُوْا بَلٰى ﴾.(الأعراف:١٧٢) ﴿ اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ ﴾.(التوبة:٣١) اور دیگر بہت سی آیات سے پتا چلتا ہے کہ دونوں توحید متلازم ہیں اور مشرکین دونوں کے منکر تھے۔ زید بن عمرو بن نفیل کہتے تھے:

أَرَبًّا وَاحِدًا أَمْ اَلْف رَبٍّ ۞ أَدِينُ إِذَا تَقَسَّمَتِ الأُمُورُ؟!

تَرَكْتُ اللاَّتَ والعُزَّى جَمِيعاً ۞ كَذَلِكَ يَفْعَلُ الرَّجُلُ البَصِيرُ

(تاريخ دمشق ٥١٣/١٩)

اشعار کا ترجمہ طلبہ پر مخفی نہیں۔

ان اشعار سے صاف پتا چلتا ہے کہ مشرکین لات اور عزیٰ کو متصرف اور ارباب سمجھتے تھے۔ اشاعت التوحید کے مولانا افضل خان مرحوم نثر المرجان میں ﴿ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَّلَا سُوَاعًا ۙ وَّلَا يَغُوْثَ وَيَعُوْقَ وَنَسْرًا ۝ ﴾.(نوح) کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ ودّ کو مشرکین نے دنیا کی بقا کے لیے، یغوث کو حاجات میں مدد طلب کرنے کے لیے، اور یغوث کو دشمنوں کے دفع کے لیے مقرر کیا تھا۔ (ص٦٤٦)

اور یہی شرک فی الربوبیت ہے۔ نثر المرجان کے حاشیہ میں محشی صاحب لکھتے ہیں: «وأما عباد القبور اليوم فلا إله إلا الله كثير منهم ينادون الميت من بعيد من مسافة شهر أو أكثر يسألونهم حوائجهم». (حاشيه نثر المرجان، ص١٧) معلوم ہوا کہ مشرکین ان کو نافع اور ضار سمجھتے تھے۔ اور اشاعت والے حضرات شرک کی اقسام میں شرک فی التصرف کو بڑی اہمیت کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔ اگر مشرکین توحید فی

التصرف کے قائل تھے تو اس کا ذکر بے معنی ہو جائے گا۔ اور وہ داتا گنج بخش خزانہ دینے والے، اور ریاحی درد کو دفع کرنے والا بابا یعنی صاحب قبر، اور دیوانہ بابا یعنی دیوانوں کو تندرست کرنے والے ولی کے باطل عقیدہ کی تردید کرتے ہیں۔(نثر المرجان، ص٣٧٨)

یہ سب شرک فی الربوبیت نہیں تو اور کیا ہے ؟!

﴿ اَتَقْتُلُوْنَ رَجُلًا اَنْ يَّقُوْلَ رَبِّيَ اللّٰهُ ﴾(غافر:٢٨) سے بھی توحید الوہیت وربوبیت کا تلازم معلوم ہوتا ہے۔

اس تقسیم کے منکرین ﴿ وَ لَىِٕنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ ﴾.(لقمان:٢٥) سے جو شبہ پیدا ہوا کہ مشرکین توحیدِ ربوبیت کے قائل تھے اس کے متعدد جوابات دیتے ہیں:

١- مشرکین توحیدِ ربوبیت کا جو اقرار کرتے تھے یہ معرفت کا اقرار تھا، ماننے کا اقرار نہیں تھا، جیسے ابو طالب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت وامانت اور نبوت کا اقرار کیا تھا، لیکن ان کی نبوت کو تسلیم نہیں کیا۔ اس کے اشعار میں یہ مضمون مذکور ہے:

وَ دَعَوْتَنِي وَعَلِمْتُ أَنَّكَ صَادِقٌ ۞ وَلَقَدْ صَدَقْتَ وَكُنْتَ قَبْلُ أَمِينا

اور ان اشعار میں یہ بھی مذکور ہے:

لَوْلا الْمَلامَةُ أَوْ حَذَارِيَ سُبَّةً ۞ لَوَجَدْتَنِي سَمْحًا بِذَاكَ مُبِينَا

لیکن یہ جاننے کا اقرار تھا، ماننے کا نہیں تھا۔ جاننا الگ ہے اور ماننا اور قبول کرنا الگ ہے۔ اگر کوئی میری کتاب کو چوری کرے اور میں اس پر دعوی کروں اور مدعی علیہ انکار کرے تو وہ جانتا ہے کہ کتاب مدعی کی ہے لیکن مانتا نہیں۔ یعنی مشرکین اللہ تعالی کی ربوبیت کو جانتے تھے، لیکن مانتے نہیں تھے۔

٢- ﴿ ثُمَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ ۝ ﴾.(الأنعام) پھر یہ کافر لوگ ربوبیت میں اپنے معبودوں کو رب کے ساتھ برابر کرتے ہیں۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ کفار توحیدِ ربوبیت اور توحیدِ خالقیت کے قائل نہیں تھے، بلکہ اپنے معبودوں کو کارساز، حاجت روا، مشکل کشا، خالق اور متصرف، نافع اور ضار سمجھتے تھے؛ لیکن جب ان پر حجت قائم کی جاتی تھی کہ آپ کے معبود محتاج، عاجز اور بے بس ہیں، یہ کارساز، مشکل کشا اور قابل عبادت کیسے ہیں؟ تو وہ اپنی جان چھڑاتے تھے اور اپنی عبادت کو وجہ جواز یوں فراہم کرتے تھے کہ ہم ان کو معبود حقیقی اور حاجت روا نہیں سمجھتے ہیں، ہم ان کو بڑے معبود تک پہنچنے کا وسیلہ سمجھتے ہیں؛ ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَاۤ اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى ﴾.(الزمر:٣) ہم ان کو اللہ تک پہنچنے کا وسیلہ سمجھ کر ان کی عبادت کرتے ہیں۔ اس طرح وہ حقیقی دینے

والے نافع اور ضار نہیں، بلکہ اللہ تعالی سے لے کر ہم کو دیتے ہیں۔ یعنی وہ اپنے آلہہ کو نافع ضار متصرف سب کچھ سمجھتے تھے، لیکن اتمام حجت کے بعد یہ باطل تاویل کرتے تھے کہ وہ مستقل متصرف نہیں، بلکہ اللہ تعالی کی ماتحتی میں نفع وضرر پہنچاتے ہیں۔

نشر المرجان مع الحاشیہ، ص۲۷ پر لکھا ہے: «وفي أعظم التفاسير أن كل شيء يراه الناس مستقلا بالأمر فالاستعانة منه شرك، كالأولياء يراهم الناس مستقلين بالأمور، وكانوا يعتقدون أن آلهتهم لمكانتهم عند الله ولقربهم إليه قد أذن لهم بتصرفات بعض الأمور. قال تعالى: ﴿وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنْ يَّدْعُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيْبُ لَهٗٓ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَآئِهِمْ غٰفِلُوْنَ۝﴾. (الأحقاف) کون ان سے بڑا گمراہ ہے جو ان معبودوں سے اپنی حاجات مانگتے ہیں جو قیامت تک ان کی حاجات کو پورا نہیں کرسکتے اور وہ ان کی دعاؤں سے بے خبر ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ وہ اپنے معبودوں کو متصرف سمجھتے تھے، لیکن اتمام حجت کے بعد ان کو وسائل اور معبود مجازی کہہ کر اپنے لیے گلو خلاصی کا سامان مہیا کرتے تھے۔

۳- جیسے کفار میں بعض دہریہ اور خالق کائنات کے منکر تھے اور ﴿مَا هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَ نَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ اِلَّا الدَّهْرُ﴾.(الجاثية: ۲٤) کہتے تھے۔ بس ہماری زندگی تو فقط دنیا میں ہے، ہم مرتے ہیں اور پیدا ہوتے ہیں اور زمانہ ہم کو ہلاک کرتا رہتا ہے۔ اسی طرح بعض مشرکین بھی توحید ربوبیت وخالقیت کے قائل تھے جب کہ عام مشرکین ایسے نہیں تھے۔ انہی بعض کا ذکر ﴿وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾.(لقمان: ۲٥) میں ہے۔

۴- ﴿وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾.(لقمان: ۲٥) اور مذکورہ بالا دوسری آیات جن میں مشرکین کی توحید فی الربوبیت کا ذکر ہے ان میں یوں تطبیق دی جائے کہ وہ عظیم الشان مخلوقات کا خالق اور رب اللہ تعالی کو مانتے تھے اور بہت سارے تصرفات اور بہت ساری چیزوں کی ربوبیت کو غیر اللہ کی طرف منسوب کرتے تھے۔ اگر وہ آسمان وزمین کی خلقت اور تصرفات کو اپنے معبودوں کی طرف منسوب کرتے تو لوگ ان کا مذاق اڑاتے کہ تمہارے چند سالہ یا چند سو سالہ معبود آسمان وزمین شمس وقمر علویات وسفلیات جو ہزارہا ہزار سالوں سے قائم ہیں کے کیوں کر اور کیسے خالق ومالک ومتصرف ہوسکتے ہیں؟!

(۲) ابن ابی العز اللہ تعالی کی صفات اور اسماء میں قدیم کو تسلیم نہیں کرتے کہ قدیم جدید کے مقابل ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية ١/٧٧) حالانکہ سنن ابن ماجہ میں اللہ تعالی کے اسمائے حسنی میں قدیم آیا ہے: «النُّورُ، الْمُنِيرُ، التَّامُّ، القَدِيمُ، الوِتْرُ، الأَحَدُ، الصَّمدُ، الذِي لَم يَلِدْ، ولَمْ يُولَدْ».(سنن ابن ماجه، رقم

الحديث: ۳۸٦۱) علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

إله الخَلقِ مولانا قَديمٌ ۞ وموصوفٌ بأوصافِ الكمالِ

ملا علی قاری فرماتے ہیں قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو، اور جس کا قدم ثابت ہو گا اس کا عدم محال ہو گا۔(ضوء المعالي، ص۵۸) صحیح مسلم میں «اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء» وارد ہے۔(رقم:۲۷۱۳، باب ما يقول عند النوم) آپ اول ہیں آپ سے پہلے کوئی چیز نہیں، آپ آخر ہیں آپ کے بعد کوئی شے نہیں۔ قدیم کا یہی مطلب ہے۔ قدیم سے مراد نئے کے مقابلے میں قدیم اور پرانا نہیں، بلکہ ﴿ هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ ﴾.(الحدید:۳) میں الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ قدیم کے معنی میں ہے۔ یہ قدیم مقابل جدید نہیں، بلکہ قدیم مقابل حادث ہے۔

(۳) ابن ابی العز علامہ ابن تیمیہ کی اتباع میں کائنات کو قدیم بالنوع کہتے ہیں۔ ابن ابی العز کہتے ہیں کہ حوادث کا تسلسل مستقبل میں اللہ تعالی کے آخر ہونے کے منافی نہیں، اسی طرح کائنات کا غیر متناہی ہونا جانب ماضی مین اللہ تعالی کے اول ہونے کے منافی نہیں۔(شرح العقيدة الطحاوية ۱/۱۰۵-۱۰٦)

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ "حوادث لا اّول لہا" ان شنیع وقبیح مسائل میں سے ہیں جو ابن تیمیہ کی طرف منسوب ہیں۔(فتح الباري ۱۳/٤۱۰، ط: دار المعرفة، بيروت)

اہل سنت وجماعت عالم کو حادث کہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «كان الله و لم يكن شيءٌ غيرُه».(صحيح البخاري، رقم:۳۱۹۱) اللہ تعالی موجود تھے اور اس کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں تھی۔

اللہ تعالی ہر چیز کا خالق ہے اور خالق مخلوق سے پہلے ہوتا ہے۔ ﴿ اَللّٰهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ ﴾.
(الروم:۱۱) اللہ تعالی نے مخلوق کو پہلی مرتبہ عدم سے وجود میں لایا، پھر وہی اس کو دوبارہ پیدا کرے گا۔

علامہ محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی طرف قدم عالم کو منسوب فرمایا کہ انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ ابورزین نے کہا: یارسول اللہ! اللہ تعالی آسمان وزمین کی خلقت سے پہلے کہاں تھے؟ تو آپ نے فرمایا: نور کے حجاب میں تھے۔«واختار الشاه ولي الله في بعض رسائله قدم العالم، وتمسك بما عند الترمذي أنه صلي الله عليه وسلم سئل أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء».(فيض الباري ۱/٤)

اس حدیث کی سند میں وکیع بن حُدُس مجہول ہے۔ تحریر تقریب التہذیب (۴/٦۱) میں ہے: «بل مجهول كما قال ابن قتيبة وابن القطان والذهبي، فقد تفرد عنه يعلى بن عطاء العامري».

اللہ تعالی کی صفات کے بارے میں ایسے مجہول راویوں کی روایت مقبول نہیں ہونی چاہیے۔اور اگر روایت کو مان لیا جائے تو عماء میں دو روایات ہیں مقصور اور ممدود، اگر مقصور ہو تو اس کے معنی لا شيء ہے۔ اس حدیث کے ایک راوی یزید بن ہارون نے اس کی لا شيء کے ساتھ تفسیر فرمائی، تو اس کے معنی یہ ہیں: اللہ تعالی موجود تھے اور اس کے ساتھ کوئی شے موجود نہیں تھی۔اور اگر عماء ممدود ہو اور بادل کے معنی میں ہو تو سحاب بمعنی حجاب ہے یعنی اللہ تعالی نور کے پردوں میں محجوب تھے۔یہ حجابه النور کے مانند ہو جائے گا۔

لیکن شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی خیر کثیر، ص ۳۳، اور تفہیمات الہیہ (۲/۴۲) سے پتا چلتا ہے کہ شاہ صاحب عالم کو حادث کہتے ہیں اور حدوث کی دو قسمیں بناتے ہیں: حدوث ذاتی کہ سب مخلوقات اللہ تعالی کی محتاج ہیں، زمانہ اور زمانیات سب اللہ تعالی کے محتاج ہیں، لیکن زمانیات جیسے ہم اور آپ مسبوق بالزمان بھی ہیں اور اللہ تعالی کے محتاج بھی اور زمانہ مسبوق بالزمان نہیں ورنہ تسلسل لازم آئے گا اور زمانہ قدیم بن جائے گا، بلکہ زمانہ سے پہلے امتداد وہمی یعنی ایک وہمی اور فرضی لمبائی ہے۔اور دوسری قسم حادث زمانی ہے جس کے عدم کا زمانہ وجود کے زمانے پر مقدم ہے، تو شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کائنات اور زمانے دونوں کو مسبوق بالعدم کہتے ہیں۔

(۴) ابن ابی العز اللہ تعالی اور اس کے رسول کے لیے عشق کا لفظ استعمال کرنا ناجائز کہتے ہیں، اس لیے عاشقِ رسول اور اللہ تعالی کا عاشق کہنا ناجائز کہتے ہیں۔ان کے نزدیک عشق شہوت والی محبت کو کہتے ہیں۔(شرح العقيدة الطحاوية ١/١٦٦)

دوسرے حضرات کے یہاں عشق اِفراط المحبۃ کو کہتے ہیں، اور یہ لفظ ایک حدیث میں استعمال ہوا ہے؛ «من عَشِق فعَفَّ فمات فهو شهيد».(اعتلال القلوب للخرائطي، رقم:١٠٦، وصحَّحه ابن حزم، والحافظ علاء الدين مغلطائي، والحافظ السخاوي، والنووي، وأبو الوليد الباجي والقشيري وابن الصائغ)

سلفی حضرات اس حدیث کو سوید بن سعید کی وجہ سے ضعیف کہتے ہیں۔

اور ایک روایت میں «من عشق فظفر فعف فمات مات شهيداً» بھی آیا ہے۔(مصارع العشّاق ١٤/١) علامہ مناوی نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔(فيض القدير شرح الجامع الصغير ١٨/٦) اور اس کی تائید میں آیات اور دوسری احادیث موجود ہیں، جن کو ہم نے عربی عبارت میں ذکر کیا۔احمد بن صدیق غماری نے اس حدیث پر «درء الضعف عن حديث من عشق فعف» کے نام سے رسالہ تحریر فرمایا ہے۔

در اصل علامہ ابن تیمیہ نے اللہ تعالی اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے لفظ عشق کے استعمال کو ممنوع کہا، وہ مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں: «وإن مما نعتقده ترك إطلاق تسمية «العشق» على

الله تعالى وبَيَّنَ أن ذلك لا يجوز لاشتقاقه ولعدم ورود الشرع به. وقال: أدنى ما فيه إنه بدعة وضلالة وفيما نص الله من ذكر المحبة كفاية». (مجموع الفتاوى ٨٠/٥)

اور حافظ ابن قیم لکھتے ہیں: «ولا يحفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لفظ العشق في حديث صحيح البَتَّةَ». (زاد المعاد ٢٥٤/٤. الطب النبوي ٢٠٨/١)

لیکن لغت کی کتابوں میں عشق کے معنی فرط المحبۃ انتہائی محبت لکھے ہیں۔ اور یہ کہنا کہ عشق نفسانی محبت میں استعمال ہوتا ہے؛ لیکن پھر تو لفظ محبت بھی نفسانی محبت میں استعمال ہوتا ہے؛ یہ کہا جاتا ہے کہ مجھے فلاں لڑکی سے محبت ہے میں اس سے شادی کرنا چاہتا ہوں۔ تو جیسے محبت کا استعمال جائز ہے، عشق کا استعمال بھی جائز ہونا چاہیے۔

اور «من عشِق فعَفَّ وكتم فمات مات شهيداً» کو سلفی حضرات موضوع کہتے ہیں، جبکہ علامہ زرقانی نے ”مختصر المقاصد الحسنہ“ میں اس کو حسن لکھا ہے۔ اس پر دکتور محمد صباغ نے تعلیق میں اس کو موضوع کہا ہے۔ اور ہم نے بتایا کہ علامہ غماری نے اس پر «درء الضعف» کے نام سے رسالہ لکھا ہے اور بہت سے محدثین سے اس حدیث کی تصحیح نقل کی ہے اور اسے ثابت مانا ہے۔

(۵) ابن ابی العز اللہ تعالی کے کلام نفسی کا انکار کرتے ہیں، اور اللہ تعالی کے کلام کو حروف سے مرکب کہتے ہیں۔ اور اللہ تعالی کے لیے صوت کے قائل ہیں۔ یہی علامہ ابن تیمیہ کا مسلک ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية ١٨٥/١-١٩٨، و٢٠٥)

جمہور علماء کہتے ہیں کہ حروف اور اصوات مخلوق ہیں اور اللہ تعالی مخلوق کی احتیاج سے پاک ہے۔ امام بخاری بھی اللہ تعالی کے لیے صوت کے قائل ہیں۔ امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں حضرت جابر کی مرفوع روایت ذکر کی ہے «يَحشُر اللهُ العبادَ فيُناديهم بصوتٍ يَسمعه مَن بَعُدَ كما يسمعه مَن قَرُبَ». (١١١٤/٢)

علامہ کوثری فرماتے ہیں: اس کی سند میں عبد اللہ بن محمد بن عقیل ضعیف ہیں، ان سے روایت کرنے والے قاسم بن عبد الواحد بھی ضعیف ہے۔ ابو سعید خدری کی حدیث میں «يقول الله: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك، فينادَى بصوت إن الله يأمرك...». (صحيح البخاري، رقم:٧٤٨٣) آیا ہے۔ اس کے بارے میں علامہ کوثری فرماتے ہیں: فينادَى مجہول کا صیغہ ہے اور منادِی فرشتہ ہے، جس کی تائید حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہوتی ہے جس کو حافظ ابن قیم نے ”حادی الارواح“ میں دار قطنی سے نقل کیا۔ «يبعث الله يوم القيامة مناديا بصوت يسمعه أولهم وآخرهم إن الله وعدهم...». (من

تعليقات السيف الصقيل للعلامة الكوثري، ص٧١-٧٢)

یا صوت سے مراد کلام ہے، یا اصوات الملائکہ ہیں، یا یہ اصوات اللہ تعالی کے کلام پر دال ہیں، جیسے کلام لفظی کلام نفسی پر دال ہے، یا جیسے اللہ تعالی کی تجلی بعض صورتوں میں ہوتی ہے وہ تجلی اللہ تعالی کی ذات نہیں، بلکہ ذات پر دال ہے۔ (فیض الباري٤/٤٠٣-٤٠٩)

اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: اگر اللہ تعالی کی صوت ہو گی تو ہماری اصوات کی طرح نہیں، بلکہ وہ زبان اور مخارج کی محتاج نہیں، جیسے اس کی رؤیت ہماری رؤیت کی طرح نہیں۔(فتح الباري١٣/٤٥٨) متکلمین اللہ تعالی کے لیے کلام نفسی ثابت کرتے ہیں، حروف اور اصوات والا کلام نہیں مانتے۔ اس کی تفصیل کتاب میں دوسری جگہ مذکور ہے۔

(٦) ابن ابی العز اللہ تعالی کی صفات کی تاویل قریب کا علامہ ابن تیمیہ کی طرح انکار کرتے ہیں۔(شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٦٤)

جبکہ ہمارے اکابر کے عقائد میں لکھا ہے کہ ہم استواء علی العرش وغیرہ آیات کے معانی کی اللہ تعالی کی طرف تفویض کرتے ہیں اور ہمارا ایمان ہے کہ اللہ تعالی مخلوق کی تشبیہ و تمثیل سے پاک ہے۔ اور ہمارے متاخرین ان صفات کی تاویل قریب کرتے ہیں جس کی لغت اور شریعت میں گنجائش ہے۔ لغت اور شریعت کے موافق ہے، مخالف نہیں۔ اس کی تفصیل کتاب میں دوسری جگہ ملاحظہ کیجئے۔ "المہند علی المفند، یعنی عقائد علمائے اہل سنت دیوبند" میں ص ۴۲ پر بھی اس مسئلہ کی کچھ تفصیل مذکور ہے۔

(۷) امام طحاوی نے اپنے رسالہ میں اللہ تعالی سے حد اور جہت کی نفی فرمائی۔ حد کے معنی کنارہ، سرحد، آخری حصہ ہے۔ کنارہ اجسام اور اعراض کے لیے ہوتا ہے اس لیے اللہ تعالی حد سے منزہ ہے۔ ابن ابی العز علامہ ابن تیمیہ کی اتباع میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالی کے لیے حد بمعنی ما بہ الامتیاز ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٦٣)

لیکن امام طحاوی کے کلام میں اس کی گنجائش نہیں انہوں نے حد کو ذکر کرنے کے بعد غایات اور اعضاء اور ادوات اور جہات کی نفی فرمائی جو اس کی واضح دلیل ہے کہ حد کنارہ کے معنی میں ہے۔

امام طحاوی فرماتے ہیں: «تعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات».

پھر حد کو خواہ مخواہ ما بہ الامتیاز کی طرف موڑنا سمجھ میں نہیں آتا۔ نیز اگر حد سے ذاتیات کے ساتھ تعریف مراد ہو جیسے مناطقہ کہتے ہیں تو اللہ تعالی کی ذات کا ادراک ہمارے بس میں نہیں اور ذاتیات تو اجزاء

ہوتے ہیں، اللہ تعالی ادوات، اجزاء اور اعضا سے پاک ہے، ہاں اللہ تعالی کی ایسی تعریف جس سے اللہ تعالی کی کچھ پہچان ہو جائے علماء یوں کرتے ہیں: «هو الذات الواجب الوجود المستجمع للصفات الكمالية، المنـــزه عن التغير والزوال والنقصان». یہ عجیب بات ہے کہ امام طحاوی جس حد کی نفی کر رہے ہیں علامہ ابن ابی العز اس کے معنی اور مطلب کو نسیا منسیا کر کے ما بہ الامتیاز میں مشغول ہوئے۔ فوا أسفي على ذلك.

ابن ابی العز لکھتے ہیں: «ومن المعلوم أن الحد يقال على ما ينفصل به الشيء ويتميز به عن غيره».(شرح العقيدة الطحاوية ٢٦٣/١) بلکہ انھوں نے ابن مبارک کا یہ قول نقل کیا«بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش بائن من خلقه. قيل: بحد؟ قال: بحد».(٢٦٣/١) اس قول کو نقل کرنے سے ابن ابی العز امام طحاوی کے قول کو بے اثر بنانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالی کے لیے حد ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہ نے فقہ اکبر میں بھی اللہ تعالی سے حد کی نفی کی ہے؛ «ولا حد له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له».(الفقه الأكبر مع شرحه منح الروض الأزهر، ص١١٩) امام طحاوی کی عبارت فقہ اکبر کے موافق ہے۔ اور عبد اللہ بن مبارک کے کلام کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جہمیہ کے اس قول کی تردید کرتے ہیں کہ اللہ تعالی ہر مکان میں متمکن ہے تو انھوں نے فرمایا کہ ہم خبر صادق کی حد سے آگے نہیں بڑھتے بس اتنا کہنا کافی ہے کہ اللہ تعالی کا استواء عرش پر ہے۔ تو حد سے مراد حد السمع ہے۔ یہ تشریح امام بیہقی نے الاسماء والصفات میں لکھی ہے۔ ہم نے اس کو "بدر اللیالی شرح بدء الآمالی" میں (۱/ ۲۴۴) پر نقل کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ بھی اللہ تعالی کے لیے حد کے قائل ہیں اور حد کو ما بہ التمیز کے معنی میں لیا اور عجیب بات یہ ہے کہ اس کے ساتھ ہی «حد الدار والبستان جهاته وجوانبه المميزة له».(بيان تلبيس الجهمية ٤٢/٣) بھی لکھا ہے۔ جس میں حد بمعنی کنارہ ہے۔

اسی طرح ابن ابی العز اللہ تعالی کے لیے جہت علو کے قائل ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ اگر ہم اللہ تعالی کے لیے جہت علو ثابت نہ کریں تو امام طحاوی کے کلام میں تعارض آجائے گا، کیونکہ فوقیت علی العرش جہت علو چاہتی ہے اور جہت نہ ہونے سے جہت علو کی نفی آتی ہے؛ «وأُلزِم بالتناقض في إثبات الإحاطة والفوقية ونفي جهة العلو».(شرح العقيدة الطحاوية ٢٦٧/١) اس لیے امام طحاوی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے لیے جہت ہے، لیکن جہات اللہ تعالی کا احاطہ نہیں کرتی۔ ہم کہتے ہیں کہ امام طحاوی جہت کی بھی نفی کرتے ہیں اور جہات کے احاطہ کی بھی نفی کرتے ہیں، اس لیے کہ جہت مخلوق ہے تو خالق مخلوق سے پہلے بھی جہت کا محتاج نہیں تھا اور جہت کی خلقت کے بعد بھی۔ اور اگر اللہ تعالی ہمیشہ جہت علو میں ہو تو جہت قدیم ہو جائے گی، جبکہ جہات حادث ہیں۔ اور ہماری جہت عالی امریکہ کے لیے اسفل ہے۔

(۸) ابن ابی العز عرش پر اللہ تعالی کی فوقیت مکانی یا فوقیت ذات اور حسی کے قائل ہیں۔(شرح العقيدة الطحاوية ١/٣٦٤-٣٧٥)

ہم کہتے ہیں کہ فوقیت مکانی سے اللہ تعالی محمول اور عرش حامل بن جائے گا، اور فوقیت مکانی اجسام کی خاصیت ہے۔ اور اگر ﴿ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ۝ ﴾.(طه) سے عرش پر فوقیت مکانی لی جائے تو یہ دوسری آیات سے متعارض ہو جائے گی۔ مثلا: ﴿ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ ۝ ﴾.(ق) ﴿ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلٰكِنْ لَّا تُبْصِرُوْنَ ۝ ﴾.(الواقعة) ﴿ اِنَّنِيْ مَعَكُمَآ اَسْمَعُ وَاَرٰى ۝ ﴾.(طه) ﴿ وَاللّٰهُ مَعَكُمْ ﴾.(محمد:٣٥) ﴿ مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ اَدْنٰى مِنْ ذٰلِكَ وَلَآ اَكْثَرَ اِلَّا هُوَ مَعَهُمْ اَيْنَ مَا كَانُوْا ﴾.(المجادلة:٧) ﴿ وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِي الْاَرْضِ اِلٰهٌ ﴾.(الزخرف:٨٤)

نیز فوقیت حسی کمال نہیں، شاہی قلعہ میں سپاہی اوپر اور بادشاہ نیچے ہوتا ہے، اس لیے استواء علی العرش متشابہات میں سے ہے، ان میں ہم تفویض کرتے ہیں، یا استواء علی العرش کائنات پر حکومت شروع ہونے سے کنایہ ہے جیسے ''بادشاہ کرسی پر بیٹھ گیا'' حکومت کے افتتاح سے کنایہ ہے۔ یا استیلاء سے کنایہ ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیل اپنی جگہ شرح میں ملاحظہ کر لیجیے۔

اور حدیث الجاریہ جس میں «أين الله قالت في السماء...» آیا ہے، علمائے کرام اس حدیث کے مضطرب ہونے کے علاوہ یہ جواب دیتے ہیں کہ ان روایات میں وہ روایت اصلی اور اساس اور قابل اعتماد ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ فقالت: نعم. قال: أتشهدين أني رسول الله؟ قالت: نعم».(موطأ مالك، رقم:٦١٦. مسند أحمد، رقم:١٥٧٤٣. سنن دارمي، رقم:٢٣٩٣. مسند البزار، رقم:٤٧٤٩. مصنف عبد الرزاق ١٧٥/٩. السنن الكبرى للبيهقي ٥٧/١٠. المعجم الكبير للطبراني، رقم:١٢٣٦٩)

نیز سنن نسائی وغیرہ میں ہے: «قال النبي صلى الله عليه وسلم: من ربك؟ قالت: الله، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله» .(سنن نسائي، رقم:٣٦٥٣. مسند أحمد، رقم:١٧٩٤٥. صحيح ابن حبان، رقم:١٨٩. المعجم الكبير للطبراني، رقم:٧٢٥٧)

یہ روایت دوسری احادیث کے ساتھ موافق ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسلمان بنانے یا اسلام معلوم کرنے کے لیے شہادتین کی تلقین وتعلیم فرماتے تھے اور وہ روایات جن میں «أين الله قالت في السماء» کے الفاظ ہیں ان کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادتین کے مطالبہ کے وقت اوپر کی طرف انگلی اٹھائی تاکہ توحید اور اللہ تعالی کی عظمت شان اور عظمت سلطان کی طرف اشارہ ہو، جیسے التحیات میں انگلی اٹھاتے ہیں، تو جاریہ نے بھی توحید اور عظمت شان کے لیے انگلی اٹھائی؛ ورنہ اللہ تعالی کے آسمان پر ہونے کا عقیدہ تو فرعون نے بھی پیش کیا تھا: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يٰهَامٰنُ ابْنِ لِيْ

صَرْحًا لَّعَلِّيٓ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ ۝ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ اِلٰٓى اِلٰهِ مُوْسٰى وَ اِنِّيْ لَاَظُنُّهٗ كَاذِبًا ﴾.(غافر)

شیخ دریان ازہری نے اس موضوع پر «غاية البيان في تنـــزيه الرحمن عن الجهة والمكان» نامی کتاب لکھی اور اس حدیث «لما قضي الله الخلقَ كتَب في كتابه فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي غلبتْ غضبي». (صحيح البخاري، رقم:٣١٩٤) میں «فهو عنده فوق العرش» کا مطلب یہ ہے کہ لوح محفوظ عظیم الشان لوح ہے اور ہمارے علم سے پوشیدہ ہے۔ عنده پوشیدہ اور عظیم الشان ہونے کے لیے آتا ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿ اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ ﴾.(لقمان:٣٤) و قال تعالی: ﴿ وَ عِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ ﴾.(الأنعام:٥٩) وغیرہ میں پوشیدہ ہونے کے معنی اور ﴿ فِيْ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيْكٍ مُّقْتَدِرٍ ۝ ﴾.(القمر) ایک عمدہ مقام میں قدرت والے بادشاہ کے پاس۔ ﴿ بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ ۝ ﴾.(آل عمران) میں پوشیدہ ہونے کے ساتھ عظمتِ شان بھی ہے۔

(۹) ابن ابی العز علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم کی اتباع میں فنائے نار کے قائل ہیں۔(شرح العقيدة الطحاوية ٦٢٥/٢-٦٢٦)

حالانکہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿ كُلَّمَآ اَرَادُوْٓا اَنْ يَّخْرُجُوْا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ اُعِيْدُوْا فِيْهَا ۗ وَ ذُوْقُوْا عَذَابَ الْحَرِيْقِ ۝ ﴾.(الحج) ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِاٰيٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيْهِمْ نَارًا ۭ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا لِيَذُوْقُوا الْعَذَابَ ﴾.(النساء:٥٦) ﴿ وَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَآ اُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ۝ ﴾.(البقرة) ﴿ بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّ اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓـــَٔتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ۝ ﴾.(البقرة) ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَ مَاتُوْا وَ هُمْ كُفَّارٌ اُولٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللّٰهِ وَ الْمَلٰٓئِكَةِ وَ النَّاسِ اَجْمَعِيْنَ ۝ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا ۚ لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَ لَا هُمْ يُنْظَرُوْنَ ۝ ﴾.(البقرة) ﴿ اِنَّ اللّٰهَ لَعَنَ الْكٰفِرِيْنَ وَ اَعَدَّ لَهُمْ سَعِيْرًا ۝ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا ﴾.(الأحزاب) ﴿ وَ مَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَاِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا ۝ ﴾.(الجن)

ہم نے شرح میں اس کی مکمل تشریح لکھی ہے اس کی طرف مراجعت کیجئے۔

(۱۰) شیخ ابن ابی العز کہتے ہیں کہ کرسی موضع القدمین ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية ٣٦٩/٢) اور اس سے اللہ تعالی کے قدمین مراد لیتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں: «بعضهم يقول: موضع قدميه، وبعضهم يقول: واضع رجليه عليه».(مجموع الفتاوى ٧٥/٥)

ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالی مکان سے منزہ اور پاک ہے، مگر علامہ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ عرش اللہ تعالی کا مکان ہے، اور عرش پر اللہ تعالی کے استقرار کے بعد چار انگلیوں کے بقدر جگہ بچتی ہے اور عرش سے اللہ تعالی کے استقرار کی وجہ سے چوں چوں کی آواز آتی ہے، جیسے نئے کجاوہ سے آواز آتی ہے، اور ابو حیان اندلسی نے لکھا ہے کہ ہمارے معاصر ابن تیمیہ نے کتاب العرش میں ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ﴾ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اللہ تعالی کرسی پر بیٹھیں گے اور اپنے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیٹھنے کے لیے جگہ خالی رکھی ہے۔ محمد بن عبد الحق نے ابن تیمیہ کے سامنے اپنے آپ کو ان کی جماعت میں سے ظاہر کیا اور ان سے وہ کتاب لی، ہم نے خود اس میں یہ پڑھا۔ لیکن یہ عبارت ان کی مطبوعہ تفسیر "البحر المحیط فی التفسیر" میں نہیں۔ علامہ کوثری کہتے ہیں کہ مطبعۃ السعادۃ کے مصحح نے مجھ سے کہا کہ اس عبارت کو ہم نے نفرت انگیز اور قبیح سمجھا تو اس کو ہم نے حذف کر دیا، تاکہ دین کے دشمن اس سے غلط فائدہ نہ اٹھائیں۔ (تعليق السيف الصقيل للعلامة الكوثري، ص٩٦)

ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ سے «الكرسي موضع القدمين» مروی ہے، اس کی سند میں عمارہ بن عمیر کو بخاری نے ضعفاء میں شمار کیا۔ (تعليق الكوثري على الأسماء والصفات، ص٣٧٦) ابن عباس سے بھی اس طرح کی روایت مروی ہے جس کو شجاع بن مخلد نے مرفوعاً ذکر کیا، لیکن وہ اوہام کا شکار ہے۔

اور اگر بالفرض «الكرسي موضع القدمين» کو ثابت مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جیسے سریر میں موضع القدمین چھوٹا ہوتا ہے اسی طرح کرسی عرش کے مقابلہ میں چھوٹی ہے۔ الاسماء والصفات کی طرف مراجعت کیجئے۔

(۱۱) ابن ابی العز نے توسل بالذوات الفاضلہ کا انکار کیا ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية ٢٩٨/١)

جبکہ مذاہب اربعہ کے مقلدین توسل بالذات کے قائل ہیں اور توسل بالذات کا حاصل یہ ہے کہ مجھے اس فاضل ذات سے محبت ہے اور محبت میرا قلبی عمل ہے، میں اس قلبی عمل کو اللہ تعالی کے یہاں وسیلہ بناتا ہوں۔

صحیح بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ قحط سالی پڑنے پر حضرت عمر اور دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا توسل یوں کرتے تھے: اے اللہ ہم آپ کے دربار میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وسیلہ بناتے تھے تو آپ بارش برساتے تھے، اب ہم ان کے چچا حضرت عباس کو وسیلہ بناتے ہیں۔ تو لوگ بارش سے سیراب ہو جاتے۔ (صحيح البخاري، رقم: ١٠١٠، باب سؤال الناس الاستسقاء)

نیز ایک نابینا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نابینا ہونے کی شکایت کی، آپ نے یہ دعا ان کو سکھائی:

اے اللہ میں آپ سے دعا مانگتا ہوں اور آپ کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، آپ اپنے رحمت والے نبی کے وسیلہ سے میری مشکل حل فرمادیں، اور حاجت پوری فرمادیں۔ اے اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت اور دعا کو میرے بارے میں قبول فرمادے۔(سنن الترمذي، رقم:٣٥٧٨)

اور بخاری میں مذکور ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما ابو طالب کا یہ شعر پڑھتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہ گورے رنگ کے نبی ہیں جن کے وسیلہ سے بارشوں کی دعا مانگی جاتی ہے۔ وہ یتیموں کی پناہ گاہ اور بیواوں کے محافظ ہیں۔ اس شعر پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں فرمایا۔ یہ حدیث تقریری بن گئی۔ توسل کی بحث ہم نے ”الدرۃ الفردۃ شرح القصیدۃ البردۃ“ (٢/٦٥٣-٦٨٧) میں کی ہے، وہاں ملاحظہ کی جائے۔

(١٢) ابن ابی العز نے ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کو شرابی کہا۔ (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٥٣٢)

ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ نوعمر صحابی تھے متقی پرہیز گار بہترین حاکم تھے۔ لوگوں میں مقبول ومحبوب تھے۔ جب امیر المومنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان کو شر پسندوں کے شوروشغب کی وجہ سے معزول کیا تو کوفہ کے دیہاتی یہ شعر گنگناتے تھے:

يَا وَيْلَنَا قَدْ عُزِلَ الْوَلِيدُ ۞ وَجَاءَنَا مُجَوِّعًا سَعِيدُ

(فتح الباري ٧/٥٧)

ہائے افسوس ولید رضی اللہ عنہ معزول ہوئے اور سعید بن العاص نے ہمیں بھوکا رکھا۔

شر پسندوں نے حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر شراب نوشی کی تہمت لگائی تھی، اس کی بنیاد یہ تھی کہ کوفہ میں ایک صاحب خیر رہتے تھے جن کی کنیت ابن الحیسمان تھی، ان کا گھر مجاہدین کا مرکز تھا، وہاں سے مجاہدین کو جہاد کے لیے آذر بائیجان بھیجا جاتا تھا۔ ابن حیسمان شہید کئے گئے۔ قتل کے ثبوت کے بعد حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ نے ان کے قصاص میں تین آدمیوں کو قتل کیا: ١- زہیر بن جندب، ٢- مورع بن ابی مورع، ٣- شبیل بن ابی الازدی۔ ان تینوں سے قصاص لیا گیا۔ ان کے قریبی رشتہ داروں کے دلوں میں عداوت اور حسد پیدا ہوا اور حضرت ولید رضی اللہ عنہ پر تہمت لگانے کا تہیہ کر لیا، یہاں تک کہ جھوٹی شہادت سے ان پر شربِ خمر کی تہمت لگائی، حالانکہ حضرت ولید کا شربِ خمر سے کوئی تعلق ہی نہیں تھا۔ جہاں تک شربِ خمر کی شہادت کا ذکر کتب حدیث خصوصاً صحیح مسلم میں ہے تو اس پر تبصرہ ہم نے اپنی اسی شرح میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر اعتراضات وجوابات کے سلسلہ میں ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر شراب نوشی کے الزام کی تردید میں لکھا ہے، وہاں ملاحظہ کیجئے۔

(۱۳) ابن ابی العز متشابہات میں تفویض کو متشابہات کے انکار کے مترادف قرار دیتے ہیں۔ (شرح العقيدة الطحاوية، ٢/٧٨٥)

یادرہے کہ جمہور علماء تفویض کو اصل اور بہتر قرار دیتے ہیں۔ عبد اللہ بن وہب کہتے ہیں: ہم امام مالک کے پاس تھے، ایک آدمی آیا اور کہا: اے ابو عبد اللہ! رحمن عرش پر کیسے مستوی ہوا؟ امام مالک نے سر جھکایا، پسینہ پسینہ ہوگئے، پھر سر اٹھایا اور فرمایا: اللہ تعالی نے عرش پر استواء فرمایا جیسے اللہ تعالی نے فرمایا، اور کیسے نہ کہا جائے، کیسے کا سوال ہی نہیں ہو سکتا، تم بدعتی ہو اور اس کے نکالنے کا حکم دیا۔ (فتح الباري ١٣/٣٠٦-٣٠٧)

امام اوزاعی، امام مالک، سفیان ثوری، اور لیث بن سعد سے یہ سوال کیا گیا، سب نے فرمایا: صفات کی احادیث کو جیسے آئی ہیں پڑھتے رہو کیفیت اور حقیقت کا سوال مت کرو۔

أمرُّوها كما جاءت کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ إمرار کے معنی تلاوت کرنا اور ان کے معانی اور حقیقت کو تلاش نہ کرنا ہے۔ ہاں متاخرین نے اللہ تعالی کی ذات کو تشبیہ سے بچانے کے لیے تاویل مدلل قریب کی ہے۔ حافظ ابن حجر نے بھی أمرُّوها كما جاءت کے معنی ان کے معانی اللہ تعالی کے حوالے کرنا فرمایا ہے۔ (فتح الباري ١٣/٣٩٠)

بیہقی نے الاسماء والصفات میں امام مالک سے نقل کیا ہے کہ استواء مجہول نہیں، یعنی کتاب اللہ میں اس کا ہونا اور آنا معلوم ہے، اس کی کیفیت اور حقیقت عقل میں نہیں آسکتی، اس پر ایمان واجب ہے۔

عبد الہادی خرسہ نے "اللہ معنا بعلمہ لا بذاتہ" (ص ۱۳) میں لکھا ہے کہ امام مالک سے والكيف مجهول ثابت نہیں، بلکہ والكيف غير معقول ثابت ہے۔

امام ترمذی نے سفیان ثوری، امام مالک، ابن مبارک، سفیان بن عیینہ، وکیع، اور دیگر ائمہ کا مذہب یہ نقل کیا کہ ان احادیث کے الفاظ پڑھ لئے جائیں، ان پر ایمان لایا جائے، اور ان کی کیفیت اور معانی کی تلاش میں مت پڑو۔

اور امام احمد سے خلال نے سند صحیح کے ساتھ نقل کیا ہے: «نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى». اس عبارت میں، کیفیت اور مطلب یعنی حقیقت دونوں کے ادراک کی نفی ہے۔ (الله معنا بعلمه لا بذاته، ص١١)

(۱۴) سلفی حضرات اور ابن ابی العز نے شیخ محی الدین ابن عربی کو زندیق اور حلولی کہا ہے۔ ابن ابی العز نے کہا: «وهؤلاء ظنوا أن الوجودَ المخلوق هو الوجودُ الخالقُ كابن العربي وأمثاله... ولكن ابن عربي وأمثاله منافقون زنادقة، اتحادية في الدرك الأسفل من النار». (شرح العقيدة الطحاوية

٢/٧٤٣، و٧٤٥)

ابن ابی العز نے وحدۃ الوجود کے قائل ہونے کی وجہ سے ان کو حلولی اور زندیق کہا۔ ہم کہتے ہیں کہ وحدۃ الوجود کی دو تشریح ہیں:

۱- اللہ تعالی کا وجود حقیقی دائمی لازوال ازلی ابدی ہے، موجود حقیقی دائمی صرف اللہ تعالی کی ذات ہے۔ یہی وحدۃ الوجود ہے۔أي الموجود الحقيقي الدائمي هو الله تعالى، كل شيء هالك إلا وجهه. اس کی نظیر یہ ہے کہ آپ دھوپ میں کسی میدان کے اندر کھڑے ہو جائیں اور یہ کہیں اس میدان میں کوئی سایہ نہیں تو آپ سچے ہوں گے، حالانکہ پتھروں کا چھوٹا سا سایہ اس میں ہو گا، لیکن وہ عرفاً کالعدم ہے۔ اسی طرح ازلی ابدی وجود کے مقابلے میں کائنات کا وجود کالعدم ہے۔

۲- دوسری تشریح یہ ہے کہ بعض باکمال صوفیہ پر اللہ تعالی کی تجلی پڑتی ہے تو وہ پورے ماحول میں صرف اللہ تعالی کی تجلی کو دیکھتے ہیں، شجر، حجر، مدر، سب میں ان کو الہی تجلی نظر آتی ہے، اور اس وقت حالات کے تقاضے سے بے نیاز ہو کر ہر محسوس کو اور اپنے آپ کو تجلی حق کا مظہر سمجھتے ہیں۔ بعض حضرات اس کو وحدۃ الشہود بھی کہتے ہیں۔ ہر شے میں حق تعالی کا مشاہدہ کرتے ہیں اس کی نظیر قرآن کریم میں یہ ہے: ﴿ اِذْ قَالَ مُوْسٰى لِاَهْلِهٖۤ اِنِّيْۤ اٰنَسْتُ نَارًا ۭ سَاٰتِيْكُمْ مِّنْهَا بِخَبَرٍ اَوْ اٰتِيْكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُوْنَ ۝ فَلَمَّا جَآءَهَا نُوْدِيَ اَنْۢ بُوْرِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾.(النمل)

وہ وقت بھی قابل ذکر ہے جب حضرت موسی علیہ السلام نے اپنی اہلیہ سے فرمایا: میں نے آگ دیکھی ہے، میں وہاں سے تمہارے پاس کوئی خبر یا آگ کا ایک شعلہ لاؤں گا، تاکہ تم اپنے آپ کو گرم کر لو۔ پھر جب وہاں آئے تو ان کو آواز دی گئی کہ وہ مبارک ہیں جو آگ میں ہیں یعنی فرشتے اور مبارک ہے وہ جو آگ کے پاس ہے یعنی موسی علیہ السلام۔

وقال تعالى: ﴿ فَلَمَّآ اَتٰىهَا نُوْدِيَ يٰمُوْسٰى ۝ اِنِّيْۤ اَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۚ اِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ۝ ﴾.(طه)

ہم کہتے ہیں کہ اس نار کو اللہ تعالی کی ذات مت سمجھو، اللہ تعالی رب العالمین اس سے پاک ہے کہ آگ میں حلول کرے۔ یہ تجلی صفات ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ ستاروں اور جگنوں کی روشنی مسلم ہے، لیکن سورج کی روشنی میں ستاروں اور جگنو کی روشنی غائب ہو جاتی ہے۔ اسی طرح بعض صوفیہ کی نظر میں اللہ تعالی کی تجلی کی روشنی میں دوسری اشیاء کالعدم ہو جاتی ہیں۔

بعض اکابر اولیاء اللہ نے وحدۃ الوجود کی تعبیر کو وحدۃ الشہود میں بدل دیا، جس کا مطلب کائنات کا اللہ تعالی کے وجود اور وحدانیت پر شاہد ہونا ہے۔ یا ایک اللہ کی طرف متوجہ ہونا ہے۔

ففي كل شيء له آية ❁ تدل على أنه واحدُ

مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے شیخ محی الدین ابن عربی کے متعلق اپنے رسالہ ''التنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی'' میں شیخ پر کئے گئے اعتراضات کے جوابات شیخ رحمہ اللہ کے کلام سے دیئے ہیں۔ رسالہ کے آخر میں حضرت تھانوی نے ایک سنہرا کلام تحریر فرمایا: ''میرا مسلک حضرت شیخ قدس سرہ کے بارے میں یہ ہے کہ بنابر شہادتِ جم غفیر اکابر امت کے جس کی حجیت حدیث «أنتم شهداء الله في الأرض» سے ثابت ہے شیخ کی مقبولیت وولایت کا عقیدہ کامل رکھتا ہوں، اور شیخ کے اکثر علوم جو کہ از قبیلِ اسرار ہیں اور میرے فہم سے خارج ہیں عقلاً نہ ان کے اثبات کا حکم دیتا ہوں، بامتثال آیت ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾، اور نہ ان کی نفی کا بامتثال ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ ﴾، اور بلا ضرورتِ شرعیہ ان کی اشاعت اور اشتغال کو مضر سمجھتا ہوں بحکم آیت ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾، اور طبعاً ان کے اقوال کی طرف توجہ کرنے سے قلب میں اطمینان نہیں پاتا ہوں، اس لیے مطابق «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» اس کا استحضار نہیں کرتا۔ اور جن علماء نے حفاظتِ شریعت کے لیے حدودِ شرعیہ کے اندر رہ کر اقوالِ شیخ بلکہ شیخ پر بھی نکیر کی ہے ان کو حسبِ آیت ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ وحديث «إنما الأعمال بالنيات» معذور جانتا ہوں۔ اور اس مجموعی مسلک میں اپنے کو حضرت مجدد الف ثانی کے ساتھ موافق دیکھتا ہوں، جیسا کہ ان کے بعض مکتوبات سے ظاہر ہے، جس کے کچھ جملے اس خاتمہ میں منقول بھی ہوں گے؛ البتہ مجدد صاحب میں یہ امر مزید ہے کہ وہ ان کے اقوال پر کلام بھی کرتے ہیں جو بوجہ ان کے محقق ہونے وصاحبِ کشف ہونے کے ان کا حق ہے، اور ہم یہ منصب نہیں رکھتے۔ (التنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی، ص۱۴۸)

علامہ عبد الوہاب شعرانی نے اپنی اکثر تصانیف میں ابن عربی کی مدح وتعریف لکھی ہے، ان کے ایک رسالہ کا نام «تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر علوم الأولياء» ہے۔ شامی نے باب المرتد، کتاب الجہاد میں مطلب في حال الشخ الأكبر (۴/۲۳۸-۲۴۰) میں شیخ اکبر کی تعریف فرمائی ہے۔ اور علامہ ابن حجر مکی نے فتاوی حدیثیہ (ص ۷۲-۷۴) میں شیخ کا ذکر خیر فرمایا ہے۔

(۱۵) ابن ابی العز کہتے ہیں زندیق کی توبہ قبول نہیں ہوتی اور ابن عربی زندیق تھے۔ وہ لکھتے ہیں:
«والصحيح عدم قبولها». (شرح العقيدة الطحاوية ٧٤٥/٢)

ہم کہتے ہیں زندیق کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں۔ بہتر تعریف یہ ہے: من لا يتدين بدين ويظهر الإسلام ويطعن فيه جس کا کوئی دین نہ ہو، اسلام کو ظاہر کرتا ہو اور اسلام پر اعتراضات کرتا رہتا ہو۔

زندیق کو کیوں زندیق کہتے ہیں؟ بندہ عاجز کے خیال میں زندیق اصل میں زن دیگ ہو گا، جیسے عورت کی دیگ اور ہانڈی کسی ایک سالن کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی، بلکہ اس میں سبزی، دال، مرغی، گوشت، آلو سب کچھ پکتا ہے۔ اسی طرح زندیق بھی کسی ایک دین کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا، بلکہ نصرانیوں کے ساتھ نصرانی، یہویوں کے ساتھ یہودی اور مسلمانوں کے جنازوں میں بھی شرکت نہیں چھوڑتا۔ یا عورت بدمزہ سبزی گوشت مسالہ لگا کر مزیدار بناتی ہے، اسی طرح زندیق بھی باطل کو مزین کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

ابن ہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے: «الزنديق من لا يتدين بدين». (فتح القدير ٩٨/٦. البحر الرائق١٣٦/٥. رد المحتار ٦٩/٤) ابن عبد البر رحمہ اللہ نے التمہید میں زندیق کو منافق کے مترادف قرار دیا ہے کہ عہد نبوت میں جو منافق تھے وہ اس زمانے میں زندیق ہیں۔ (۱۵۴/۱۰) امام نووی نے روضۃ الطالبین میں لکھا ہے: «الزنديق من لا ينتحل دينا». (٣٥٤/٨)

امام مالک اور امام احمد کی ایک روایت میں زندیق کی توبہ قبول نہیں، اس کو قتل کیا جائے گا۔

امام شافعی اور امام احمد کی ایک روایت میں اس کی توبہ قبول ہے۔ شافعیہ کے دوسرے اقوال بھی ہیں۔ احناف کا اصح قول اور مسلک یہ ہے کہ اگر زندیق پکڑنے سے پہلے توبہ کرے تو قبول ہے اور اگر پکڑنے کے بعد توبہ کرے تو چونکہ اس کے قول کا اعتبار نہیں، اس لیے اس کی توبہ قبول نہیں۔ (شامی ۱۹۹/۴)

حنفی چونکہ ابن ابی العز کے نام کا جزو بن گیا ہے، اس لیے ہم نے اس مسئلہ کی تفصیل ذکر کی، تاکہ کوئی نام نہاد حنفی ابن ابی العز کے قول کو احناف کا مسلک نہ سمجھے۔

(۱۶) ابن ابی العز کے نزدیک ایمان لانے سے سابقہ گناہ معاف نہیں ہوتے، بلکہ اس کے لیے نئی توبہ کی ضرورت ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية ٤٥١/٢)

ہم کہتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ: امام ابو حنیفہ، امام مالک، اور امام شافعی کے نزدیک اسلام سے سب سابقہ گناہ معاف ہو جاتے ہیں، ہاں امام احمد کے یہاں اسلام سابقہ گناہوں کو مٹاتا ہے بشرطیکہ اسلام کے بعد اچھے اعمال کرے، اور اگر سابقہ گناہوں کو نہیں چھوڑتا تو نو مسلم کے ذمہ سابقہ گناہ برقرار رہتے ہیں۔

یہاں بھی نام نہاد حنفی ابن ابی العز نے امام احمد کے مسلک کو سینے سے لگایا۔ امام احمد اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں «إذ أسلم العبد فحسن إسلامه». (صحيح البخاري، رقم:٤١) یعنی جب کوئی بندہ اسلام قبول کرے اور اس کا اسلام بہتر ہو جائے تو اللہ تعالی اس کے ہر سابقہ برائی اور گناہ کو مٹاتے ہیں اور اس کے بعد یوں برابری ہو گی کہ ایک نیکی دس کے برابر ہے سات سو تک۔

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ بہتر اسلام کا مطلب یہ ہے کہ شک اور نفاق نہ ہو مخلصانہ

اسلام ہو۔

دوسری دلیل حنابلہ یہ پیش کرتے ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: قال رجل: يا رسول الله، أنؤاخذ بما عملنا في الجاهلية؟ قال: من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية...».(صحيح البخاري، رقم:٦٩٢١) ایک آدمی نے کہا: کیا جاہلیت والے اعمال پر ہماری پکڑ ہوگی؟ فرمایا: جس نے اسلام میں اچھے اعمال کئے اس کی پکڑ جاہلیت والے اعمال پر نہ ہوگی، اور جس نے اسلام میں برائیوں کا ارتکاب کیا اس کی پکڑ سابقہ اور لاحقہ سب گناہوں پر ہوگی۔

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اساءت سے نفاق اور عدم اخلاص مراد ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل یہ ہیں:

﴿ قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ ﴾.(الأنفال:٣٨) آپ کافروں سے کہہ دیں اگر یہ کفر سے باز آجائیں اور مسلمان ہو جائیں تو ان کے سابقہ گناہ معاف ہو جائیں گے۔

وقال تعالى: ﴿ وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَ رُسُلِهٖ وَ لَمْ يُفَرِّقُوْا بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ اُولٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيْهِمْ اُجُوْرَهُمْ ؕ وَ كَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ﴾.(النساء) اور جو لوگ اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان لائے اور رسولوں کو ماننے میں تفریق نہیں کی، ان کو ہم ان کا اجر وثواب دیں گے اور اللہ تعالیٰ ان کے گناہوں کو بخشنے والا اور مہربان ہے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اسلام سابقہ گناہوں کو مٹادیتا ہے۔ (صحيح مسلم، رقم:١٩٢)

جب حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو قتل کیا اور یہ خیال کیا کہ اس نے کلمہ دل سے نہیں پڑھا صرف اپنی جان بچانے کے لیے پڑھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ملامت کیا اور حضرت اسامہ اپنے فعل پر پشیمان ہوئے تو انھوں نے فرمایا: «حتى إني تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم» کاش میں آج سے پہلے مسلمان نہ ہوتا۔ یعنی اگر آج مسلمان ہوتا تو سابقہ لغزشیں اور گناہ جن میں قتل خطا شامل ہے سب مٹ جاتے۔

یاد رہے کہ اسلام ان سابقہ گناہوں کو مٹاتا ہے جو حقوق اللہ کے قبیل سے ہیں اور حقوق العباد کو اسلام مٹاتا ہے یا نہیں؟ بعض محققین کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام حقوق العباد کو نہیں مٹاتا۔ اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حقوق العباد کو بھی مٹاتا ہے، اس لئے اگر کافر حربی کسی کو قتل کرنے کے بعد مسلمان ہو جائے تو اس سے سابقہ حقوق کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ اور نہ اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا۔

امام قرطبی نے المفہم میں یہی لکھا ہے۔(٩٤/٢)

دونوں اقوال میں یوں تطبیق ہو سکتی ہے کہ اگر کسی کا مال چھین لیا اور مسلمان ہوا اور وہ اس کے پاس موجود ہو تو واپس کیا جائے گا، ورنہ نہیں کیا جائے گا۔

حضرت مغیرہ بن شعبہ اپنی قوم کے بعض لوگوں کے ساتھ تھے، حضرت مغیرہ نے ان سے مال چھینا، ان کو قتل کیا اور مسلمان ہوئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آپ کا اسلام قبول ہے، مال نہیں۔

شارحین نے لکھا ہے چونکہ مال کی واپسی فی الحال مشکل تھی، اس لیے اس کو واپس کرنے کا حکم فی الحال آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں فرمایا، یا یہ حربی کا مال تھا جو مال غنیمت کی طرح تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «أما الإسلام فأقبل، وأما المال فلست منه في شيء». (صحيح البخاري، رقم:٢٧٣١)

قسطلانی نے لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مال اس کے ہاتھ میں چھوڑ دیا کہ ممکن ہے کہ وہ لوگ مسلمان ہو جائیں تو ان کا مال ان کو واپس کیا جائے۔ (إرشاد الساري ٤٤٧/٢)

(۱۷) ابن ابی العز نے ابن عربی کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ وہ ولی کو نبی اور رسول پر فضیلت دیتے ہیں۔ اور ابن العربی نے اپنے آپ کو نبی اور رسول پر فضیلت دی ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية ٧٤٣/٢-٧٤٥)

ہم کہتے ہیں کہ ابن عربی یعنی محی الدین ابن العربی الحاتمی الطائی الاندلسی جو ۵۵۸ھ میں دمشق کے اندر پیدا ہوئے، فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم وغیرہ کتابوں کے مصنف ہیں۔ بہت سارے اکابر علماء نے ان کی مدح وستائش کی؛ مجد الدین فیروز آبادی صاحب القاموس، سراج الدین المخزومی، کمال الدین زملکانی، شیخ صلاح الدین صفدی، قطب الدین شیرازی، موئد الدین خجندی، امام فخر الدین رازی، محی الدین نووی، عز الدین بن عبد السلام، سب نے ان کی تعریف کی۔ امام سیوطی نے ان کے دفاع میں «تنبيه الغبي في تبرئة ابن العربي» نامی رسالہ لکھا۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے «التنبيه الطربي في تنزيه ابن العربي» نامی رسالہ لکھا۔

محی الدین ابن العربی فتوحات مکیہ میں لکھتے ہیں: جو حقیقت شریعت کے خلاف ہو وہ زندقہ اور باطل ہے۔ اور جو لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی تک پہنچنے کا شریعت کے علاوہ کوئی اور راستہ ہے تو یہ بالکل جھوٹ ہے۔

عبد الوہاب شعرانی اور مفتی ابو السعود نے فرمایا: شریعت کے خلاف جو باتیں ابن العربی کے کلام میں پائی جاتی ہیں یہ ان پر افترا ہے اور ان کی کتابوں میں داخل کی گئی ہیں۔ مولانا محمد سلمان نے مرام الکلام کے مقدمہ میں ص ۱۳ سے ص ۲۷ تک اس کی تفصیل اور حوالے لکھے ہیں۔

ابن العربی نے فتوحات میں خود ولایت کو نبوت سے فروتر لکھا ہے، تو وہ کیسے ولی کو نبی پر ترجیح دے سکتے ہیں۔ انھوں نے شعر لکھا ہے:

بين الولاية والرسالة برزخٌ ۞ فيه النبوة حكمها لا يجهل

نبوت رسالت اور ولایت کے درمیان برزخ ہے۔ یعنی پہلے رسالت کا درجہ، پھر نبوت کا، اور پھر ولایت کا درجہ ہے۔

اور علامہ ابن تیمیہ نے درء تعارض العقل والنقل (۱۰/۲۰۴) اور جامع الرسائل (۱/۲۰۹) میں اور ان کی اتباع میں ابن ابی العز نے جو شعر ابن العربی کی طرف منسوب کیا ہے، اس کا اَتا پتا بھی ابن العربی کی کتابوں میں نہیں ہے۔ شعر یہ ہے:

مقام النبوة في برزخ ۞ فويق الرسول ودون الولي

یعنی نبوت ولایت سے نیچے اور رسالت سے اوپر ہے۔

یہ شعر ان کی تصنیفات میں موجود نہیں۔ اور اس کا مضمون بھی غلط ہے، نبوت رسالت سے اوپر نہیں ہے، بلکہ رسالت کا درجہ اونچا ہے۔ شیخ شعیب ارناؤوط اور شیخ عبد المحسن ترکی نے عقیدہ طحاویہ کی شرح کی تعلیقات میں یہی لکھا ہے، ہاں لطائف الاسرار (۳۵) میں ابن العربی کی طرف منسوب یہ شعر موجود ہے:

سماء النبوة في برزخ ۞ دوين الولي وفوق الرسول

لیکن شعر کی ساخت سے پتا چلتا ہے کہ دوسرے مصرعہ میں معاندین نے ظالمانہ تصرف کیا ہے۔ اصل میں دوسرا مصرعہ یوں ہے دوين الرسول وفوق الولي. یعنی نبوت کا درجہ رسالت سے کم اور ولایت سے اوپر ہے اور یہ مضمون ماقبل شعر «بين الولاية والرسالة برزخ» الخ کے ساتھ موافق ہے اور یہ ابن العربی کی شان کے مناسب ہے۔

ابن ابی العز نے علامہ ابن تیمیہ کی پیروی میں ابن العربی کی تکفیر کی ہے کہ انہوں نے خاتم الاولیاء کو خاتم الانبیاء علیہ السلام پر فوقیت اور فضیلت دی ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٧٤٤)

ابن ابی العز مزید لکھتے ہیں کہ ابن العربی نے کہا کہ خاتم الاولیاء دیوار میں دو اینٹیں: سونے کی اینٹ اور چاندی کی اینٹ دیکھتے ہیں۔ خاتم الاولیاء کو سونے کی اینٹ اور خاتم الانبیاء کو چاندی کی اینٹ کہا۔

شیخ شعیب ارنووط اور شیخ عبد المحسن ترکی نے یہاں ابن العربی کی عبارت نقل کی ہے۔ ہمارے خیال میں ابن العربی کے کلام کی تشریح یہ ہے کہ خاتم الاولیاء چاندی کی خشت کو دیکھتے ہیں اور چاندی کی خشت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تابعداری میں احکام شرعیہ اور ان پر عمل ہے، تو ابن العربی رسول اللہ صلی اللہ کی اتباع کو قابل فخر اور چاندی کی اینٹ سمجھتے ہیں، وہ خاتم الانبیاء علیہ السلام پر تفوق کے مدعی نہیں۔

پھر ابن العربی کے اس قول کا مطلب کہ خاتم الاولیاء یعنی ولی کامل سونے کی خشت کو دیکھتے ہیں یہ ہے کہ جو نور اور قلبی کیفیات اور حقیقت کاملہ اور یقین اور احوال حسنہ جمیلہ اور سکون قلبی ولی کامل کو حاصل ہیں

وہ سونے کی خشت کی طرح ہیں، اس لیے کہ یہ کیفیات اور اعمال باطنیہ مقصود ہیں اور اعمال ظاہریہ سے بہتر ہیں، اور یہ اپنی محنت اور اللہ تعالی کی توفیق سے ملتی ہیں۔ حدیث میں آیا ہے کہ جسم میں ایک ٹکڑا ہے جب اس کی اصلاح ہو جائے تو پورے جسم کی اصلاح ہو جاتی ہے اور جب وہ بگڑ تا ہے تو پورا جسم بگڑ تا ہے، وہ قلب ہے۔ (صحيح البخاري، رقم:٥٢)

اور یہ کیفیت فائقہ اتباع رسول کی برکت سے حاصل ہوتی ہے فصوص الحکم کی عبارت ملاحظہ کیجئے اور اس کو ہماری تشریح پر منطبق کیجئے۔ فصوص الحکم میں ہے: «والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر، وهو موضع اللبنة الفضة، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة متبع به». كذا في تعليق شرح العقيدة الطحاوية، ص٧٤٤. یعنی دو خشت دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ولی کامل شریعت کے ظاہری احکام میں خاتم الرسل کی شریعت کا تابع ہوتا ہے۔ اور یہ چاندی کی اینٹ ہے اور انہی احکام کا نور اور کیفیات قلبیہ اللہ تعالی کی توفیق اور الہام سے لیتا ہے، یہ سونے کی اینٹ ہے۔ احکام شرعیہ چاندی کی طرح ہیں، اور اصلاح شدہ دل جو اسرار اور کیفیات سے مزین ہونے کی طرح ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

یہ عقیدہ کہ امامت اور ولایت نبوت سے بلند وبالا ہے روافض کی کتابوں میں ہے۔ علامہ باقر مجلسی حیات القلوب میں لکھتے ہیں: "مرتبہ امامت بالاتر از مرتبہ پیغمبری است"۔ (حیات القلوب ۳/۱۰) محی الدین ابن عربی کا یہ عقیدہ نہیں۔

(۱۸) ابن ابی العز نے علامہ ابن تیمیہ کی اتباع میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قبر کے پاس تلاوتِ قرآن مکروہ ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية لابن العز ٦٧٥/٢. اقتضاء الصراط المستقيم ٢٦٤/٢. مجموع الفتاوى ٣١٧/٢٤)

جبکہ متقدمین احناف کی کتابوں میں قبر کے پاس تلاوتِ قرآن کے جواز یا عدمِ جواز کے متعلق کوئی صراحت نہیں ملتی، اور متاخرین احناف کا مفتی بہ مسلک بلا کراہت جواز کا ہے؛ چنانچہ علامہ کاسانی، قاضی خان، ابن ہمام، ابن نجیم، شرنبلالی، طحطاوی، محمد بن ابی بکر امام زادہ، حصکفی، شامی بلا کراہت جائز لکھا ہے، اور ملا علی قاری نے اس کی ترغیب بھی دی ہے۔

علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: «وعليه عمل المسلمين من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلي يومنا ها من زيارة القبور وقراءة القرآن عليها». (بدائع الصنائع ٢١٢/٢)

قاضی خان لکھتے ہیں: «وإن قرأ عند القبور إن نوى بذلك أن يؤانسهم صوت القرآن، فإنه يقرأ، فإن لم يقصد ذلك فالله تعالى يسمع قراءة القرآن حيث كانت». (فتاوى قاضي خان على هامش

الهندية ٤٢٢/٣، ونقل عنه ابن نجيم في البحر الرائق ٢٣٥/٨)

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں: «واختلف في إجلاس القارئين ليقرءوا عند القبر، والمختار عدم الكراهة». (فتح القدير ١٤٢/٢)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں: «ولا بأس بقراءة القرآن عند القبور وربما تكون أفضل من غيره ويجوز أن يخفف الله عن أهل القبور شيئا من عذاب القبر أو يقطعه عند دعاء القارئ وتلاوته». (البحر الرائق ٢١٠/٢)

علامہ شرنبلالی لکھتے ہیں: «ولا يكره الجلوس للقراءة على القبر في المختار». (نور الإيضاح، فصل في زيارة القبور)

علامہ طحطاوی فرماتے ہیں: «ويستحب أن يقرأ على القبر بعد الدفن أول سورة البقرة وخاتمتها». (حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص٣٤١)

محمد بن ابی بکر امام زادہ سمرقندی لکھتے ہیں: «وتستحب قراءة فاتحة الكتاب عند رأس الميت، وقراءة فاتحة البقرة عند رجليه». (شرعة الإسلام، ص٢٩٩)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں: «لا يكره الدفن ليلا ولا إجلاس القارئين عند القبر، وهو المختار». (الدر المختار مع رد المحتار ٢٤٥/٢)

علامہ شامی نے فتاوی ولوالجیہ سے نقل کیا ہے: «ولو زار قبر صديق أو قريب له وقرأ عنده شيئا من القرآن فهو حسن». (رد المحتار ٥٧/٦)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: «فينبغي أن يزورهم ويتبرك بهم ويسلّم عليهم، ويكثر قراءة القرآن حولهم... ويقرأ من القرآن ما تيسر له من الفاتحة وأول البقرة إلى المفلحون، وآية الكرسي، وآمن الرسول، وسورة يس، وتبارك الملك، وسورة التكاثر، والإخلاص، اثنتي عشرة مرة، أو إحدى عشرة، أو سبعا، أو ثلاثا، ثم يقول: «اللهم أوصل ثواب ما قرأنا إلى فلان أو إليهم». (مناسك الملا علي القاري، ص٧٠٧، ط: مؤسسة الريان)

(۱۹) ابن ابی العز اور ان کے بعض متبعین کا اہل تفویض کو گمراہ کہنا:

ابن ابی العز نے شرح عقیدہ طحاویہ میں اور ان کی تابعداری میں بعض احباب نے اہل تفویض کو گمراہ فرقوں میں محسوب کیا ہے اور یہ لکھا ہے کہ اہل تفویض - نعوذ باللہ - انبیاء علیہم السلام اور ان کے تابعداروں کو آیات الصفات سے جاہل اور ضال سمجھتے ہیں، اور اہل تفویض کے نزدیک آیات الصفات کو نہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سمجھتے ہیں اور نہ جبریل امین اور نہ دوسرے انبیاء اس کی حقیقت کا ادراک رکھتے ہیں، اور اہل تفویض

کی یہ غلطی ہے کہ وہ اس مسلک کو سلف صالحین کا مسلک قرار دیتے ہیں۔

پھر لکھا ہے کہ شاید ان کی مراد سلف سے فرعون اور اس کے تابعدار ہیں، جن کے بارے میں ﴿فَجَعَلْنٰهُمْ سَلَفًا وَّ مَثَلًا لِّلْاٰخِرِيْنَ﴾. (الزخرف) (ان کو ہم نے بعد والوں کے لیے گزری ہوئی عبرتناک مثال بنادیا) آیا ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ۸۰۲/۲. تلخيص شرح العقيدة الطحاوية للبدخشاني، ص۲٤۰)

ابن ابی العز اور سلفیوں سے متاثر ان حضرات کی بات درست نہیں ہے؛ اس لیے کہ آیات قرآنیہ کی تین قسمیں ہیں:

۱ - مطلوب الایمان والعلم والعمل، جیسے: صلاۃ، صوم اور حج وغیرہ۔

۲ - جو صرف مطلوب الایمان والعلم ہوں، جیسے: قیامت، حشر ونشر، پل صراط، میزان اور فرشتے وغیرہ۔

۳- جو صرف مطلوب الایمان ہوں، جیسے: متشابہات۔ ان کی تاویلات وتشریحات ظن یا احتمال کے درجے میں ہیں، ان پر ایمان رکھنا اور ان کو حق سمجھ کر ان کی حقیقت اللہ تعالی کے حوالے کرنا موجبِ ثواب ہے۔

ابن ابی العز کے نام ونسب، ان کے خاندانی حالات، ان کے حنفی ہونے نہ ہونے کی تفصیل اور ان کی شرح پر کلام ہمای کتاب "بدر اللیالی شرح بدء الامالی" میں جلد ۱، صفحہ ۵۳ سے ۷۹ پر ملاحظہ فرمائیں۔

شیخ ابن ابی العز اور ان کے متبعین کے کلام پر چند ملاحظات:

۱ - اگر بقول آپ کے انبیاء علیہم السلام اور سلف صالحین متشابہات کا علم رکھتے تھے؛ کیونکہ وہ قرآن وحدیث کے عالم تھے، جاہل نہیں تھے، تو سورتوں کی ابتداء میں جو حروف مقطعات آئے ہیں بقول آپ کے ان کا علم بھی رسول اللہ اور سلف کو ہونا چاہئے؛ حالانکہ ان کو مقطعات یعنی متشابہات کا علم نہیں، نہ ان کے لغوی معانی معلوم ہیں اور نہ ہی مراد معلوم ہے۔

۲ - بعض مخصوص چیزوں کے معلوم نہ ہونے سے کسی شخصیت کو جاہل نہیں کہا جاسکتا۔ انبیاء علیہم السلام کو بے شمار مغیبات کے علم نہ ہونے سے کیا وہ جاہل کہلائیں گے! بلکہ وہ مخلوقات میں سے سب سے اعلم ہیں، بلکہ بعض اشیاء کا علم نہ ہونا انسان کے لیے کمال ہے۔ گندی نالی کے چوہے کو گندی نالی کے ذائقے کا جو علم ہے ہم سب کو اس کا علم نہ ہونا اچھا اور بہتر ہے۔

۳- جب آپ صفاتِ متشابہات کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور حقیقی معنی لیتے ہیں اور کیفیت کو مجہول کہتے ہیں تو بقول آپ کے پھر بھی آپ نے سلف کو جاہل کہا۔ کیفیت کے مجہول ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ

متشابہات کی سب کیفیات مجہول ہیں۔یعنی ایک شے کی حقیقت معلوم ہے اور باقی سب کیفات اور ہیئات نامعلوم ہیں۔بقول آپ کے ایک شے معلوم ہے اور بہت ساری نامعلوم ہیں۔

امام رازی متشابہات کے بارے میں کہتے ہیں: «إن هذا علم مستور، وسر محجوب، استأثر الله تبارك وتعالى به». (تفسير كبير، البقرة:١)

اس چھپے ہوئے اور زیر پردہ راز کے علم کو اللہ تعالی نے اپنے لیے خاص کر دیا ہے۔

ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «لكل كتاب سر وسر القرآن أوائل السور». (روح المعاني، الشعراء:١)

۲۹ سورتوں کی ابتداء میں یہ حروف مقطعات آئے ہیں، ان میں سے بعض احادی ہیں، جیسے: ص ق، اور بعض ثنائی ہیں، جیسے: حم، اور بعض ثلاثی ہیں، جیسے: الـم، اور بعض رباعی ہیں، جیسے: الـمر، اور بعض خماسی ہیں، جیسے: كهيعص.

علامہ قرطبی اور ابن کثیر نے خلفاء اربعہ اور دوسرے صحابہ سے نقل کیا ہے کہ ان کے معانی معلوم نہیں۔ پھر کیا ان کے بارے میں سلفی حضرات کہیں گے: معاذ اللہ ان کے معانی ان جبالِ علم کو کیسے معلوم نہیں؟!

اور ان متشابہات کے جو معانی مفسرین لکھتے ہیں وہ اشارات اور احتمالات کے درجہ میں تاویل ہے۔ اور اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ قرآن کریم نے تو ان کی تاویل کی مذمت کی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم نے گمراہانہ عقیدہ کو ثابت کرنے کے لیے تاویل زائغ کی مذمت کی ہے آیت کریمہ یوں ہے: ﴿فَأَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَآءَ تَأْوِيْلِهٖ﴾. (آل عمران:٧) زائغین گمراہی کی تلاش میں متشابہات کے معانی کے درپے ہیں اور ان معانی کو یقینی بتلاتے ہیں؛ جبکہ متاخرین اشاعرہ وماتریدیہ گمراہی سے بچانے کے لیے تاویل احتمالی کرتے ہیں۔ وأين هذا من ذلك.

صفات متشابہات کے علاوہ اور بھی بعض چیزیں ہیں جن کو اللہ تعالی نے مخفی رکھا ہے جیسے: لیلۃ القدر، اللہ تعالی کے اسماء میں اسم اعظم، اور جمعہ میں ساعۃ الاجابت وغیرہ، ان کے مخفی ہونے سے انبیاء وسلف صالحین کا جاہل ہونا لازم نہیں آتا؛ بلکہ وہ اعلم اور اتقی تھے۔

۴- تفویض کرنے والوں میں سے چند کے نام یہ ہیں: امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، لیث بن سعد، عبد اللہ بن مبارک، وکیع بن الجراح، یحیی بن معین، ابو الحسن اشعری، ابو منصور ماتریدی، امام ترمذی، ابن خزیمہ، ابن حبان، امام بیہقی، ابن عبد البر مالکی، خطیب بغدادی،

ابو حامد الغزالی، ابن عساکر، ابن حجر، ابن الجوزی، امام رازی، امام قرطبی، امام نووی، امام ذہبی وغیرہم رحمہم اللہ تعالی۔

شیخ سیف بن علی العصری نے «القول التمام بإثبات التفويض مذهبا للسلف الكرام» میں ۱۱۱ جلیل القدر علمائے کرام کے نام اور تفویض سے متعلق ان کی عبارات کو نقل فرمایا ہے۔کیا یہ حضرات سلفیوں اور ان کے ہم نواؤں کے نزدیک فرعونیوں کی عبرت ناک سزا کے مستحق ہیں؟!!

ہم دوسری جگہ تفویض کے معنی لکھ چکے ہیں اور اب دوبارہ لکھتے ہیں: « التفويض إثبات ما جاء به الشرع ثم رد معاني الصفات الموهمة للتشبيه إلى الله تعالى». كذا في تقريظ القول التمام لسليمان غاوجي.

ہم یہاں چند عبارتیں نقل کرتے ہیں تاکہ ناظرین سمجھ لیں کہ سلف باوجود عالم ہونے کے ان صفات میں تفویض کرتے تھے۔

سفیان ابن عیینہ سے مروی ہے: « ما وصف الله به نفسه فتفسيره قراءته، ليس لأحد أن يفسره إلا الله تعالى ورسله صلوات الله عليهم». (الدر المنثور ٤٧٤/٣)

امام احمد فرماتے ہیں: «سئل الإمام أحمد عن أحاديث الصفات فقال: نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى». (رواه الخلال بسند صحيح. وانظر: العرش للذهبي، المبحث الثاني: مسائل الحد والمماسة. وذم التأويل لابن قدامة، ص٢٢)

امام ترمذی لکھتے ہیں: « والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وابن المبارك، وابن عيينة، ووكيع وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء، ثم قالوا: تروى هذه الأحاديث ونؤمن بها، ولا يقال: كيف؟ وهذا الذي اختاره أهل الحديث أن يرووا هذه الأشياء كما جاءت ويؤمن بها ولا تفسر ولا تتوهم ولا يقال: كيف». (سنن الترمذي، باب ما جاء في خلود أهل الجنة وأهل النار)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: « قال أهل العلم من أهل السنة والجماعة نؤمن بهذه الأحاديث ولا نتوهم فيها تشبيها ولا نقول كيف هكذا روي عن مالك وابن عيينة وابن المبارك وغيرهم». (فتح الباري ٢٨٠/٣)

امام ذہبی لکھتے ہیں: «وتفويض معناه إلى قائله الصادق المعصوم». (سير أعلام النبلاء ١٠٥/٨)

ان صریح حوالوں سے معلوم ہوا کہ تفویض اکابر سلف کا مسلک ہے۔

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

هٰذَا[١] ذِكْرُ بَيَانِ اعْتِقَادِ[٢] أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، عَلَى مَذْهَبِ فُقَهَاءِ[٣] الْمِلَّةِ: أَبِي حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ بْنِ ثَابِتٍ الْكُوْفِيِّ، وَأَبِي يُوْسُفَ يَعْقُوْبَ بْنِ إِبْرَاهِيْمَ الْأَنْصَارِيِّ، وَأَبِي عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِيِّ -رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِيْنَ[٤]- وَمَا يَعْتَقِدُوْنَ مِنْ[٥] أُصُوْلِ الدِّيْنِ، وَيَدِيْنُوْنَ بِهِ لِرَبِّ[٦] الْعَالَمِيْنَ.[٧]

ترجمہ: یہ (معہود فی الذہن وراسخ فی القلب) اہل السنۃ والجماعۃ کے اس عقیدے کی تفصیل کا ذکر ہے جو ملت اسلامیہ کے فقہاء (ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کوفی، ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم انصاری اور ابو عبد اللہ محمد بن حسن شیبانی رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مذہب کے مطابق ہے، اصولِ دین (عقائد) میں جن کا یہ حضرات عقیدہ رکھتے ہیں اور رب العالمین کے لیے جسے وہ اپنا دین بنائے ہوئے ہیں۔

---

(١) مصنف کی اصل عبارت یہاں سے شروع ہوتی ہے، جیسا کہ مخطوط نمبر (۳، ۵، ۱۱، ۱۷، ۲۱، ۲۳، و۲۵) میں بسم اللہ کے بعد «هذا ذكر بيان...» سے کتاب شروع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مخطوط ۱۲ و۲۸ میں جسے الحسن بن سلیمان نے اپنی سند کے ساتھ امام طحاوی سے روایت کیا ہے، اس میں بھی «هذا ذكر بيان...» سے کتاب شروع ہو جاتی ہے۔ اس عبارت سے پہلے مختلف مخطوطات و مطبوعات میں حمد وصلاۃ اور امام طحاوی کے القاب واوصاف سے متعلق مختصر و مفصل مختلف عبارات ملتی ہیں جو ان مخطوطات کے کاتبین یا مطبوعات کے مصنفین کی طرف سے اضافہ ہے۔

اور مخطوط نمبر (۱۴) میں ابتدائے کتاب کی عبارت اس طرح شروع ہوتی ہے: «قال أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي رحمه الله: قد تفحصت عن مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي رحمه الله، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الإنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنهم أجمعين وما يعتقدون من أصول الدين ويدينون به رب العالمين فوجدتهم يقولون في توحيد الله...». یہ عبارت دیگر مخطوطات کی عبارت سے مختلف ہے؛ لیکن معنی تقریباً یکساں ہے۔

اور مخطوط نمبر (۸) میں «هذا» کے بعد «كتاب فيه» کا اضافہ ہے۔

(٢) قوله «اعتقاد» سقط من ٤، ٣٦. وسقط من ٩، ١٢ «اعتقاد أهل». وفي ٢٤ «عقيدة». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٣) قوله «فقهاء الملة» سقط من ٣٤. و في ٤ «فقيه الملة». والمثبت من بقية النسخ. ولا يتغير المعنى.

(٤) في ٦، ١٢، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٣٣، ٣٥ «رحمة الله تعالى عليهم أجمعين»، أو معناه. وسقط من ٢، ٢١، ٢٥. والمثبت من بقية النسخ. والترضي والترحم كلاهما جائزان للعلماء من بعد الصحابة، والأفضل الترحم. (رد المحتار ٦/٧٥٤)

(٥) في ٨، ١٢، ٢٨ «في». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٦) في ٣، ٦، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢ «رب». والمثبت من بقية النسخ. وهو الأصح وموافق باللغة.

(٧) سقط من ١٦ من قوله «هذا ذكر» إلى قوله «الرب العالمين». والمثبت من بقية النسخ.

بعض نسخوں میں امام طحاوی رحمہ اللہ کے نام کے ساتھ "الشیخ الإمام الفقیہ علم الأنام حجۃ الإسلام" اور بعض دوسرے القاب بھی ہیں، جو آپ کے کسی شاگرد یا بعض دوسرے لوگوں کی طرف سے اضافہ ہے؛ اس لیے کہ کوئی بھی مصنف اپنے نام کے ساتھ اس طرح کے القاب نہیں لکھتا۔ اور تحدیث بالنعمۃ کے طور پر لکھنے کی تاویل ضعیف معلوم ہوتی ہے۔

اور بعض نسخوں میں «هذا ما رواه الإمام أبو جعفر الطحاوي» کے الفاظ ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی بعد کے لوگوں کا اضافہ ہے، امام طحاوی رحمہ اللہ کی تحریر نہیں۔

«هذا» یعنی الراسخ فی القلب والمعہود فی الذہن۔ اس لیے یہ اشکال وارد نہیں ہوتا کہ ما قبل میں کوئی مکتوب نہیں پھر اس کی طرف اشارہ کیسے ہوا؟ ہاں اگر کلام الحاقی ہو تو پھر مذکور کی طرف اشارہ صحیح ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر کلام ابتدائی ہو تو معلوم فی الذہن کی طرف اشارہ ہے اور اگر الحاقی ہو تو موجود فی الخارج کی طرف اشارہ ہے۔

اور مخطوط نمبر (۸) میں «هذا» کے بعد «كتاب فيه» کا اضافہ ہے۔ اس صورت میں عہد خارجی یا عہد ذہنی کی ضرورت نہیں۔

عقیدہ کی تعریف:

العقيدة: حكم الذهن الجازم الذي لا يقبل الشك، ويُقصَد به الاعتقادُ دون العمل.

کسی بات کا ایسا پختہ یقین واعتقاد جس میں شک کی گنجائش نہ ہو اور اس کا عمل سے تعلق نہ ہو، جیسے: اللہ تعالی کا وجود اور اس کے رسولوں کی بعثت کا عقیدہ۔

عقیدہ کو عقیدہ اس لیے کہتے ہیں کہ عَقَدَ کے معنی ہیں گرہ لگانا؛ چونکہ نفس معقود علیہ کے ساتھ اس طرح بندھا ہوتا ہے کہ اس میں کسی قسم کے خلل واحتمال اور شک وشبہے کی گنجائش نہیں ہوتی۔

اکمل الدین بابرتی لکھتے ہیں: «والعقيدة: فعيلة، بمعنى مفعول أي المعقود، التي عقد عليها القلب وعزم بالقصد البليغ، يقال: اعتقد فلان كذا إذا ارتبط عليها القلب وعزم عزيمة محكمة. وإنما سمي علم أصول الدين «عقيدة» لتعلقه بعقد القلب دون العمل بالجوارح». (شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، لأكمل الدين محمد بن محمد البابرتي (م:۷۸٦هـ)، ص۲۳)

اس علم کو علم اصول الدین اور علم التوحید والصفات بھی کہتے ہیں اور علم الکلام کے نام سے بھی مشہور ہے۔ علم کلام کہنے کی وجوہات میں بعض یہ ہیں:

۱- عنوان مباحثه كان «الكلام في كذا وكذا». یعنی اس کے مباحث بیان کرنے کے وقت الكلام في كذا وكذا کہا جاتا تھا۔

٢- اللہ تعالیٰ کے کلام کا مسئلہ کہ حادث ہے یا قدیم ہے، اس علم کا بڑا مسئلہ تھا۔
٣- یہ علم بحث ومباحثہ اور مباحث کلامیہ میں کلام کی قوت بخشتا ہے۔
٤- اس علم میں کلام کرنا مناسب ہے۔
٥- اس علم میں مخالفین کے ساتھ بکثرت کلام ہوتا ہے۔
٦- یہ علم چونکہ دلائل عقلیہ اور نقلیہ پر مشتمل ہے؛ اس لیے دلوں میں خوب تاثیر کرتا ہے اور کَلِم زخمی کرنے اور تاثیر کرنے کو کہتے۔

أهل کے معنی: کسی چیز سے وابستہ لوگ۔ أهل الشيء: ملازمہ۔

اہل اور آل میں فرق:

(١) ''آل'' اشراف کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، جیسے آل النبيﷺ، یا آل أبي بکر رضی اللہ عنہ.

''أہل'' اشراف وغیر اشراف دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے، جیسے: أهل النبيﷺ، وأهل الحجام.

(٢) ''آل'' عقلاء کی طرف مضاف ہوتا ہے جیسے آل النبيﷺ، آل زيد.

اور ''أہل'' غیر عقلا کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے، جیسے: أهل الكبائر، وأهل المسجد والمدرسة.

(٣) ''آل'' میں مضاف الیہ اولیٰ بالحکم ہوتا ہے، مثلاً: ﴿اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ ۝٤٦﴾. (غافر) أي: الفرعون بالأولى.

''أہل'' میں مضاف الیہ کا اولیٰ بالحکم ہونا ضروری نہیں ہے، جیسے: جاء أهل فلان.

آل کا استعمال تین طریقوں پر ہوتا ہے:

(١) ''آل'' بمعنی ازواج، جیسے: قالت عائشة رضي الله عنها: «ما شبع آل محمّد من خبز برٍّ مأدومٍ ثلاثةَ أيامٍ حتى لحِق بالله». (صحيح البخاري، رقم: ٥٤٢٣)

ایک دوسری روایت میں ہے: «ما أمسى عند آل محمّد صاعُ برٍّ ولا صاع حَبٍّ وإنّ عنده تسع نسوة». (صحيح البخاري، رقم:٢٠٦٩)

ایک اور روایت میں ہے: «اللهم اجعل رزق آل محمّد قُوتًا». (صحيح مسلم، رقم:١٠٥٥)

ایک روایت میں ہے: «اصنعوا لآل جعفر طعاما؛ فإنه قد أتاهم أمرٌ شغلهم». (سنن أبي داود، رقم:٣١٣٢)

ایک روایت میں ہے: «قال أبو بكر: وشُغِلتُ بأمر المسلمين فسيأكل آلُ أبي بكر من هذا

المال...». (صحيح البخاري، رقم:٢٠٧٠)

ان پانچوں روایات میں آل سے مراد ازواج مطہرات یا فیملی ہے۔

(۲) ''آل'' بمعنی اقارب، جیسے: « أما علمت أن الصدقة لا تحلّ لآل محمّد».(مسند أحمد، رقم:٧٧٥٨) أي: أقاربه من بني هاشم.

(۳) ''آل'' بمعنی تابعدار، جیسے: «آل محمّد كلّ تقيّ».(المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٣٣٥٦، وفي إسناده نوح بن أبي مريم، وهو متكلّم فيه)

وقال تعالى: ﴿ اَدْخِلُوْۤا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾.(غافر)

وقال الشاعر:

آلُ النبيِّ هُمُ أتباعُ مِلّتِهِ ۞ مِنَ الأعاجمِ والسُّودانِ والعَربِ
لو لم يكن آلُه إلا أقاربَهَ ۞ صَلّى المُصَلّي على الطاغي أبي لَهَبِ

(مجموعة الفوائد البهية، ص٢٩، معجم المناهي اللفظية، ص٣١، وفي بعض الكتب «إلا قرابته»)

وقال عبد المطلب:

وانصرْ على آلِ الصَّلِيبِ ۞ وعابِدِيه الْيومَ آلَكَ

(سمط النجوم العوالي، ص١١١).

والمراد بآل الصليب: أتباعه.

لفظ أهل کے تین معانی:

۱- اَہل یا اَہل البیت کے ایک معنی زوجہ (بیوی) ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿ قَالُوْۤا اَتَعْجَبِيْنَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ رَحْمَتُ اللّٰهِ وَبَرَكٰتُهٗ عَلَيْكُمْ اَهْلَ الْبَيْتِ ؕ اِنَّهٗ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ ﴾. (هود) **وہ بولے کیا تو تعجب کرتی ہے اللہ کے حکم سے! اللہ کی رحمت ہے اور برکتیں تم پر اے گھر والو! بیشک وہ ہر تعریف کا مستحق، بڑی شان والا ہے۔**

نیز حضرت موسی علیہ السلام نے اپنی بیوی سے خطاب فرمایا: ﴿ قَالَ لِاَهْلِهِ امْكُثُوْۤا اِنِّيْۤ اٰنَسْتُ نَارًا ﴾. (القصص:٢٩) **حضرت موسی علیہ السلام نے اپنے گھر والوں (یعنی بیوی) سے کہا: ٹھہرو، میں نے ایک آگ دیکھی ہے۔**

ایک حدیث میں آیا ہے: «نساؤُه من أهلِ بيتِه».(صحيح مسلم، رقم:٢٤٢٨).

آپ کی ازواج مطہرات آپ کی اہل بیت ہیں۔

۲- اہل اور اہل بیت فیملی اور اقارب کے معنی میں بھی آتا ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم ایک صبح کو نکلے آپ نے وہ کمبل اوڑھ رکھی تھی جس کے کناروں پر اونٹ کے کجاووں کی تصویر بنی تھی۔ حضرت حسن آئے پھر حضرت حسین آئے پھر حضرت فاطمہ آئیں پھر حضرت علی آئے ان سب پر آپ نے کمبل ڈالی اور یہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی: ﴿ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا﴾. (صحيح مسلم، رقم: ٢٤٢٤)

آیت کریمہ میں اہل بیت سے مراد ازواج واقارب ہیں؛ کیونکہ اس سے پہلے ازواج مطہرات کا ذکر ہے۔ یعنی جس طرح سے ازواج مطہرات اہل بیت ہیں اسی طرح بیٹی نواسے چچازاد بھائی جو داماد تھے وہ بھی اہل بیت میں شامل ہیں۔

دوسری حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا اس میں فرمایا کہ میں تم میں دو قیمتی چیزیں چھوڑ تاہوں، ایک اللہ تعالی کی کتاب ہے جس میں ہدایت اور نور ہے، پس اس کو مضبوطی سے پکڑو۔ پھر فرمایا: میرے اہل بیت۔ (تین مرتبہ فرمایا۔) میں تم کو اہل بیت کے بارے میں اللہ تعالی کا خوف یاد دلاتاہوں۔ تو حصین نے زید بن ارقم سے کہا: او زید! کیا ازواج مطہرات اہل بیت نہیں ہیں؟ تو حضرت زید بن ارقم نے فرمایا: نساؤه من أهل بيته، ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده. ازواج مطہرات اہل بیت ہیں، لیکن وہ بھی اہل بیت ہیں جو زکاۃ سے محروم ہیں۔ یعنی آل علی، آل عقیل، آل جعفر، آل عباس۔ (صحيح مسلم، رقم: ٢٤٠٨)

﴿ فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا ﴾. (النساء: ٣٥) میں اہل سے مراد فیملی ہے۔

﴿ وَاجْعَلْ لِّيْ وَزِيْرًا مِّنْ اَهْلِيْ ﴾. (طه) میں بھی اہل سے مراد فیملی ہے۔ یعنی بھائی ہیں۔

٣- اہل کے ایک معنی تابعدار بھی ہیں۔ اہل مذہب کے تابعداروں کو کہتے ہیں؛ ﴿ قَالَ يٰنُوْحُ اِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ ۚ اِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ﴾. (هود: ٤٦)

یہ آپ کے اہل یعنی تابعدار نہیں ہیں۔ یا قرآن کریم میں ﴿ يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ ﴾ بار بار آتا ہے۔ اس کے معنی کتاب کے تابعدار یعنی تابعداری کے مدعی ہیں۔

آل اور اہل کی تحقیق پر حضرت مولانا محمد موسی خان روحانی بازیؒ نے مستقل رسالہ بنام «الطائف البال في الفروق بين الأهل والآل» تحریر فرمایا ہے، دیوانگانِ تحقیق اس کی طرف مراجعت کریں۔

اہل السنۃ والجماعۃ کی وجہ تسمیہ:

اہل سنت کو "اہل السنۃ والجماعۃ" اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر چلتے ہیں اور جماعتِ صحابہ و تابعین کی اتباع کرتے ہیں۔ پہلی صدی ہجری کے آخر، یا دوسری صدی ہجری میں

اہل بدعت سے امتیاز کی خاطر اہل حق کے لیے "اہل السنۃ" کے لفظ کا استعمال شروع ہوا، اور پھر بعد میں اس کے ساتھ "الجماعۃ" کا اضافہ کیا گیا۔ ابن سیرین (م:۱۱۰ھ) فرماتے ہیں: «لم يكونوا يَسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سموا لنا رجالكم، فيُنظَر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، ويُنظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم».(مقدمة الإمام مسلم، باب في أن الإسناد من الدين)

ایوب سختیانی (م:۱۳۱) نے عمارہ بن زاذان سے فرمایا: «إذا كان الرجل صاحب سنة وجماعة فلا تسأل عن أي حال كان فيه».(شرح اعتقاد أصول أهل السنة والجماعة، رقم:۳۳، وإسناده ضعيف)

سفیان ثوری (م:۱۶۱) فرماتے ہیں: «ما أقل أهل السنة والجماعة».(شرح اعتقاد أصول أهل السنة والجماعة، رقم:٥٠)

لالکائی نے شرح أصول اعتقاد أہل السنۃ والجماعۃ میں، آجری نے الشریعہ میں، ابن أبی حاتم نے اپنی تفسیر میں، اور خطیب نے تاریخ بغداد میں عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے ﴿ يَّوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَّ تَسْوَدُّ وُجُوْهٌ ﴾.(آل عمران:١٠٦) کی تفسیر میں روایت کیا ہے: «قال: فأما الذين ابيضت وجوههم فأهل السنة والجماعة، وأما الذين اسودت وجوههم فأهل البدع والأهواء». (تفسير ابن أبي حاتم، آل عمران:١٠٦. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، رقم:٧٤. الشريعة للآجري، رقم:٢٠٧٤. تاريخ بغداد ٣٧٥/٨)

لیکن اس کی سند میں مجاشع بن عمرو، اور میسرہ بن عبد ربہ دونوں متہم بالکذب والوضع ہیں؛ اس لیے یہ کہنا کہ سب سے پہلے ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اہل حق کے لیے اہل السنۃ والجماعۃ کا لفظ استعمال فرمایا درست معلوم نہیں ہوتا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک دوسری روایت میں ہے: «النظر إلى الرجل من أهل السنة – يدعو إلى السنة وينهى عن البدعة – عبادة». (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، رقم:١١)

لیکن اس کی سند میں الحسن بن أبی جعفر الجفری ضعیف و منکر الحدیث ہے۔(ميزان الاعتدال ٤٨٢/١)

سنت کا لغوی و اصطلاحی معنی:

سنت کے لغوی معنی وہ طریقہ اور سیرت ہے جس پر انسان چلتا ہے اور اس کا عادی ہوتا ہے، خواہ وہ اچھا ہو، یا بُرا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: «من سَنَّ في الإسلام سُنةً حسنة، فعُمِل بها بعده، كتب له مثل أجر من عَمِل بها، ولا يَنقُص من أجورهم شيء، ومن سَنَّ في الإسلام سنة سيئةً، فعُمِلَ بها بعده، كُتِب عليه مثل وِزْر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيء». (صحيح مسلم، رقم:١٠١٧)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «والذي نفسي بيده لتركبن سنة من كان قبلكم». (سنن

الترمذي، رقم: ٢١٨٠، وقال: حسن صحيح)

اور سنت کا اصطلاحی معنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ محبوب طریقہ ہے جس کی اقتدا کی جاتی ہے۔
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے فرمایا: «یا بُنَيَّ، إن قدرت أن تصبح وتمسي ليس في قلبك غش لأحد فافعل» حضرت انس کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر مجھ سے فرمایا: «یا بني وذلك من سنتي...».(سنن الترمذي، رقم:٢٦٧٨. وقال: حسن غريب)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «النكاح من سنتي...». (سنن ابن ماجه، رقم:١٨٤٦، وإسناده حسن).

اور کبھی صحابہ کرام کے طریقے پر بھی سنت کا اطلاق ہوتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «من يعش منكم فسيرى اختلافًا كثيرًا». صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا: پھر ہم کیا کریں؟ آپ نے فرمایا: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ». (سنن الترمذي، باب ماجاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم:٢٦٧٦ . وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح)

تم میری سنت کو اور میرے خلفائے راشدین کی سنت کو جو ہدایت یافتہ ہیں مضبوطی سے پکڑے رہو۔

جماعت کا لغوی واصطلاحی معنی:

جماعت کا لغوی معنی ہے: لوگوں کا کسی چیز پر مجتمع ہونا۔ یہ تفریق کی ضد ہے۔

اور اصطلاح میں جماعت کے اولین مصداق صحابہ کرام ہیں، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کی اتباع کرنے والے اور ان کے علم کے وارث علماء وفقہاء اور ائمہ مجتہدین اور پھر ان کی اتباع کرنے والے عام مسلمان۔

آیت کریمہ: ﴿وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا ۠ وَاذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَآءً فَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖٓ اِخْوَانًا﴾.(آل عمران:١٠٣) کا مصداق صحابہ کرام کی جماعت ہے۔ اور یہی وہ جماعت ہے جو سب سے پہلے حق وہدایت پر متفق ہوئی۔

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ۭ وَسَاۗءَتْ مَصِيْرًا ١١٥﴾.(النساء:١١٥)

امام شاطبی لکھتے ہیں: «إن الجماعة هي جماعة الصحابة على الخصوص، فإنهم الذين أقاموا عماد الدين وأرسوا أوتاده». (الاعتصام ٢١٢/٣، المسألة السادسة عشر)

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «وتفسير الجماعة عند أهل العلم هم أهل الفقه والعلم والحديث». (سنن الترمذي، باب ما جاء في لزوم الجماعة)

اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «من قال بما تقول به جماعةُ المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعةُ المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أُمِرَ بلزومها». (الرسالة، ص٤٧٣، باب الإجماع)

علامہ بابرتی لکھتے ہیں: «أهل الشيء ملازمه. والسنة في اللغة: الطريقة. وفي الشرع: اسم للطريق المسلوك في الدين. وقد تقع على سنة النبي عليه الصلاة والسلام وغيره من الصحابة لقوله صلى الله عليه وسلم: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي». ولكن المراد به هاهنا الطريق التي كان عليها النبي عليه الصلاة والسلام، وأمر بالدعاء إليها بقوله تعالى: ﴿قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ ۣ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ﴾.(يوسف:١٠٨) والمراد بالجماعة: الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم: وهو الطريق الذي أنا عليه وأصحابي.

وإنما سميت هذه الطريق طريق أهل السنة والجماعة؛ لأنها مخالفة لطريق أهل الهوى والبدعة». (شرح عقيدة الإمام الطحاوي للبابرتي، ص٢٤. وانظر: شرح الطحاوي للغزنوي، ص٢٦)

شیخ علی حامد علی الخلیفہ نے «من هم أهل السنة والجماعة؟» **میں اہل سنت وجماعت کے لغوی واصطلاحی معنی اور مختلف زمانوں میں اس کے مختلف معنی مرادی کو تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔**

اہل السنة والجماعة کو "الفرقة الناجية"، "الطائفة المنصورة" اور "السلف الصالح" سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔

حدیث میں آتا ہے کہ اہل کتاب بہتّر فرقوں میں بٹ گئے، اور تم تہتر فرقوں میں بٹ جاؤ گے، سب آگ میں ہیں سوائے ایک جماعت کے، اور وہ جماعت اس طریق پر چلے گی جس پر میں اور میرے صحابہ چلے۔

«إن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي». (سنن الترمذي، باب فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، رقم:١٤٦٢)

اشاعرہ وماتریدیہ کا تعارف:

۲۶۰ ہجری کے بعد جب معتزلہ اور مشبہہ وغیرہ کا مذہب پھیلنے لگا تو امام ابو الحسن اشعری (م:۳۲۴) اور ابو منصور ماتریدی (م:۳۳۳) نے دلائل نقلیہ کے ساتھ دلائل عقلیہ سے بھی ان کا مقابلہ کیا اور اہل سنت وجماعت کے مذہب کی وضاحت کی۔ اس کے بعد سے ان حضرات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اہل سنت وجماعت کو اشاعرہ یا ماتریدیہ کہا جانے لگا۔

امام بیہقی رحمہ اللہ امام ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ کے بارے میں فرماتے ہیں: " شيخنا أبو الحسن الأشعري رحمه الله لم يحدث في دين الله حدثًا، ولم يأت فيه ببدعة، بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة في أصول الدين، فنصرها بزيادة شرح وتبيين، وأن ما قالوا في الأصول وجاء به الشرع صحيح في العقول، خلاف ما زعم أهل الأهواء من أن بعضه لا يستقيم في الآراء، فكان في بيانه تقوية ما لم يدل عليه من أهل السنة والجماعة، ونصرة أقاويل من مضى من الأئمة كأبي حنيفة وسفيان الثوري من أهل الكوفة، والأوزاعي وغيره من أهل الشام، ومالك والشافعي من أهل الحرمين، ومن نحا نحوهما من الحجاز وغيرها من سائر البلاد، وكأحمد ابن حنبل وغيره من أهل الحديث، والليث بن سعد وغيره، وأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري وأبي الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري إمامي أهل الآثار وحفاظ السنن التي عليها مدار الشرع رضي الله عنهم أجمعين».

ثم قال: «وحين كثرت المبتدعة في هذه الأمة وتركوا ظاهر الكتاب والسنة، وأنكروا ما ورد به من صفات الله عزوجل نحو الحياة والقدرة والعلم والمشيئة والسمع والبصر والكلام، وجحدوا ما دلَّ عليه من المعراج وعذاب القبر والميزان، وأن الجنة والنار مخلوقتان، وأن أهل الإيمان يخرجون من النيران، وما لنبينا صلى الله عليه وسلم من الحوض والشفاعة، وما لأهل الجنة من الرؤية، وأن الخلفاء الأربعة كانوا محقين فيما قاموا به من الولاية، وزعموا أن شيئاً من ذلك لا يستقيم على العقل ولا يصح في الرأي، أخرج الله عزوجل من نسل أبي موسى الأشعري رضي الله عنه إمامًا قام بنصرة دين الله، وجاهد بلسانه وبيانه من صد عن سبيل الله، وزاد في التبيين لأهل اليقين أن ما جاء به الكتاب والسنة وماكان عليه سلف هذه الأمة مستقيم على العقول الصحيحة والآراء». (تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، لابن عساكر، ص١٠٣-١٠٤)

تاج الدین سبکی نے بھی امام بیہقی کی اس عبارت کو طبقات الشافعیہ الکبری (۳/۳۹۷-۳۹۸) میں نقل فرمایا ہے۔ اور علامہ ابن تیمیہ نے بھی درء تعارض العقل والنقل (۷/۹۹-۱۰۱) میں نقل فرمایا ہے۔

امام شعرانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «ثم لا يخفى عليك يا أخي أن مدار عقائد أهل السنة والجماعة يدور علي كلام قطبين أحدهما الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي، والثاني الشيخ الإمام أبو الحسن الأشعري، فكل من تبعهما أو أحدهما اهتدى وسلم من الزيغ والفساد في عقيدته». (القواعد الكشفية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية، ص٩٠-٩١)

امام شعرانی الیواقیت والجواہر میں لکھتے ہیں: «واعلم يا أخي أن المراد بأهل السنة والجماعة، في عرف الناس اليوم، الشيخ أبو الحسن الأشعري ومن سبقه بالزمان كالشيخ أبي منصور الماتريدي وغيره رضي الله تعالى عنهم، وكان الماتريدي إماما عظيما في السنة كالشيخ أبي الحسن

الأشعري». (اليواقيت والجواهر، ص٤)

ابن حجر ہیتمی نے لکھا ہے: «والمراد بالسنة ما عليه إماما أهل السنة والجماعة الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي». (الزواجر عن اقتراف الكبائر ١/١٦٥، ط: دار الفكر)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: «إمام أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي». (مرقاة المفاتيح ١٧١٢/٤، باب الاستعاذة)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «الأهواء المنكرة هي الاعتقادات الفاسدة المخالفة لما عليه إمام أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي». (مرقاة المفاتيح ١٧١٢/٤، باب الاستعاذة)

علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں: «أهل السنة والجماعة وهم الأشاعرة والماتريدية، وهم متوافقون إلا في مسائل يسيرة أرجعها بعضهم إلى الخلاف اللفظي كما بين في محله». (مقدمة رد المحتار ٤٩/١، ط: دار الفكر، بيروت)

علامہ زبیدی لکھتے ہیں: «إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية». (إتحاف السادة المتقين ٦/٢، ط: دار الفكر. وتعليق إشارات المرام، ص٢٩٨)

علامہ زبیدی دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وليعلم أنّ كلاً من الإمامين أبي الحسن وأبي منصور – رضي الله عنهما وجزاهما عن الإسلام خيرًا– لم يبدعا من عندهما رأيًا و لم يشتقا مذهبًا إنما هما مقرران لمذاهب السلف مناضلان عما كانت عليه أصحاب رسول الله...، وناظَرَ كلٌّ منهما ذوي البدع والضلالات حتى انقطعوا وولوا منهزمين». (إتحاف السادة المتقين ٧/٢، ط: دار الفكر)

طاش کبری زادہ نے لکھا ہے: «إن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان، أحدهما حنفي والآخر شافعي. أما الحنفي، فهو أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي، إمام الهدى...، وأما الآخر الشافعي، فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة إمام المتكلمين وناصر سنة سيد المرسلين والذابّ عن الدين والساعي في حفظ عقائد المسلمين أبو الحسن الأشعري البصري...». (مفتاح السعادة ١٣٣/٢-١٣٤، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

اور علامہ دردیر فرماتے ہیں: «واشتهر الأشاعرة بهذا الاسم –أي أهل السنة– في ديار خراسان والعراق والحجاز والشام وأكثر الأقطار. وأما ديار ما وراء النهر فالمشهور فيها بهذا الاسم هو أبو منصور الماتريدي وأتباعه المعرفون بالماتريدية، وكلام الفريقين على هدى ونور». (مقدمة تفسير الماتريدي ٩٢/١. ومثله في القواعد الكشفية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية، للشعراني، ص٩١)

علامہ تفتازانی، علامہ سیالکوٹی اور خیالی شرح عقائد کے حاشیہ میں فرماتے ہیں: « المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار هم الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري، أول من خالف أبا علي الجبائي ورجع عن مذهبه إلى السنة. وفي ديار ما وراء النهر

الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي، وهو محمد بن محمد، كان يلقب بإمام الهدى». (مقدمة تأويلات أهل السنة ۱/۹۱، و۱۵۷. وانظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي، ص۲۱۰)

تاج الدین سبکی معید النعم میں لکھتے ہیں: «وهؤلاء الحنفية، والشافعية، والمالكية، وفضلاء الحنابلة في العقائد يد واحدة كلهم على رأي أهل السنة والجماعة يدينون الله تعالى بطريق شيخ السنة أبي الحسن الأشعري رحمه الله، ... وبالجملة عقيدة الأشعري هي ما تضمنته عقيدة أبي جعفر الطحاوي التي تلقاها علماء المذاهب بالقبول ورضوها عقيدة». (معيد النعم ومُبيد النقم، للسبكي، ص۷۵)

اس عبارت میں علامہ سبکی نے حنفیہ کو امام اشعری کا متبع کہا ہے؛ جبکہ عقائد میں احناف کی نسبت امام ابو منصور ماتریدی کی طرف کی جاتی ہے؛ چنانچہ خود علامہ سبکی نے شرح عقیدہ ابن حاجب میں «وشيخ الحنفية: أبو منصور الماتريدي» **لکھا ہے۔**

علامہ سبکی شرح عقیدہ ابن حاجب میں لکھتے ہیں: «اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل وإن اختلفوا في الطرق والمبادى الموصلة لذلك، وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف: الأولى: أهل الحديث، ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية: الكتاب والسنة والإجماع. الثانية: أهل النظر العقلي، وهم الأشعرية والحنفية، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري، وشيخ الحنفية: أبو منصور الماتريدي، وهم متفقون في المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط، والعقلية والسمعية في غيرها، واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية إلا في مسائل. الثالثة: أهل الوجدان والكشف، وهم الصوفية، ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية والكشف والإلهام في النهاية». (تعليق إشارات المرام، ص۲۹۸)

مذکورہ عبارت میں محدثین سے مراد وہ حضرات ہیں جو امام اشعری اور امام ماتریدی سے پہلے گزرے ہیں، اور اہل سنت کے صحیح نہج پر تھے تو ان کو اشاعرہ یا ماتریدیہ نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ یہ حضرات ان دونوں سے پہلے تھے۔ اسی طرح صوفیاء سے مراد وہ متقدمین صوفیاء ہیں جو امام اشعری اور امام ماتریدی سے پہلے تھے، مثلا: جنید بغدادی، امام محاسبی اور ابراہیم نخعی وغیرہ۔ امام اشعری اور امام ماتریدی کے بعد جتنے بھی محدثین یا صوفیاء آئے ہیں وہ سب کے سب اشعری یا ماتریدی تھے۔ تاج الدین سبکی نے طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے: «وهو (أي: مذهب الأشعري) مذهب المحدثين قديمًا وحديثًا إلا من ابتدع فقال بالتشبيه، وعزاه إلى السنة». (طبقات الشافعية الكبرى ۴/۳۲)

بعض کتابوں میں صرف اشاعرہ کو اہل سنت وجماعت کہنے کی وجہ:

بعض کتابوں میں صرف اشاعرہ کو اہل سنت وجماعت کہا گیا ہے؛ امام جلال الدین دوانی العقائد العضدیہ میں

لکھتے ہیں: «الفرقة الناجية، وهم الأشاعرة، أي التابعون في الأصول للشيخ أبي الحسين الأشعري». (شرح العقيدة العضدية ١/٣٤)

اس کی وجہ یہ ہے کہ ''اشاعرہ'' ماتریدیہ اور اشعریہ دونوں کو کہتے ہیں۔ قاضی عبد النبی بن عبد الرسول نے دستور العلماء میں لکھا ہے: «الأشعرية في مقابلة الماتريدية، وهم الذين تبعوا أبا الحسن الأشعري. والأشاعرة في مقابلة المعتزلة شاملة للماتريدية والأشعرية. والأشاعرة إذا وقعت في مقابلة الحكماء فالمراد بها جميع المتكلمين». (دستور العلماء ١/٨٢)

لیکن عام متکلمین اشاعرہ اور اشعریہ دونوں کو ماتریدیہ کے بالمقابل استعمال کرتے ہیں۔

بعض حضرات نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ چونکہ اکثر اہل سنت وجماعت اشاعرہ ہیں، اس لیے تغلیباً ماتریدیہ کو بھی اشاعرہ کہا جاتا ہے۔ اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ صرف اشاعرہ ہی اہل سنت وجماعت ہیں؛ «والاقتصار على الأشاعرة في نصوص الأئمة إنما ذلك لكونهم أغلب أهل السنة، فلا يفهم منه إخراج غيرهم من طوائف أهل السنة من الفرقة الناجية». (أهل السنة الأشاعرة، ص٨٢)

بعض اکابر علمائے کرام کی عبارات آپ نے ملاحظہ فرمائیں۔ حمد السنان اور فوزی العنجری نے ان کے علاوہ اور بھی بعض اکابر اور بہت سے معاصر علمائے کرام کے اقوال نقل فرمائے ہیں کہ ابو الحسن اشعری اور ابو منصور ماتریدی اہل سنت وجماعت کے امام ہیں۔ لیکن سلفی حضرات علمائے کرام کی تصریحات کے باوجود اشاعرہ اور ماتریدیہ کو اہل سنت وجماعت نہیں سمجھتے۔ شیخ عثیمین نے شرح عقیدہ واسطیہ میں لکھا ہے: « وعُلم من كلام المؤلف رحمه الله أنه لا يدخل فيهم من خالفهم في طريقتهم؛ فالأشاعرة مثلا والماتريدية لا يعَدُّون من أهل السنة والجماعة في هذا الباب؛ لأنهم مخالفون لما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه في إجراء صفات الله سبحانه وتعالى على حقيقتها، ولهذا يخطئ من يقول: إن أهل السنة والجماعة ثلاثة: سلفيون، وأشعريون، وماتريديون؛ فهذا خطأ». (شرح العقيدة الواسطية ١/٥٣، ط: دار ابن الجوزي)

یعنی ابن تیمیہ کے کلام سے معلوم ہوا کہ وہ لوگ اہل سنت میں داخل نہیں جو سلفیوں کے طریقے کے خلاف ہیں؛ لہٰذا اللہ تعالی کی صفات کے باب میں اشاعرہ اور ماتریدیہ اہل سنت وجماعت میں سے نہیں؛ اس لیے کہ یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے طریقے کے خلاف صفات باری تعالی کو ان کے حقیقی معنی پر جاری کرنے کے مخالف ہیں؛ اس لیے جو لوگ اشاعرہ اور ماتریدیہ اور سلفیوں تینوں کو اہل سنت سمجھتے ہیں، ابن تیمیہ ان کو خطاکار سمجھتے ہیں۔

اور شیخ صالح بن عبد العزیز آل شیخ نے لکھا ہے: «فغلط من غلط في معنى أهل السنة والجماعة، فأدخل في أهل السنة والجماعة الفرق الضالة كالأشاعرة والماتريدية». (شرح العقيدة الواسطية، لصالح آل شيخ ١/٢٥)

اور شرح العقیدۃ الطحاویۃ میں مصنف کی عبارت «بیان اعتقاد أهل السنة والجماعة» کے تحت لکھتے ہیں:

«فإذن قوله: (أهل السنة والجماعة) يُدخِل فيهم المرجئة مرجئة الفقهاء، وهذا منه يدل على أن مدلول أهل السنة والجماعة يشمل أهل الحديث والأثر، ويشمل الماتريدية والأشاعرة وهذا باطل». (شرح العقيدة الطحاوية، ص٨)

شیخ عثیمین نے لکھا ہے کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ ید کا مطلب قوت وقدرت ہے وہ محرِّف ہیں کہ معنی مراد کو معطل کیا اور تحریف کرکے دوسرا معنی ثابت کیا، اور جو لوگ تفویض کرکے کہتے ہیں وہ نہ معنی حقیقی کو ثابت کرتے ہیں اور نہ ید محرفہ کو مانتے ہیں، وہ معطلہ ہیں۔ پھر لکھتے ہیں: «فعقيدة أهل السنة والجماعة بريئة من التحريف ومن التعطيل». (شرح العقيدة الواسطية، ص٩٢)

اور شیخ صالح آل شیخ لکھتے ہیں: «الماتريدية معطلة، والكلابية معطلة، والأشعرية معطلة». (شرح العقيدة الواسطية، لصالح آل شيخ ٣١٢/١)

اور شیخ عثیمین کے استاذ علامہ سعدی شرح العقیدۃ النونیہ میں لکھتے ہیں: «ومن أهل البدع من هو دون هؤلاء ككثير من القدرية وكالكلابية والأشعرية، فهؤلاء مبتدعة ضالون في الأصول التي خالفوا فيها الكتاب والسنة». (شرح القصيدة النونية ٢٩٦/٤)

حالانکہ شیخ عثیمین اور دوسرے سلفی حضرات الرحمن على العرش بذاته کے اپنے عقیدے کو بچانے کے لیے تاویلات کرتے ہیں۔ ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾. (الحديد:٤) میں معیت سے معیت علمیہ لیتے ہیں، اور ﴿ وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْأَرْضِ ﴾. (الأنعام:٣) میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی الوہیت اور قدرت آسمانوں اور زمینوں میں ہے۔ یہ حضرات دوسروں کی تاویل کو تحریف کہتے ہیں اور اپنی تاویل کو تصریح اور حرف آخر سمجھتے ہیں۔ فوا أسفا على هذا.

اور محمود دشتی نے "إثبات الحد للہ" میں صفحہ ۱۹۶ پر کسی صاحب کا یہ شعر نقل کیا ہے:

الأشعريَّةُ ضُلال زنادقة ❁ إخوان مَن عَبَدَ العُزَّى مع اللاتِ

اشاعرہ زندیق اور گمراہ ہیں۔ عزی اور لات کی عبادت کرنے والوں کے بھائی ہیں۔

مفتی عبد الواحد صاحب نے صفات متشابہات اور سلفی عقائد میں علامہ ابن تیمیہ کے متعدد اقوال اشاعرہ کی تردید اور ان کو گمراہ کہنے میں ذکر کئے ہیں۔

اب ہم چند اشعری وماتریدی علمائے کرام کے نام ذکر کرتے ہیں، کیا سلفی حضرات کے نزدیک یہ علماء بھی گمراہ تھے؟؟؟!!!

بعض اکابر اشعری وماتریدی علماء کی مختصر فہرست:

- ابن حبان (م:٣٥٤) صاحب الصحيح وكتاب الثقات.
- الدارقطني (م:٣٥٤) صاحب كتاب العلل الواردة في الأحاديث النبوية، وصاحب السنن.
- أبو القاسم الطبراني (م:٣٦٠) صاحب المعجم الكبير والأوسط والصغير.
- أبو الليث السمرقندي (م:٣٧٣) صاحب تفسير بحر العلوم.
- الحاكم النيسابوري (م:٤٠٥) صاحب المستدرك على الصحيحين.
- أبو نعيم الأصبهاني (م:٤٣٠) صاحب حلية الأولياء.
- ابن بطال (م:٤٤٩) أحد شراح صحيح البخاري.
- أبو بكر البيهقي (م:٤٥٨) صاحب السنن الكبرى والصغرى، وشعب الإيمان وغيرها.
- الخطيب البغدادي (م:٤٦٣) صاحب تاريخ بغداد.
- أبو الحسن الماوردي (م:٤٥٠) صاحب تفسير النكت والعيون.
- أبو اليسر البزدوي (م:٤٩٣) صاحب كتاب أصول الدين.
- أبو حامد الغزالي (م:٥٠٥) صاحب إحياء علوم الدين.
- أبو المعين النسفي (م:٥٠٨) صاحب تبصرة الأدلة، وبحر الكلام.
- نجم الدين عمر النسفي (م:٥٠٨) صاحب متن العقائد النسفية، ومدارك التنـــزيل.
- محيي السنة البغوي (م:٥١٠) صاحب تفسير معالم التنـــزيل.
- القاضي عياض (م:٥٤٤) صاحب إكمال المعلم بفوائد مسلم.
- ابن عطية الأندلسي (م:٥٤٦) صاحب تفسير المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز.
- ابن عساكر (م:٥٧١) صاحب تاريخ مدينة دمشق.
- أبو القاسم السهيلي (م:٥٨١) صاحب الروض الأنف.
- علاء الدين الكاساني (م:٥٨٧) صاحب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.
- برهان الدين المرغيناني (م:٥٩٣) صاحب الهداية في شرح البداية
- ابن الجوزي (م:٥٩٧) صاحب تفسير زاد المسير في علم التفسير.
- فخر الدين الرازي (م:٦٠٦) صاحب تفسير مفاتيح الغيب.
- ابن الأثير (م:٦٣٠) صاحب الكامل في التاريخ، وأسد الغابة في معرفة الصحابة.
- ابن الصلاح (م:٦٤٣) صاحب معرفة أنواع علوم الحديث.
- زكي الدين المنذري (م:٦٥٦) صاحب الترغيب والترهيب، ومختصر صحيح مسلم.
- شمس الدين القرطبي (م:٦٧١) صاحب تفسير الجامع لأحكام القرآن.

- محيي الدين النووي (م:٦٧٦) شارح صحيح مسلم، و رياض الصالحين، والمجموع.
- ابن خلكان (م:٦٨١) صاحب وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.
- ناصر الدين البيضاوي (م:٦٨٥) صاحب تفسير أنوار التنـــزيل وأسرار التأويل.
- ابن دقيق العيد (م:٧٠٢) صاحب إحكام الأحكام.
- حافظ الدين النسفي (م:٧١٠) صاحب تفسير مدارك التنـــزيل وحقائق التأويل.
- جمال الدين المزي (م:٧٤٢) صاحب تهذيب الكمال.
- أبو حيان الأندلسي (م:٧٥٤) صاحب تفسير البحر المحيط.
- جمال الدين الزيلعي (م:٧٦٢) صاحب نصب الراية.
- صلاح الدين الصفدي (م:٧٦٤) صاحب الوافي بالوفيات.
- أبو محمد اليافعي (م:٧٦٨) صاحب مرآة الجنان وعبرة اليقظان.
- تاج الدين السبكي (م:٧٧١) صاحب طبقات الشافعية الكبرى.
- أبو الفداء ابن كثير (م:٧٧٤) صاحب تفسير القرآن العظيم.
- شمس الدين الكرماني (٧٨٦) صاحب الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري.
- ابن الملقن (م:٨٠٤) صاحب البدر المنير وصاحب التوضيح لشرح الجامع الصحيح.
- نور الدين الهيثمي (م:٨٠٧) صاحب كتاب مجمع الزوائد ومنبع الفوائد.
- ابن خلدون (م:٨٠٨) صاحب التاريخ.
- ابن حجر العسقلاني (م:٨٥٢) صاحب فتح الباري.
- بدر الدين العيني (م:٨٥٥) صاحب عمدة القاري شرح صحيح البخاري.
- الكمال بن الهمام (م:٨٦١) صاحب كتاب المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة.
- برهان الدين البقاعي (م:٨٨٥) صاحب تفسير نظم الدرر في تناسب الآيات والسور.
- جلال الدين المحلي (م:٨٦٤) صاحب تفسير الجلالين.
- شمس الدين السخاوي (م:٩٠٢)صاحب المقاصد الحسنة.
- الملا علي القاري (م:٩٠٢) صاحب مرقاة المفاتيح.
- جلال الدين السيوطي (م:٩١١) صاحب الإتقان في علوم القرآن، والدر المنثور.
- شهاب الدين القسطلاني (م:٩٢٣) صاحب إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري.
- زكريا الأنصاري (م:٩٢٦) صاحب أسنى المطالب في شرح روض الطالب.
- ابن كمال باشا (م:٩٤٠) صاحب طبقات الفقهاء.
- ابن نجيم (م:٩٧٠) صاحب الأشباه والنظائر.
- ابن حجر الهيتمي (م:٩٧٤) صاحب الفتاوى الحديثية.
- محمد عبد الرؤوف المناوي (م:١٠٣٠) صاحب فيض القدير.

- محمد بن عبد الباقي الزرقاني (م:١١٢٢) شارح الموطأ.
- شاه ولي الله الدهلوي (م:١١٧٦) صاحب حجة الله البالغة.
- مرتضى الزبيدي(م:١٢٠٥) صاحب تاج العروس وصاحب إتحاف السادة المتقين.
- ابن عابدين الشامي (م:١٢٥٢) صاحب رد المحتار.

ہم نے یہاں پر صرف چند اشعری وماتریدی علمائے کرام کے نام ذکر کئے ہیں، جن میں سے اکثر سیکڑوں کتابوں کے مصنف ہیں جن کے اقتباسات سے سلفی حضرات کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔

دین، ملت، شریعت، مذہب اور مسلک کی مختصر تشریح:

دین کی آسان تعریف یہ ہے: ما أنزله الله تعالى بواسطة الأنبياء عليهم السلام لنفع العباد. یہ دین کی تعریف ہے۔ کبھی باطل طریقے کو بھی دین کہا جاتا ہے۔﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ ۝﴾.(الكافرون)

دین کے متعدد معانی ہیں جن میں سے چھ پڑھ لیجئے:

۱- دین تابعداری کے معنی میں۔قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إني أريد منهم (أي: قريش) كلمةً واحدةً تدِين لهم بها العرب».(سنن الترمذي، رقم:٦١٥٦) میں قریش سے ایسا کلمہ چاہتا ہوں جس کی وجہ سے عرب ان کے تابع ہوں گے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الكيس من دان نفسَه وعمِل لما بعدَ الموت، والعاجزُ من أَتْبَعَ نفسَه هَواها وتمَنَّى على الله».(سنن الترمذي، رقم:٢٣٨٣) ہوشیار وہ ہے جو اپنے نفس کو اپنا تابع بنادے اور برزخی زندگی کے لیے عمل کرے اور عاجز وہ ہے جو اپنے آپ کو نفس کا غلام بنادے اور اللہ تعالی پر تمنائیں کرتا رہے۔

۲- حساب۔﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ ۝﴾.(الفاتحة) أي: يوم الحساب.

۳- جزا۔

۴- عمل۔ان دونوں کی مثال یہ حدیث شریف ہے: «كما تدين تدان».(مصنف عبد الرزاق، رقم:٢٠٢٦٢) أي: كما تعمل تُجازَى.

قال الشاعر:

فلما صَرَّح الشرُّ ۞ فأمسَى وهو عُريانُ
ولم يبقَ سِوَى العُدوا ۞ نِ دِنَّاهم كما دانو

(شرح ديوان الحماسة للتبريزي ٦/١)

جب شر صبح وشام برہنہ ہو کر آیا اور ظلم ہی رہ گیا تو ہم نے ویسے جزا دی جیسے انھوں نے عمل کیا۔

۵- قانون۔ ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ﴾. (النور:۲) أي: قانون الله.

زانی اور زانیہ پر اللہ تعالی کے قانون میں نرمی مت کرو۔

﴿اِنِّيْٓ اَخَافُ اَنْ يُّبَدِّلَ دِيْنَكُمْ﴾.(غافر:۲٦) أي: قانون الحكومة.

مجھے ڈر ہے کہ موسی علیہ السلام تمہارے قانون کو بدل ڈالیں گے۔

٦- بندوں کی کامیابی کے لیے نازل شدہ شریعت۔ ﴿اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ﴾.(آل عمران:۱۹)

دین کو ملت بھی کہتے ہیں؛ کیونکہ یہ لکھا جاتا ہے۔ یہ املال سے ہے جس کے معنی لکھوانے کے ہیں ﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾.(البقرة:۲۸۲) میں یملل اِملال سے ہے جس کے معنی لکھوانے کے ہیں۔

دین کو شریعت اس لیے کہتے ہیں کہ شریعت کے معنی راستہ ہے اور یہ اللہ تعالی تک پہنچنے کا راستہ ہے اور اس کو دین بھی کہتے ہیں۔ دین کا مطلب تابعداری ہے اور دین کی تابعداری کی جاتی ہے۔

اور مذہب کے معنی راستہ ہے، جبکہ عام طور پر مذہب ائمہ کرام کے راستے اور طریقے کو کہتے ہیں۔

اور ایک مذہب کے ماننے والوں کے درمیان جو راہ ایک جماعت اپنا لیتی ہے اسے مسلک کہا جاتا ہے۔

فقہ کی تعریف:

فقہ کے لغوی معنی فہم و فراست کے ہیں۔

فقہ کی اصطلاحی تعریف: «العلم بالأحكام الشَّرْعِيَّة العَمَلِيَّة، المكتسَبة من الأدلة التفصيليَّة لتلك الأحكام».

بعض علماء نے فقہ کی تعریف میں عمل کو بھی داخل کیا ہے؛ اس لیے کہ وہ عالم جو اپنے علم پر عمل نہ کرے فقیہ نہیں ہو سکتا۔ «الفقه في الاصطلاح: هو علم المشروع وإتقانه بمعرفة النصوص بمعانيها والعمل بها».

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: «الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها». (الكليات لأبي البقاء، ص۶۹۰، ط: مؤسسة الرسالة)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فقہ کی تعریف میں عمل کو ذکر نہیں کیا؛ اس لیے کہ جو شخص اپنے علم پر عمل نہ کرے وہ عالم کہلانے کا مستحق نہیں؛ چنانچہ اللہ تعالی نے حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں آزمائش کے لیے بھیجے گئے فرشتوں سے جادو کے انجام بد سے واقف جادو سیکھنے والوں کے بارے میں فرمایا کہ کاش وہ جادو کے انجام بد کو جانتے۔ ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوْا لَمَنِ اشْتَرٰىهُ مَا لَهٗ فِي الْاٰخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ۭ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهٖٓ اَنْفُسَهُمْ ۭ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ ۝﴾.(البقرة)

یعنی علم رکھتے ہیں؛ لیکن علم پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ فرمایا۔

فقیہ کی تعریف:

عرف میں فقیہ اصول شریعت اور احکام شریعت کے عالم کو کہتے ہیں۔

اکمل الدین بابرتی نے فقیہ کی یہ تعریف کی ہے: فقیہ وہ ہے کہ فقہ جس کی طبیعت بن چکا ہو؛ «إذا صار الفقه سجيَّة له». (شرح العقيدةالطحاوية للبابرتي، ص٢٤)

علامہ بابرتی نے لکھا ہے کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ وصاحبین کو فقہائے ملت اس لیے کہا کہ یہ حضرات علم و عمل کے لحاظ سے نمایاں شان کے حامل تھے اور امام طحاوی رحمہ اللہ ان کی اتباع کرنے والے ہیں۔ ان کے علم کا حال یہ ہے کہ پوری دنیا اس سے مستفید ہورہی ہے، اور عمل کا حال یہ ہے کہ علی بن یزید صدائی کہتے ہیں: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ رمضان کے مہینے میں ساٹھ قرآن ختم کرتے تھے ایک ختم دن اور ایک ختم رات میں۔

ان حضرات کی تخصیص کا یہ مطلب نہیں کہ ملت اسلامیہ میں کوئی اور فقیہ نہیں، مراد تمام اہل السنۃ والجماعۃ ہیں۔

عقائد اہل السنۃ والجماعۃ کے بیان میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کی تخصیص کی وجہ:

اشکال: جب مذاہب اربعہ کے حاملین اہل السنۃ والجماعۃ ہیں اور امام طحاویؒ نے اہل السنۃ والجماعۃ کے موافق اصول الدین بیان کئے ہیں تو پھر امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف وامام محمد رحمہم اللہ کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

جواب: سعید فودہ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ چونکہ امام ابو حنیفہ کا عقائد حقہ کے اثبات میں خاص طریقہ اور انداز ہے؛ اس لیے یہ تخصیص کی گئی۔ (الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية ١/٢٨)

دوسرا جواب: بندہ عاجز کہتا ہے: یہ ہوسکتا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ چونکہ علم کلام اور فرقِ باطلہ کی تردید کے بانی مبانی تھے؛ اس لیے ان کی تخصیص کی گئی اور امام طحاوی نے یہ فرمایا: «على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة...» مذہب کے معنی اصول الدین ہے۔

یعنی اسلوب کے لحاظ سے یہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے عقائد ہیں اور معنی کے لحاظ سے بلا استثناء تمام اہل سنت وجماعت کے عقائد ہیں۔

امام اشعری (م: ۳۲۴ھ) اور امام ماتریدی (م: ۳۳۳ھ) امام طحاوی (م: ۳۲۱ھ) کے معاصر تھے، ان کا

مسلک اس وقت مشہور بھی نہیں تھا، اور امام طحاوی کا مرتبہ بھی ان سے اونچا ہے؛ اس لیے امام اشعري اور امام ماتريدي کا نام نہیں لیا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی پوری عمر اہل باطل کے ساتھ مناظرات میں گزری۔ ۲۲/ مرتبہ فِرقِ باطلہ کے ساتھ مناظرہ کے لیے تشریف لے گئے۔ امام ابو حنیفہ سے اہل باطل کی مخالفت میں اور عقائد اہل سنت کے اثبات میں مختلف رسالے منقول ہیں۔ شیخ ابو زہرہ لکھتے ہیں: اگرچہ ان تصنیفات کی اسانید میں کلام ہے؛ لیکن اتنی بات پکی ہے کہ ان رسائل کی معلومات امام ابو حنیفہ ہی سے مروی ہیں۔ شیخ ابوزہرہ تحریر فرماتے ہیں: «وقد أثرت عن أبي حنيفة رسائل صغيرة في هذا العلم ثبتت صحة مجموعة المعلومات التي اشتملت عليها من حيث نسبتها إليه وإن كان التصنيف والتأليف موضع كلامه، ومن هذه الرسائل: الفقه الأكبر، والفقه الأبسط، ورسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتّي، ووصيته لتلميذه يوسف بن خالد». (تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ص١٦٩)

علامہ زبیدی اتحاف السادۃ المتقین میں لکھتے ہیں: «فإنه (أي: أبو حنيفة) رضي الله عنه وصاحباه أول من تكلم في أصول الدين وأتقنها بقواطع البراهين على رأس المئة الأولى، ففي التبصرة البغدادية: أول متكلمي أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة، ألّف فيه الفقه الأكبر والرسالة في نصرة أهل السنة، وقد ناظر فرقة الخوارج والشيعة والقدرية والدهرية، وكانت دعاتهم بالبصرة فسافر إليها نيفا وعشرين مرةً وفضههم بالأدلة الباهرة، وبلغ في الكلام إلى أنه كان المشار إليه بين الأنام، وأقتى به تلامذته الأعلام...، وقد علم مما تقدم أن هذه الكتب من تأليف الإمام نفسه، والصحيح أن هذه المسائل المذكورة في هذه الكتب من أمالي الإمام التي أملاها على أصحابه كحماد وأبي يوسف وأبي مطيع الحكم ابن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي، فمنهم الذين قاموا بجمعها وتلقاها عنهم جماعة من الأئمة... إلى أن وصلت بالإسناد الصحيح إلى الإمام أبي منصور الماتريدي، فمن عزاهن إلى الإمام صح لكون تلك المسائل من إملائه، ومن عزاهن إلى أبي مطيع البلخي أو غيره ممن هو في طبقته أو ممن هو بعدهم صح لكونها من جمعه، ونظير ذلك المسند المنسوب للإمام الشافعي، فإنه من تخريج أبي عمر ومحمد بن جعفر ابن محمد بن مطر النيسابوري...». (إتحاف السادة المتقين ٢/١٤)

احناف کے عقائد میں امام ماتریدی کی طرف منسوب ہونے کی وجہ:

علم العقائد پر سب سے پہلی کتاب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی الفقہ الاکبر ہے۔ آپ نے فرق باطلہ سے بیسیوں مرتبہ مناظرے بھی کئے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور آپ کے شاگرد فرق باطلہ کا رد کرتے رہے؛ لیکن آپ نے فقہ کی تدوین کو اپنا خاص موضوع بنایا؛ اس لیے آپ امامِ فقہ سے مشہور ہوئے۔ تیسری صدی ہجری کی ابتداء میں آپ کے شاگردوں کے شاگرد امام ابو منصور ماتریدی نے عقیدے کو اپنا خاص موضوع بنایا اور

باضابطگی کے ساتھ اہل سنت وجماعت کے عقائد کو مدون کیا اور دلائل نقلیہ کے ساتھ دلائل عقلیہ کو بھی شامل کیا، جس کی وجہ سے آپ عقائد کے امام کی حیثیت سے مشہور ہوئے اور احناف کو عقائد میں حنفی کے بجائے ماتریدی کہا جانے لگا۔

اسی طرح امام اشعری رحمہ اللہ نے بھی اسی دور میں جم کر فرق باطلہ کا رد کیا اور معتزلہ کے رد میں ۴۷ کتابیں لکھیں؛ «فهذا سبعة وأربعون كتابا ردّ بها الإمام الأشعري على المعتزلة». (من هم أهل السنة والجماعة، ص١٤٣) جس کی وجہ سے امت نے آپ کو بھی عقائدِ اہل سنت وجماعت کا امام تسلیم کیا اور آپ کے متبعین کو عقائد میں اشعری کہا جانے لگا۔

اصول الدین:

اصول الدین مرکب اضافی ہے اور یہ ایک خاص علم کا نام ہے، جسے علم العقائد، علم الکلام، علم التوحید والصفات، الفقہ الاکبر اور علم النظر والاستدلال بھی کہا جاتا ہے۔(كشاف اصطلاحات الفنون ٣١/١)

علم اصول الدین کی مختصر تعریف یہ ہے: «العلم بالعقائد الدِّينية عن الأدلة اليقينية».

علامہ بابرتی نے علم عقائد کی تفصیلی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: «علم يبحث فيه عن أسماء الله وصفاته وأفعاله، وأحوال المخلوقين من الملائكة والأنبياء والأولياء والأئمة والمبدأ والمعاد على قانون الإسلام، لا على أصول الحكماء، تحصيلا لليقين في العقد الإيماني ورفعًا للشبهات». (شرح العقيدة الطحاوية، للبابرتي، ص٢٦)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی کے مختصر حالات:

نام ونسب:

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا نام ونسب ایک قول کے مطابق یوں ہے: نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان۔ آپ فارسی النسل تھے اور اصح قول یہ ہے کہ آپ غلام خاندان سے نہیں تھے۔ آپ کے پوتے اسماعیل بن حماد کا بیان ہے: «أنا إسماعيل بن حماد بن النعمان بن ثابت بن النعمان بن المرزبان، من أبناء فارس الأحرار، والله ما وقع علينا رق قط».(تاريخ بغداد ٣٢٧/١٣. سير أعلام النبلاء ٣٩٥/٦)

بعض علماء نے دادا کا نام زوطی بن ماہ بتایا ہے، وجہ یہ ہے کہ قبل اسلام نعمان کا نام زوطی بروزن موسیٰ تھا اور مرزبان کا نام ماہ تھا جو فارس کے کسی علاقہ کے حاکم تھے، فارسی زبان میں مرزبان حاکم وامیر کو کہتے ہیں۔ عبدالقادر القرشی نے آپ کا نسب حضرت آدم علیہ السلام تک ذکر فرمایا ہے۔(الجواهر المضية ٥١/١-٥٣)

حنیفہ کے معنی ہیں: شریعت مستقیمہ پر چلنے والے اور اس کے مجتہد۔ یہ ثابت نہیں کہ ان کی کوئی بیٹی تھی، جس کا نام حنیفہ تھا۔

نعمان خون کو بھی کہتے، جیسے خون بدن کے لیے ضروری ہے اسی طرح امام ابو حنیفہ کا اجتہاد بھی شریعت کے لیے ضروری ہے۔ نعمان سرخ رنگ کی ایک خوشبو دار گھاس کو بھی کہتے ہیں، جس طرح عمدہ خوشبو ہر طرف پھیلتی ہے اور لوگ اس سے متمتع ہوتے ہیں اسی طرح حضرت امام صاحب کے علوم اور افادات دنیا بھر میں پھیلے اور لوگ اس سے مستفید ہوئے۔ یا نعمان نعمۃ سے فعلان کے وزن پر ہے اور بلا شبہ امام صاحب اللہ تعالی کی مخلوق پر اس کی نعمت ہیں۔ (الخيرات الحسان، ص٤٤، بزيادة يسيرة)

امام ابو حنیفہ کے دو پوتے ہیں: عمر اور اسماعیل۔ عمر کہتے ہیں: «كان زوطي مملوكًا لبني تيم الله بن ثعلة فأعتق». یعنی امام ابو حنیفہ بنی تیم کے معتَق تھے۔ اسماعیل جو دوسرے پوتے ہیں وہ کہتے ہیں: «والله ما وقع علينا رق قط». واللہ ہمارا خاندان کبھی کسی کا غلام نہیں تھا۔(أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص١٥)

دونوں میں تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ مولی الموالاۃ تھے، مولی عتاقہ نہیں تھے؛ لیکن ایک پوتے نے مولی الموالاۃ کو مولی العتاقہ سمجھ لیا۔ عقدِ موالاۃ یہ ہے کہ مولی اسفل مولی اعلی سے یہ کہہ دے کہ اگر میں کوئی جنایت کروں تو دیت اور تاوان آپ دیں گے، اور اگر میں مر گیا اور قریبی رشتہ دار نہ ہوں تو آپ میرے مال کے وارث ہوں گے، اور مولی اعلی اس کو قبول کرے۔

تاریخِ پیدائش:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی کی تاریخ پیدائش کے بارے میں اختلاف ہے، اکثر نے ۸۰ کی روایت کو راجح قرار دیا ہے، اور مولانا محمد عاشق الٰہی رحمہ اللہ تعالی نے "الخیرات الحسان" کے حاشیہ (ص۴۳-۴۴) میں متعدد وجوہِ ترجیح کی بنیاد پر ۷۰ کی روایت کو راجح قرار دیا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی کی صحابہ کرام کی رؤیت ثابت ہے اور روایت میں اختلاف ہے۔ ابو معشر عبد الکریم بن عبد الصمد طبری شافعی نے «جزء فيما رواه الإمام أبو حنيفة عن الصحابة» میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ میں نے سات صحابہ کرام سے ملاقات کی ہے: ۱-انس بن مالک، ۲-عبد اللہ بن جزء الزبیدی، ۳-جابر بن عبد اللہ، ۴-معقل بن یسار، ۵-واثلۃ بن الاسقع، ۶-عبد اللہ بن اُنیس، ۷-عائشۃ بنت عجرۃ رضی اللہ عنہم۔ پھر ابو معشر نے امام ابو حنیفہ کی سند سے حضرت انس سے تین احادیث، واثلہ سے دو احادیث، اور ابن جزء، جابر، عبد اللہ بن انیس اور عائشہ بن عجرد سے ایک ایک حدیث روایت کی ہے۔ اور یہ روایات امام ابو حنیفہ کی سند کے علاوہ دوسرے متعدد طرق سے کتب احادیث میں موجود ہیں۔

(تبييض الصحيفة ، ص٢٢-٢٤)

اس پر اتفاق ہے کہ امام ابو حنیفہ تابعی ہیں۔ خطیب بغدادی، دار قطنی روایت کے منکر ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی نے صحابہ کرام سے روایت نہیں کی ہے۔ اور علامہ سیوطی، ابن حجر ہیتمی اور عبد القادر قرشی رؤیت اور روایت دونوں کے قائل ہیں۔

امام صاحب کے مشہور اساتذہ:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی کے مشہور اساتذہ میں امام شعبی، سلیمان بن مہران الاعمش، ابو اسحاق سبیعی، سلمہ بن کہیل، ابن شہاب زہری، قاسم بن عبد الرحمن، نافع مولی ابن عمر، حماد بن ابی سلیمان، عطاء بن ابی رباح اور قتادہ وغیرہ ہیں۔ حافظ ذہبی نے "سیر أعلام النبلاء" (۶/ ۳۹۰-۳۹۱) میں امام صاحب کے چالیس سے زائد کبار اساتذہ کے اسماء شمار کرائے ہیں۔ علامہ ابن حجر ہیتمی نے "الخیرات الحسان" (ص۵۶) میں امام ابو حفص کبیر سے نقل کیا ہے کہ آپ کے صرف ان اساتذہ کی تعداد جو تابعی ہیں چار ہزار ہے اور غیر تابعی اساتذہ بے شمار ہیں۔

امام صاحب کے تلامذہ:

آپ کے مشہور تلامذہ یہ ہیں: عبد اللہ بن مبارک جو کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالی مجھے دو آدمیوں سے فائدہ نہیں پہنچاتے ایک سفیان دوسرے ابو حنیفہ تو میں بھی ایک عام آدمی ہوتا۔ عبد اللہ بن مبارک امام ابو حنیفہ کے قول پر فتوی دیتے تھے۔ یحییٰ بن معین، یحییٰ بن سعید القطان، ابو عاصم النبیل جو امام بخاری کے راویوں میں سے ہیں، یزید بن ہارون، وکیع بن جراح، مکی بن ابراہیم جن سے بخاری میں گیارہ ثلاثیات مروی ہیں، اسی طرح یحییٰ بن زکریا، عبد الرزاق مصنّف کے مصنِّف یہ سب بڑے بڑے حضرات امام ابو حنیفہ کے تلامذہ ہیں۔

عبد القادر القرشی فرماتے ہیں کہ آپ کے تلامذہ کی تعداد تقریباً چار ہزار ہے۔(الجواهر المضية ١/٥٥)
ابن حجر ہیتمی رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ آپ کے تلامذہ کی تعداد کو ضبط کرنا ممکن نہیں، اسی لیے بعض ائمہ نے فرمایا ہے کہ جتنے آپ کے تلامذہ تھے اتنے ائمہ متبوعین میں کسی کے نہیں تھے۔ بعض متاخرین محدثین نے نام ونسب کے ضبط کے ساتھ آپ کے آٹھ سو تلامذہ کا ذکر کیا ہے۔(الخیرات الحسان، ص٦٠)

امام صاحب کی تصانیف:

امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی اگرچہ بذات خود تصنیف وتالیف میں مشغول نہیں ہوئے، لیکن آپ کے تلامذہ اور بعد کے حضرات نے آپ کی مرویات کو کتابی شکل میں جمع فرمایا ہے، اور اس طرح سے آپ کی

طرف متعدد کتابیں منسوب ہیں:

"الفقہ الاکبر" روایۃ حماد بن اَبی حنیفۃ عن اَبیہ، "الفقہ الأبسط" روایۃ اَبی مطیع عن اَبی حنیفۃ، "رسالۃ اَبی حنیفۃ اِلی عثمان بن مسلم البتی" روایۃ اَبی یوسف عن اَبی حنیفۃ، "العالم والمتعلم" روایۃ اَبی مقاتل عن اَبی حنیفۃ، "کتاب الآثار" بروایۃ یوسف عن اَبیہ یعقوب عن اَبی حنیفۃ، اور "کتاب الآثار" بروایۃ محمد بن الحسن الشیبانی، جس کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے چالیس ہزار احادیث سے منتخب فرمایا۔(مقدمة كتاب الآثار ۱/۱)

کتاب الآثار کی لوگوں نے بڑی خدمت کی ہے، اس کے رجال پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالی نے «الإيثار بمعرفة رواة الآثار» نامی کتاب لکھی۔ حافظ نے ایک دوسری کتاب «تعجيل المنفعة» کے نام سے بھی لکھی ہے جس میں ائمہ اربعہ کی کتب کے روات کی تحقیق ہے۔

مذکورہ کتب کے علاوہ متعدد محدثین نے امام ابو حنیفہ کی مسانید کو جمع کیا ہے، شیخ عبد الحفیظ مکی نے مقدمہ "مسند الامام الاعظم" میں ۲۸ مسانید کا تذکرہ کیا ہے، جس میں سے ۱۵ مسانید کو علامہ ابو المؤید محمد بن محمود الخوارزمی (م:۶۶۵ھ) نے ابواب فقہیہ کی ترتیب پر "جامع المسانید" کے نام سے جمع کیا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی کی توثیق ائمہ جرح وتعدیل کے اقوال کی روشنی میں:

امام مالک سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں سوال ہوا، انھوں نے کہا: «لو جاء إلى أساطينكم هذه، يعني السَّوارِيَ، فقايسكم على أنها خشب لظننتم أنها خشب». (الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء لابن عبد البر، ص۲٦۹، ط: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب)

امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا: «من لم ينظر في كتب أبي حنيفة لم يتبحر في الفقه».(أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص۸۷)

اور قاضی ابو عبد اللہ الصَّیمَری نے أخبار اَبی حنیفۃ واَصحابہ میں اپنی سند سے امام مالک رحمہ اللہ کا قول ان الفاظ میں نقل کیا ہے: «هذا أبو حنيفة العراقي، لو قال: «هذه الأسطوانة من ذهب» لخرجت كما قال». (ص۸۲)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی کے بارے میں یحییٰ بن سعید قطان کہتے ہیں: «والله جالسنا أبا حنيفة وسمعنا منه وكنت والله إذا نظرتُ إليه عرفتُ أنه يتقي الله عز وجل». (تاريخ بغداد ۳۵۲/۱۳)

شبابہ بن سَوّار کہتے ہیں: «كان شعبة حسن الرأي في أبي حنيفة». (جامع بيان العلم وفضله ۱۰۸۲/۲، باب ما جاء في ذم القول في دين الله تعالى)

ابن عبد البر نے الانتقاء میں لکھا ہے: «وعن ابن المبارك روايات كثيرة في فضائل أبي حنيفة».(الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء لابن عبد البر، ص۲۰۷، ط: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب)

حضرت عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں: «ليس أحد أحقَّ أن يُقتدَى به من أبي حنيفة؛ لأنه كان إمامًا تقيًّا ورعًا عالِمًا فقيهًا كشف العلم كشفًا لم يكشفْه أحدٌ ببصر وفهم وفطنة وتقى». (الخيرات الحسان، ص٧٥. أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص٨٧)

ایک دوسرے موقع پر عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں: «كان أحفظ لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، كنّا نختلف إلى مشايخ الحجاز والعراق فلم يكن مجلس أعظم بركةً ولا أكثر نفعًا من مجلس الإمام». (مناقب أبي حنيفة للكردي ١٠٣/١)

یحییٰ بن معین کہتے ہیں: «كان ثقةً صدوقًا في الفقه والحديث مأمونًا على دين الله».(الخيرات الحسان، ص٨٠)

عمدۃ القاری (١٢/٦) میں یحییٰ بن معین کا قول ان الفاظ میں مذکور ہے: «ثقة مأمون ما سمعت أحدًا ضعَّفه».

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے: «إنّه مِن أهل الورع والزهد وإيثار الآخرة بمحل لا يدركه أحدٌ». (الخيرات الحسان، ص٧٧)

علی بن مدینی کہتے ہیں: «روى عنه الثوري وابن المبارك و حماد بن زيد وهشام ووكيع وعباد بن العوام وجعفر بن عون، وهو ثقة لا بأس به». (الخيرات الحسان، ص١٥٨. جامع بيان العلم وفضله ١٠٨٢/٢، باب ما جاء في ذم القول في دين الله تعالى)

یزید بن ہارون جو یحییٰ بن معین اور علی بن مدینی وغیرہ کے استاذ ہیں، ان کے تلامذہ کا شمار نہیں، ایک وقت میں ستر ہزار ہوتے تھے۔ آپ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی کے بارے میں فرماتے ہیں: «كتبتُ عن ألف شيخ حملت عنهم العلم، فما رأيتُ والله فيهم أشد ورعًا من أبي حنيفة ولا أحفظ لِلِسانه». (مناقب أبي حنيفة للكردي، ص١٩٥)

علامہ ابن عبد البر رحمہ اللہ تعالی نے « الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء» میں تقریباً ستر حفاظ حدیث، ائمہ جرح وتعدیل، فقہاء، صلحاء اور اپنے زمانے کے ممتاز ترین مشائخ کے نام گنوائے ہیں جنھوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی کی توثیق وتعریف کی ہے اور آپ کی امامت کی شہادت دی ہے، ان میں سے اکثر نے امام صاحب کو قریب سے دیکھا ہے اور آپ سے استفادہ بھی کیا ہے۔

یہاں پر تطویل کے خوف سے ان حفاظ حدیث اور ائمہ جرح وتعدیل کے اقوال نقل کرنے کے بجائے شیخ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ تعالی کی وہ عبارت زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے جو انھوں نے اس کتاب کی تعلیق میں (ص ٢٣٠-٢٣١) پر تحریر فرمائی ہے۔ آپ فرماتے ہیں: «بلغ عدد الذين أثنوا على أبي حنيفة هنا(٧٠) شيخًا عالماً، وهم قد لقوه وخالطوه وأخذوا عنه... وهؤلاء الأئمة الثقات العدول

أثنوا بما شاهدوا ووصفوا ما علموا وليس العِيانُ كالخبر... وأكثرُ ما حَدَّد به العلماء التواتر عددًا: سبعون، فقد بلغ الثناء على الإمام أبي حنيفة حد التواتر، ولكن ممن؟ من خيار سلف هذه الأمة وعلمائها المشهود لهم بالدين والعلم والورع .

وهؤلاء (السبعون) عالِمًا مثنيًا، فيهم المحدثون الحفاظ الأعلام شيوخ أئمة السنة: شيوخ الإمام أحمد والبخاري ومسلم... وشيوخ شيوخهم رضي الله عنهم، الأتقياء الأذكياء النُقّاد، وفيهم الفقهاءُ الفَطِنون البُصَراء الصُّلَحاء، وفيهم كبار العُبّاد والعُقَلاء الأمناء على دين الله تعالى... وهؤلاء كلهم قد أطبقوا على الثناء على أبي حنيفة، في دينه وصلاحه وتعبده، وورعه، وعلمه، وفقهه، وتثبُّتِه، وثقتِه، وإمامته، وعقله، ونباهته، وهَدْيه، وسَمْته، وكَرَمه...». انتهى.

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ انتہائی خوبصورت، عبادت گزار، شب بیدار، اور تلاوتِ قرآن کریم کے عاشق تھے۔ ریشم کے کپڑوں کی تجارت کو ذریعہ معاش بنایا تھا۔ امراء اور سلاطین کے عطیات کو قبول کرنے سے اجتناب فرماتے تھے۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے آپ کو اس حدیث مرفوع: «لو كان الدين عند الثريا، لذهب به رجل من فارس». (صحيح مسلم، رقم:٢٥٤٦) کا مصداق قرار دیا ہے۔ (اگر دین ثریا ستارہ کے پاس ہو تو فارس کا ایک آدمی اس کو لے جا کر پھیلائے گا۔

امام ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ (۱/۱۲۶) میں عبد الکریم سمعان نے الأنساب (۳/۹۷) میں آپ کو "الإمام الأعظم" کے لقب سے ملقب کیا ہے۔

امام ابو حنیفہ ذکاوت وذہانت میں یکتا تھے۔ اگر ان کی ذہانت کے واقعات کو یہاں نقل کیا جائے تو ہم اپنے موضوع سے نکل جائیں گے۔

أخبار أبي حنيفة وأصحابه میں مذکور ہے کہ ایک رکعت میں قرآن کریم ختم کرنے والے چار حضرات تھے: حضرت عثمان، وتمیم داری رضی اللہ عنہما، سعید بن جبیر اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ تعالی۔

ذہبی نے سیر أعلام النبلاء (۳/۳۸۷) میں لکھا ہے: «إنه رأى أنس بن مالك لما قدم عليهم الكوفة».

محمد بن ابراہیم نے الروض الباسم میں لکھا ہے: «قد توفّي أنس بن مالك سنة ثلاث وتسعين من الهجرة، والظّاهر أنّ أبا حنيفة ما رآه وهو في المهد، بل رآه بعد التّمييز». (الروض الباسم ٣١٢/١)

پھر مناقب ابی حنیفہ میں لکھا ہے کہ ایک روایت یہ ہے کہ قضا قبول نہ کرنے کی وجہ سے پٹائی سے آپ کی وفات ہوئی اور بعض کہتے ہیں کہ آپ کو زہر پلایا گیا اور وفات پاگئے۔ «والروايات الظاهرة المشهورة عن الأئمة الثقات والحفاظ الأثبات أنه ضُرِب على القضاء وما قبل حتى توفي. ثم اختلفوا بعد ذلك

فمنهم من يقول: مات من الضرب وبعضهم قالوا سقي السم». (مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة للإمام الموفق بن أحمد المكي ١٧٩/٢، ط: كوئته، باكستان)

کیا امام ابو حنیفہ اور احناف مرجئہ ہیں؟:

شیخ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ (م:٥٦١ھ) کی "غنیۃ الطالبین" کے بعض نسخوں میں حنفیہ کو مرجئہ لکھا ہے۔ مرجئہ کی ۱۲ مختلف جماعتوں کے اجمالی ذکر میں حنفیہ کو بھی مرجئہ میں سے شمار کیا گیا ہے، پھر حنفیہ کے تفصیلی ذکر میں یہ عبارت لکھی ہے: «وأما الحنفية فهم أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت، زعموا أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله ورسوله وبما جاء من عنده جملة على ما ذكره البَرَهُوتي[1] في كتاب الشجرة». (غنية الطالبين، ص٢٣٠، مع ترجمة الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي، ط: امند، لاهور. وص ١٠٧، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، وفيه: «وأما الحنفية فهم بعض أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت...»)

یعنی احناف صرف معرفت کو ایمان سمجھتے ہیں اور اللہ تعالی اور اس کے رسول کے فرمودات کے اقرار کو ایمان کے لیے کافی سمجھتے ہیں۔

علمائے کرام نے اس عبارت کے متعدد جوابات دئے ہیں:

۱- شیخ عبد الحق محدث دہلوی نے "غنیہ" کے ترجمہ کی ابتدا میں لکھا ہے کہ "غنیہ" شیخ عبد القادر کی تالیف نہیں، اگرچہ اس کی نسبت ان کی طرف مشہور ہے۔ (الرفع والتكميل، ص٣٨٠) لیکن شیخ عبد الحق کے ترجمہ کی ابتدا میں ہمیں یہ الفاظ نہیں ملے۔ واللہ اعلم۔

لیکن علامہ ابن تیمیہ نے فتاوی (۲۲۲/۳) میں، علامہ ذہبی نے کتب العرش (۴۷۰/۲) اور کتاب العلو (ص۲۶۵) میں، حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۲۵۲/۱۲) میں اور ان کے علاوہ بہت سارے اہل تحقیق نے "غنیہ" کو شیخ جیلانی کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور "غنیہ" کو ان کی تصنیف قرار دیا ہے۔

۲- دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ شیخ جیلانی نے برہوتی کی کتاب الشجرہ سے یہ بات نقل کی ہے، خود وہ احناف کو مرجئہ نہیں سمجھتے؛ لیکن اس جواب میں یہ اشکال ہے کہ اس عبارت کی تردید نہ کرنے سے اس کے ساتھ موافقت مترشح ہوتی ہے اور شیخ نے اس کی تردید نہیں کی۔

۳- تیسرا جواب یہ ہے کہ مرجئہ کی دو قسمیں ہیں، مرجئہ سنت جو اعمال کو ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں سمجھتے، اور مرجئہ بدعت جو اعمال قبیحہ اور گناہوں کو مضر نہیں سمجھتے ہیں۔ شیخ جیلانی رحمہ اللہ احناف کو مرجئہ سنت میں شامل سمجھتے ہیں۔ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں مسعر بن کدام کے ترجمہ میں لکھا ہے

---

(١) بَرَهُوت بفتح الباء والراء وضم الهاء، ويقال أيضًا: بُرْهُوت بضم الباء والهاء مع سكون الراء: بئر بحضرموت، أو بئر أو بلد باليمن. أما «برهوقي» فلم أجد عنها شيئا. كذا في تعليق الرفع والتكميل للشيخ عبد الفتاح أبو غدة. ص٣٧٥.

کہ یہ بڑے بڑے علماء کا مسلک ہے، اس مسلک کے قائل پر تنقید اور حملہ نہیں کرنا چاہئے۔ حافظ ذہبی لکھتے ہیں: «قلت: الإرجاء مذهب لعدة من جلة العلماء، لا ينبغي التحامل على قائله».(ميزان الاعتدال ٤/٩٩)

لیکن یہ جواب سمجھ میں نہیں آتا، اس لئے کہ شیخ رحمہ اللہ نے فرقہ باطلہ کے ذیل میں اصحاب ابی حنیفہ کو تحریر فرمایا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ وہ صرف اقرار اور معرفت کو مومن کے لیے کافی سمجھتے ہیں یہ نہیں لکھا کہ احناف اعمال کو ایمان کا جزو نہیں سمجھتے۔

۴- چوتھا جواب یہ ہے کہ شیخ جیلانی رحمہ اللہ سے احناف کو مرجئہ سمجھنے میں مسامحہ اور سہو ہوا، اور انسان جتنا بھی بڑا ولی ہو اس سے خطا ہو سکتی ہے، چونکہ احناف کے متقدمین اور متاخرین کی کتابیں اعمال کو ضروری ہونے سے بھری پڑی ہیں پھر وہ مرجئۃ البدعہ کیسے بن گئے ؟!

علامہ عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے "الرفع والتکمیل" (ص۳۷۴-۳۸۸) میں، اور مولانا شیخ محمد یونس جونپوری رحمہ اللہ نے "الیواقیت الغالیہ" (۱/۱۷۲-۱۷۷) میں اس عبارت پر مفصل بحث کی ہے۔ مولانا یونس جونپوری رحمہ اللہ نے علمائے کرام کے ٦ جوابات نقل فرمائے ہیں۔ اور مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اولاً شیخ جیلانی کی طرف اس عبارت کی نسبت پر شبہہ ظاہر کیا ہے کہ شیخ نے خود اسی غنیہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کو متعدد جگہ امام کے لقب کے ساتھ ملقب فرمایا ہے، تو پھر وہ کیسے امام صاحب کے اصحاب کو فرقِ باطلہ میں شمار کر سکتے ہیں؟! اس کے بعد علامہ لکھنوی نے ۱۰ جوابات لکھے ہیں اور ہر جواب پر اشکال بھی کیا ہے۔

علامہ لکھنوی نے پانچواں جواب یہ لکھا ہے کہ علامہ عبد الغنی نابلسی نے «الرد المتين على منتقص العارف محيي الدين» میں، اور عبد الحکیم بن شمس الدین سیالکوٹی نے "غنیہ" کے ترجمہ میں اس عبارت کو الحاقی کہا ہے۔ اور علماء کے کلام میں کسی جملے یا کلام کا ادراج بعید نہیں ہے، بلکہ متقدمین ومتاخرین کے کلام میں ایسا ہوا ہے؛ علامہ عبد الوہاب شعرانی نے "الیواقیت والجواہر" میں لکھا ہے کہ امام احمد بن حنبل، مجد الدین فیروزآبادی، امام غزالی، اور محی الدین ابن عربی کی طرف بعض غلط عقائد کی عبارتیں منسوب کی گئی ہیں، جن سے ان کا دامن پاک ہے۔(الرفع والتكميل، ص٣٨١-٣٨٣)

پھر علامہ لکھنوی اور شیخ یونس جونپوری نے اس جواب پر یہ تحریر فرمایا ہے کہ محض اس احتمال سے کہ شاید یہ عبارت مکذوب ومدسوس ہو، کچھ نہیں ہوتا، تا آنکہ "غنیہ" کا کوئی صحیح نسخہ نہ مل جائے جس میں یہ عبارت نہ ہو۔ انتہی۔

الحمد للہ ہمیں "غنیہ" کے دو صحیح نسخے ایسے ملے جن میں "حنفیہ" کی جگہ "غسانیہ" لکھا ہوا ہے:

ایک نسخہ عصام فارس الحرستانی کی تحقیق کے ساتھ دار الجیل بیروت سے چھپا ہوا ہے، جس میں موصوف نے کتاب کی تصحیح کا اہتمام کیا ہے؛ چنانچہ شیخ عصام کتاب پر اپنے تحقیقی کام کے سلسلے میں لکھتے ہیں: «علمنا في هذا الكتاب: ضبط النص، وذلك بمراجعته على مخطوطة متقنة من خزانة مخطوطات الأستاذ زهير الشاويش حفظه الله، صاحب المكتب الإسلامي...». (ص٣)

اور دوسرا نسخہ ابو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عویضہ کے حواشی کے ساتھ دار الکتب العلمیہ بیروت سے چھپا ہوا ہے۔

ان دونوں نسخوں میں مرجئہ کے بارہ فرقوں کے اجمالی ذکر میں "حنفیہ" کی جگہ "غسانیہ" لکھا ہوا ہے۔ اور مذکورہ عبارت کی جگہ یہ عبارت ہے: «وأما الغسانية، فهم أصحاب غسان الكوفي، زعم أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله ورسوله، وبما جاء من عنده جملة على ما ذكره البُرْهُوتي في كتاب الشجرة». (الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل ١/٢٣٣، ط: دار الجيل، بيروت. و١/١٨٦، ط: دار الكتب العلمية، بيرت)

اور شہرستانی (م:۵۴۸ھ) جو شیخ جیلانی (م:۵۶۱ھ) کے معاصر ہیں، اور ابو المظفر الاسفرائینی (م:۴۷۱ھ) جو تقریباً شیخ جیلانی سے ایک صدی پہلے کے ہیں، ان حضرات نے فرقہ غسانیہ کے تعارف میں بعینہ یہی بات لکھی ہے: «الغسانية: أصحاب غسان الكوفي. زعم أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله، والإقرار بما أنزل الله، وبما جاء به الرسول في الجملة دون التفصيل». (الملل والنحل ١/١٤١، ط: مؤسسة الحلبي، القاهرة. ومثله في التبصير في الدين للإسفرائيني، ص٩٨. والاعتصام للشاطبي ٣/٣٦٥، ط: دار ابن الجوزي، السعودية.)

علامہ ابن حجر ہیتمی فتاوی الحدیثیہ میں لکھتے ہیں: «وإياك أن تغتر أيضًا بما وقع في «الغنية» لإمام العارفين وقطب الإسلام والمسلمين الأستاذ عبد القادر الجيلاني، فإنه دسه عليه فيها من سينتقم الله منه، وإلا فهو بريء من ذلك». (الفتاوى الحديثية، ص١٤٥)

سابقہ محققہ نسخہ سے پتا چلا کہ یہ عبارت محرف ہے «وأما الغسانية، فهم أصحاب غسان الكوفي» کو کسی دشمنِ احناف نے «وأما الحنفية، فهم أصحاب أبي حنيفة» سے بدل دیا۔ اور غسانیہ والی عبارت الملل والنحل کے ساتھ موافق ہے۔ جبکہ بعض محرفین نے احناف پر کچھ شفقت فرمائی، اور «فهم بعض أصحاب أبي حنيفة» لکھا ہے۔

اور اگر بالفرض ان نسخوں کو صحیح مان لیا جائے جن میں "غسانیہ" کی جگہ "حنفیہ" لکھا ہوا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ غسان کوفی بیان کرتا تھا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب بھی اس کے مذہب جیسا ہے، اور امام ابو حنیفہ کو بھی اپنی طرح مرجئہ میں سے شمار کرتا تھا، اور غنیہ کی مذکورہ عبارت «زعموا أن الإيمان هو

المعرفة والإقرار بالله ورسوله وبما جاء من عنده جملة» میں حنفیہ کی طرف جو عقیدہ منسوب کیا گیا ہے وہ غسانیہ کا عقیدہ ہے، حنفیہ کا عقیدہ نہیں، جیسا کہ ما قبل میں گزر چکا ہے؛ اس لیے مذکورہ عبارت میں حنفیہ سے بعض حنفیہ یعنی غسانیہ فرقہ کے لوگ مراد ہوں گے۔ جیسا کہ "غنیہ" کے دار احیاء التراث العربی سے چھپے ہوئے نسخے میں «وأما الحنفية: فهم بعض أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت...» لکھا ہوا ہے۔(الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل، ص٩١، ط: دار الألباب، دمشق)

علامہ لکھنوی نے الرفع والتکمیل میں لکھتے ہیں: «ومن العجب أن غسان كان يحكي عن أبي حنيفة مثل مذهبه، ويعده من المرجئة! ولعله كَذَب عليه».(ص٣٦١)

علامہ لکھنوی دوسری جگہ لکھتے ہیں: «قال شارح المواقف: كان غسان المرجئي ينقل الإرجاءَ عن أبي حنيفة ويَعُدُّه من المرجئة. وهو افتراء عليه، قصَد به غسانُ ترويجَ مذهبه بنسبته إلى هذا الإمام الجليل».(ص٣٦٦)

علامہ لکھنوی مذکورہ بحث کے آخر میں لکھتے ہیں: «مفاد عبارة «الغنية» أن الحنفية الذين هم فرع من فروع المرجئة الضالة: أصحاب أبي حنيفة الذين يقولون إنّ الإيمان هو المعرفةُ والإقرارُ بالله ورسوله، وهذا لا ينطبق إلا على الغسانية، فيكون هو المراد من الحنفية، لما عرفت سابقًا أن غسان الكوفي كان يحكي مذهبه الخبيثَ عن أبي حنيفة، ويَعُدُّه كنفسه من المرجئة». (الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، ص٣٨٧)

قاضی القضاۃ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مختصر حالات:

نام ونسب:

ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم بن حبیب بن سعد بن حبتۃ الانصاری۔ آپ کے پر دادا حضرت سعد بن حبتہ انصاری غزوہ خندق میں شریک رہے، اور دادِ شجاعت دے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعائیں لیں۔

آپ کی پیدائش مشہور قول کے مطابق کوفہ میں ۱۱۳ھ میں ہوئی۔ اسی کو امام ذہبی، شیخ ابوزہرہ اور امام کردی وغیرہ نے اختیار کیا؛ لیکن ہمارے دوست اور رفیق مولانا محمود حسن بنگلہ دیشی نے ۹۳ کے قول کو اختیار کیا۔ انھوں نے امام ابو یوسف پر تخصص کا مقالہ «الإمام أبو يوسف محدِّثًا وفقيهًا» لکھا ہے۔ یہ مقالہ تین جلدوں میں چھپا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ علامہ کوثری نے «حسن التقاضي» میں اور ابو القاسم علی بن محمد السمنانی نے «روضة القضاة» میں اور دوسرے بعض اکابر نے اسی کو اختیار کیا۔ انھوں نے حافظ ابو عبد اللہ محمد

بن مخلد عطار سے نقل کیا کہ امام ابویوسف نے ابوموسی انصاری سے فرمایا: «إن طال بالناس زمان رجعوا إلى فتى من أهل المدينة يعني مالكا» (کافی مدت کے بعد لوگ اہل مدینہ کے ایک جوان کی طرف رجوع کریں گے۔) اس سے پتا چلتا ہے کہ امام ابویوسف رحمہ اللہ امام مالک کے ہم عمر یا ان سے بڑے تھے۔ (الإمام أبو يوسف محدِّثا وفقيهًا ١/١٧)

ابویوسف ١٨٢ھ میں ٦٩ سال کی عمر میں وفات پاگئے۔ آپ کے دو صاحبزادے علامہ یوسف اور شیخ ابراہیم مشہور ہیں۔

امام ابویوسف امام ابو حنیفہ کے تلامذہ میں اعلی درجہ اور اونچا مقام رکھتے ہیں۔ آپ پہلے محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلی کے پاس پڑھتے رہے۔ امام ابو حنیفہ سے ملاقات کے بعد اُنہیں کے عاشق اور دلدادہ بن گئے، اور یہ فرمایا کہ میں ابو حنیفہ کے لیے اپنے والدین سے پہلے دعا کرتا ہوں؛ چونکہ امام ابویوسف غریب گھرانے سے تعلق رکھتے تھے اس لیے امام ابو حنیفہ ان کی مالی مدد فرمایا کرتے تھے۔

امام ابویوسف کے اساتذہ و تلامذہ:

امام ابویوسف نے امام ابو حنیفہ کے علاوہ ہشام بن عروہ، یحیی بن سعید انصاری، امام اعمش، یزید بن ابی زیاد، لیث بن سعد وغیرہم سے علم حاصل کیا۔

آپ سے علم حاصل کرنے والے مشائخ بہت ہیں؛ لیکن ان میں امام احمد بن حنبل اور امام محمد بن الحسن اور یحیی بن معین بہت نمایاں ہیں۔

امام احمد فرماتے ہیں: «أول ما طلبت الحديث ذهبت إلى أبي يوسف القاضي، ثم طلبنا بعد فكتبنا عن الناس». (تاريخ بغداد ١٤/٢٥٧)

علامہ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں، امام سمعانی نے الانساب میں، اور حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں امام احمد کو امام ابویوسف کا تلمیذ لکھا ہے۔

یحیی بن معین فرماتے ہیں: «كتبت عن أبي يوسف وأنا أحدث عنه». (تاريخ بغداد ١٤/٢٦١)

امام شافعی رحمہ اللہ بھی بالواسطہ امام ابویوسف کے تلمیذ ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ اپنی مسند میں فرماتے ہیں: «أخبرنا محمد بن الحسن، أو غيره من أهل الصدق في الحديث، أو هما عن يعقوب بن إبراهيم، عن هشام بن عروة، عن أبيه». (مسند الشافعي، بترتيب محمد عابد السندي، باب الحجر، رقم:٥٥٦. وترتيب سنجر، رقم:١٤٨٢).

علامہ شوکانی نیل الأوطار میں لکھتے ہیں: «هذه القصة رواها الشافعي عن محمد بن الحسن عن أبي يوسف القاضي عن هشام بن عروة عن أبيه، وأخرجها أيضًا البيهقي». (نيل الأوطار ٥/٢٦٠)

امام ابو یوسف اصولِ فقہ کے مدوِّنِ اول ہیں:

تاریخ میں سب سے پہلے امام ابو یوسف قاضی القضاۃ کے لقب سے ملقب ہوئے اور سب سے پہلے اصول فقہ کے مدوِّن بھی امام ابو یوسف ہیں؛ چنانچہ خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد (۱۴/ ۲۴۸) علامہ سمعانی نے کتاب الانساب (۱۰/ ۳۰۷) میں، ابن خلکان نے وفیات الاعیان (۶/ ۳۸۲) میں رقمطراز ہیں: «وهو أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة وأملى المسائل ونشرها».

جن کتابوں میں امام شافعی رحمہ اللہ کو اصول فقہ کا مدوِّن اول قرار دیا گیا اس کے بارے میں ہمارے صدیق محترم مولانا محمود حسن بگلہ دیشی نے لکھا ہے کہ امام شافعی نے اپنے لیے ان اصول کو مرتب کیا۔ (۲٦٩/١)

امام رازی نے مناقب الإمام الشافعي للرازي (ص٥٦) میں امام شافعی کو اصولِ فقہ کا پہلا موجد قرار دیا ہے۔ مولانا محمود حسن صدیق محترم نے لکھا ہے: «فليس من المناسب للرازي إلا أن يقول: إن الشافعي أول من صنف في الأصول لنفسه لا لغيره كما يوهم من قول الرازي. وأما أبو يوسف فله فضل التقدم في ترتيب هذا العلم، وله شرف الأولية».(الإمام أبو يوسف محدِّثا وفقيها ٢٦٩/٣)

امام ابو یوسف کی توثیق:

امام الحدیث یحیی بن معین فرماتے ہیں: «ليس في أصحاب الرأي أكثر حديث ولا أثبت من أبي يوسف».(لسان الميزان ٥١٨/٨، بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة)

خطیب بغدادی نے یحیی بن معین سے نقل کیا ہے: «كان أبو يوسف ثقة». (تاريخ بغدد ٢٦١/١٤، ط: علمية)

ابن کامل جو بغداد میں موسی ہادی اور ہارون رشید کے قاضی تھے امام ابو یوسف کے بارے میں فرماتے ہیں: «لم يختلف يحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وعلي ابن المديني في ثقته في النقل». (تاريخ بغداد ٢٤٦/١٤، ط: علمية)

امام ذہبی نے یحیی بن معین سے نقل کیا: «أبو يوسف صاحب حديث وصاحب سنة». (تذكرة الحفاظ (٢١٤/١)

عبد اللہ بن احمد فرماتے ہیں: میں نے امام ابو یوسف کے بارے میں اپنے والد سے پوچھا تو انھوں نے امام ابو یوسف کے سچا فرمایا۔ (الجرح والتعديل ٢٠١/٩)

ہمارے ہم وطن مولانا ظہور احمد حسینی جو انگلینڈ میں مقیم ہیں اُنھوں نے امام ابو حنیفہ کے محدثانہ مقام پر ایک تحقیقی کتاب لکھی، اور ان کے تلامذہ کے محدثانہ مقام پر دوسری تحقیقی کتاب لکھی۔ ہم نے دوسری

کتابوں کے علاوہ ان دونوں کتابوں سے بھی خوشہ چینی کی ہے۔

امام محمد بن حسن شیبانی المولود ۱۳۲ھ، المتوفی ۱۸۹ھ کے مختصر حالات:

امام محمد کا خاندان شام کے الغوطہ میں حرستہ نامی جگہ میں مقیم تھا۔ ان کے والد شام سے عراق منتقل ہوئے۔ آپ کی پیدائش واسط میں ہوئی، پھر کوفہ منتقل ہوئے۔ کتاب الانساب اور طبقات کبری میں یہی لکھا ہے۔

امام محمد اکثر تدریس و تصنیف میں مشغول رہتے تھے۔ کچھ مدت رقہ شہر کے قاضی بھی رہے، پھر قضا کو چھوڑ کر بغداد منتقل ہوئے۔ خلیفہ ہارون الرشید آپ کے علم کے قدر دان تھے اور آپ کو سفر میں ساتھ رکھتے تھے۔ ۱۸۹ھ میں جب خلیفہ ایران کے مشہور شہر "رے" گئے تو اپنے ساتھ امام محمد اور لغت کے مشہور امام کسائی کو ساتھ لے گئے۔ اتفاقاً "رے" میں ایک ہی دن میں دونوں کا انتقال ہوا۔ ہارون رشید نے کہا: «دفت اليوم الفقه واللغة». (تاريخ بغداد ۲/۱۷۸، ط: العلمية)

آپ بچپن سے تحصیل علم میں مشغول ہوئے اور خطیب بغدادی نے لکھا ہے کہ امام محمد نے کہا کہ میرے والد نے ۳۰ ہزار درہم چھوڑے، میں نے ۱۵ ہزار نحو اور شعر کی تحصیل میں اور ۱۵ ہزار حدیث وفقہ پر خرچ کئے۔ (تاريخ بغداد ۲/۱۷۰، ط: العلمية)

آپ امام ابو حنیفہ کے خصوصی تلامذہ میں شمار ہیں۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «ولازم أبا حنيفة وحمل عنه الفقه والحديث». (تعجيل المنفعة ۲/۱۷٤، ط: دار البشائر)

دو سال امام ابو حنیفہ سے استفادہ کے بعد امام ابو حنیفہ کا انتقال ہوا تو آپ نے ان کے بعد امام ابو یوسف سے علم حاصل کیا۔ حافظ ذہبی لکھتے ہیں: «وكتب شيئًا من العلم عن أبي حنيفة، ثم لازم أبا يوسف من بعده حتى برع في الفقه». (مناقب أبي حنيفة وصاحبيه للذهبي، ص۳۹)

ذہبی سیر أعلام النبلاء میں تحریر فرماتے ہیں: «وانتشر أصحاب أبي يوسف في الآفاق، وأفقههم محمد». (۵/۲۳٦)

ابن حجر عسقلانی نے امام شافعی سے نقل کیا: «قال لي محمد بن الحسن: أقمت على مالك ثلاث سنين، وسمعتُ من لفظه سبع مئة حديث. قلت: وكان مالك لا يحدث من لفظه إلا نادرا». (الإيثار ۱/۱٦۳، ط: العلمية) امام شافعی فرماتے ہیں کہ محمد بن الحسن نے مجھ سے فرمایا کہ میں امام مالک کے پاس تین سال رہا اور ان کی زبان سے میں نے سات سو احادیث سنیں اور امام مالک بہت کم قراءت علی التلمیذ فرماتے تھے۔

امام حاکم نے معرفۃ علوم الحدیث میں امام محمد کے بارے میں لکھا ہے: «محمد بن الحسن الشيباني ممن روى الموطّأ عن مالك».(ص٩٣)

امام محمد کے اساتذہ میں امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے علاوہ محمد بن عبد الرحمن بن اَبی ذئب، عبد الرحمن بن اَبی الزناد، خارجہ بن عبد اللہ، محمد بن ہلال، عیسی بن ابی عیسی الخیاط، داود بن قیس، امام اوزاعی، اسماعیل بن عیاش، عبد اللہ بن مبارک، شعبہ بن حجاج شامل ہیں۔

امام محمد جب بغداد آئے تو مختلف لوگ ان کے پاس ان سے حدیث اور فقہ سننے کے لیے آئے اور ان سے حدیث کی سماعت فرمائی۔

امام محمد کے تلامذہ میں امام شافعی اور امام احمد رحمہا اللہ سب سے نمایاں ہیں۔

امام احمد کے صاحبزادے عبد اللہ بن احمد امام احمد سے نقل کرتے ہیں: «كتب أبي عن أبي يوسف ومحمد ثلاثة قماطر، فقلت له: كان ينظر فيها؟ قال: ربما ينظر فيها».(تاريخ بغداد ٢٢٥/٣) میرے والد نے امام ابو یوسف اور امام محمد سے تین بکسوں کے برابر کتابوں کا علم حاصل کیا۔ میں نے کہا، کیا وہ ان کا مطالعہ کرتے تھے؟ انھوں نے کہا: اکثر وبیشتر ان کا مطالعہ کرتے تھے۔

ذہبی امام شافعی رحمہ اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں: «وكتب عن محمد بن الحسن الفقيه وقر بختي». (تذكرة الحفاظ ٢٦٥/١، ترجمة الشافعي)

ذہبی تاریخ اسلام میں لکھتے ہیں: «قول الشافعي حملت عن محمد وقر بختي صحيح».(١٤٦/٥)

امام شافعی فرماتے ہیں: میں نے امام محمد سے خراسانی اونٹ کے بوجھ کے برابر کتابوں کا علم حاصل کیا۔ یہ بات بالکل صحیح ہے۔

ذہبی سیر اَعلام النبلاء میں لکھتے ہیں: «أخذ عنه الشافعي فأكثر جدا». (سير أعلام النبلاء ١٣٥/٩)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «و أفقه أصحاب محمد أبو عبد الله الشافعي». (٢٣٦/٥)

ابن عبد الہادی الحنبلی لکھتے ہیں: «محمد بن الحسن الشيباني أحد شيوخ الإمام الشافعي». (مناقب الأئمة الأربعة، ص٦٠)

ذہبی فرماتے ہیں: «أفقه أهل الكوفة: علي، وابن مسعود، وأفقه أصحابهما: علقمة، وأفقه أصحابه: إبراهيم، وأفقه أصحاب إبراهيم: حماد، وأفقه أصحاب حماد: أبو حنيفة، وأفقه أصحابه: أبو يوسف. وانتشر أصحاب أبي يوسف في الآفاق، وأفقههم: محمد، وأفقه أصحاب محمد: أبو عبد الله الشافعي – رحمهم الله تعالى –». (سير أعلام النبلاء ٢٣٦/٥)

عبد الرحمن الیمانی المعلمی لکھتے ہیں: «فالحق أن الشافعي سمع بعض الكتب من محمد على سبيل

الرواية». (التنكيل ١/٤٢١)

ابن تیمیہ لکھتے ہیں: «فاجتمع بمحمد بن الحسن وكتب كتبه». (مجموع الفتاوي ٣٣١/٢٠)

ان ٹھوس حوالوں کی روشنی میں اور خود ابن تیمیہ کے اپنے دو حوالوں کی روشنی میں علامہ ابن تیمیہ کے اس قول کی کیا وقعت رہ جاتی ہے کہ امام محمد امام شافعی کے استاذ نہیں، بلکہ ان کی مجلس میں بیٹھ کر ان کے ساتھ مناظرہ کیا۔ شیخ ابن تیمیہ کی تحریرات میں تعارضات ہوتے رہتے ہیں، یہاں بھی ان کے کلام میں تعارض ہے۔ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: «إن هذا ليس كذلك، بل جالسه وعرف طريقه وناظره، وأول من أظهر الخلاف لمحمد بن الحسن ورد عليه الشافعي». (منهاج السنة ١٤٣/٤)

حافظ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں: «انتهت رئاسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ (أي: الشافعي) عن صاحبه محمد بن الحسن حمل جمل ليس فيها إلا وقد سمعه عليه». (توالي التأسيس، ص٧٣)

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی نے امام محمد سے اونٹ کے بوجھ کے برابر کتابیں پڑھی تھیں۔ اور ان کی سماعت فرمائی۔

عبد القادر قرشی نے الجواہر المضیہ میں لکھا ہے: «روى عنه الإمام الشافعي ولازمه وانتفع به». (٤٢/٢) امام شافعی نے ان سے روایات لی ہیں اور ان کے ساتھ چمٹ کر سایہ کی طرح رہے اور ان سے فائدہ اٹھایا۔

ابن العماد نے شذرات الذہب میں لکھا ہے: «وكان كثير البرّ بالإمام الشافعي في قضاء ديونه والإنفاق عليه من ماله وإعارة الكتب». (٣٢٣/١) امام محمد امام شافعی کے بڑے محسن تھے، ان کے قرضے ادا کئے، ان پر مال خرچ کیا، ان کو عاریتاً کتابیں دیتے تھے۔

امام شافعی فرماتے ہیں: «ما رأيت سمينا أخف روحا من محمد بن الحسن، وما رأيتُ أفصح منه، كنت إذا رأيته يقرأ كأن القرآن نزل بلغته». (المنتظم لابن الجوزي ١٧٤/٩. وأخبار أبي حنيفة وأصحابه، للصيمري، ص١٢٩. والصَّيمر، كحيدر، وهو نهر بالبصرة عليه قرى)

میں نے بھاری بدن والے بہت خفیف الروح یعنی روحانی اور دینی کاموں میں چست اور تیز محمد بن الحسن سے کسی کو نہیں دیکھا، وہ جب قرآن کریم پڑھتے تھے تو ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے قرآن کریم ان کے لہجے میں نازل ہوا ہو۔

مسند الإمام الشافعی میں امام محمد سے کئی احادیث مروی ہیں۔ ہم ناظرین خصوصاً ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی عبارت سے متاثر حضرات کی تسلی کے لیے وہ احادیث بغیر ترجمے کے لکھتے ہیں:

١- قال الشافعي: أخبرنا محمد بن الحسن، عن يعقوب بن إبراهيم، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب». (مسند الشافعي، بترتيب السندي، رقم:٢٣٧، ترتيب سنجر ١٠٩٠)

٢- أخبرنا محمد بن الحسن، أنبأنا إبراهيم بن محمد، عن محمد ابن المنكدر، عن عبد الرحمن بن البيلماني (هو مولى عمر رضي الله عنه): أن رجلا من المسلمين قتل رجلا من أهل الذمة فرفع ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «أنا أحق من أوفى بذمته، ثم أمر به فقتل».(مسند الشافعي، بترتيب محمد عابد السندي، رقم:٣٥٠، ترتيب سنجر ١٦٢٢)

٣- أخبرنا محمد بن الحسن، أنبأنا قيس بن الربيع الأسدي، عن أبان بن تغلب، عن الحسن بن ميمون، عن عبد الله بن عبد الله مولى بني هاشم، عن أبي الجنوب الأسدي قال: أتي علي بن أبي طالب رضي الله عنه برجل من المسلمين قتل رجلا من أهل الذمة قال: فقامت عليه البينة فأمر بقتله، فجاء أخوه فقال: إني قد عفوت عنه، قال: فلعلهم هددوك، أو فرقوك (الفرق بالحركة: الخوف والفزع) أو فزعوك (الفزع الخوف في الأصل ويوضع موضع الإغاثة والنصر لأن من شأنه الإغاثة والدفع عن الحريم، وهنا جاء بمعنى الخوف)؟ قال: لا ولكن قتله لا يرد علي أخي وعوضوني فرضيت، قال: أنت أعلم، من كان له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا. (مسند الشافعي، بترتيب محمد عابد السندي، رقم:٣٥١، ترتيب سنجر ١٦٢٣)

٤- أخبرنا محمد بن الحسن، أنبأنا محمد بن يزيد أنبأنا: سفيان بن الحسين، عن الزهري: أن شاس الجذامي قتل رجلا من أنباط (النبط جيل معروف كانوا ينـــزلون بالبطائح بين العراقيين) الشأم فرفع إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه، فأمر بقتله، فكلمه الزبير وناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فجعل ديته ألف دينار. (مسند الشافعي، بترتيب محمد عابد السندي، رقم:٣٥٢، ترتيب سنجر ١٦٢٨)

٥- أخبرنا محمد بن الحسن، أنبأنا محمد بن يزيد، أنبأنا سفيان بن الحسين، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب قال: دية كل معاهد في عهده ألف دينار. (مسند الشافعي، بترتيب محمد عابد السندي، رقم:٣٥٣، ترتيب سنجر ١٦٢٩)

٦- أخبرنا محمد بن الحسن، أنبأنا مالك، أخبرنا داود بن الحصين أن أبا غطفان ابن طريف المري أخبره: أن مروان بن الحكم أرسله إلى ابن عباس يسأله ما في الضرس (الضرس: السن وهو مذكر ما دام له هذا الإسم، لأن كلها إناث إلا الأضراس والأنياب) فقال ابن عباس رضي الله عنهما: فيه خمس من الإبل، فردني مروان إلى ابن عباس فقال: افتجعل مقدم الفم مثل الأضراس؟ فقال: ابن عباس رضي الله عنهما: لو أنك لا تعتبر ذلك إلا بالأصابع عقلها سواء. (مسند الشافعي، بترتيب محمد عابد السندي، رقم:٣٧٧، ترتيب سنجر ١٦٦٣)

٧- أخبرنا محمد بن الحسن، أو غيره من أهل الصدق في الحديث، أو هما، عن يعقوب

بن إبراهيم، عن هشام بن عروة، عن أبيه قال: ابتاع عبد الله بن جعفر بيعا، فقال علي رضي الله عنه لآتين عثمان فلأحجرن عليك أعلم ذلك ابن جعفر الزبير، فقال: أنا شريكك في بيعك، فأتى علي رضي الله عنه عثمان، فقال: إحجر على هذا، فقال الزبير: أنا شريكه، فقال عثمان رضي الله عنه: أحجر على رجل شريكه الزبير. (مسند الشافعي، بترتيب محمد عابد السندي، رقم:٥٥٦، ترتيب سنجر ١٤٨٢)

امام محمد کی مشہور تصنیفات :

کتب سِتّہ ، یعنی مبسوط، جامع صغیر، جامع کبیر، زیادات، سیر صغیر اور سیر کبیر۔ ان کے علاوہ کتاب الحجۃ علی أہل المدینۃ، کتاب الآثار، کتاب الموطأ۔

امام محمد کی ثقاہت:

علی بن مدینی نے فرمایا: «محمد بن الحسن صدوق». (تاريخ بغداد ١٧٨/٢)

حافظ ابن حجر عسقلانی نے الایثار میں لکھا ہے: «وعظّمه أحمد والشافعي». (الإيثار بمعرفة رواة الآثار، ص١٦٣) امام احمد اور امام شافعی امام محمد کی عظمت شان کے قائل ہیں۔

ابن العماد نے شذرات الذہب (۱/۳۲۳) پر لکھا ہے: «وكان الشافعي يثني على محمد بن الحسن ويفضّله، وقد تواتر عنه بألفاظ مختلفة». (٤٠٩/٢)

ابو عبد اللہ الصیمری نے اپنے استاذ محمد بن عمران عن أحمد بن کامل القاضی سے نقل فرمایا: «أبو عبد الله محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة مولى لبني شيبان، وكان موصوفا بالكمال، وكانت منـــزلته في كثرة الرواية والرأي والتصنيف لفنون علوم الحلال والحرام منـــزلة رفيعةً يعظمه أصحابه جدا». (أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص١٢٥)

امام زیلعی نے ایک حدیث کی تحقیق میں لکھا ہے: «حدث به عشرون نفرًا من الثقات الحفاظ، منهم محمد بن الحسن الشيباني، ويحيي بن سعيد القطان، وعبد الله بن المبارك، وعبد الرحمن بن مهدي، وابن وهب، وغيرهم». (نصب الراية ٤٠٨/١)

دار قطنی فرماتے ہیں: «وعندي لا يستحق الترك».(سؤالات البرقاني للدارقطني، ص٦٣. المنتظم لابن الجوزي ١٧٥/٩) امام محمد میرے نزدیک قابل ترک نہیں، یعنی مقبول ہیں۔

ان حوالوں کے علاوہ مولانا ظہور احمد صاحب نے بہت سارے حوالے "تلامذہ امام اعظم ابو حنیفہ کا محدثانہ مقام" میں تحریر فرمائے ہیں۔ تفصیل وہاں ملاحظہ کیجئے۔

امام مالک، امام شافعی، امام احمد سب امام ابو حنیفہ کے بالذات یا بالواسطہ تلامذہ ہیں:

ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد سب امام ابو حنیفہ کے بالذات یا بالواسطہ تلامذہ ہیں۔ امام شافعی اور امام احمد دونوں امام محمد کے تلامذہ ہیں، اور امام مالک کے بارے میں ابن حجر مکی شافعی لکھتے ہیں: «وتلمذ له كبار من المشائخ الأئمة المجتهدين والعلماء الراسخين كالإمام الجليل المجمع على جلالته وبراعته وتقدمه وزهده عبد الله بن المبارك، وكالإمام الليث بن سعد، وكالإمام مالك بن أنس». (الخيرات الحسان، ص١٦)

عبد العزیز بن محمد الدراوردی فرماتے ہیں: «كان مالك ينظر في كتب أبي حنيفة وينتفع بها». (فضائل أبي حنيفة، لابن أبي العوام، ص٢٣٥، ط: المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة)

اور ابو حیان التوحیدی (م:۴۰۰) دراوردی سے نقل کرتے ہیں: «كان مالك ينظر في كتب أبي حنيفة ليتفقّه بها». (البصائر والذخائر ٢٠٩/٨)

امام شافعی کتاب الأم (۲۴۸/۷) میں تحریر فرماتے ہیں: «وقد سألت الدراوردي: هل قال أحد بالمدينة لا يكون الصداق أقل عن ربع دينار؟ فقال: لا والله ما علمت أحدا قاله قبل مالك. وقال الدراوردي: أراه أخذه عن أبي حنيفة».

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ ابو حنیفہ نے امام مالک سے احادیث روایت کی ہیں۔ ان کے بارے میں حافظ ابن حجر تدریب الراوی (۵۸/۱) پر لکھتے ہیں: «لم يثبت روايته عن مالك، وإنما أوردها الدارقطني ثم الخطيب لروايتين وقعتا لهما عنه بإسنادهما فيهمامقال».

ان روایات کی سند میں ایک راوی عمران بن عبد الرحیم ہے۔ لسان المیزان (۳۹۸/۵) میں اس کے متعلق لکھا ہے: «فيه نظر هو الذي وضع حديث أبي حنيفة عن مالك رحهما الله تعالى».

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے تفصیلی حالات کے لیے مندرجہ ذیل کتابوں کی طرف رجوع فرمائیں:

- فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه، لابن أبي العوام (م:٣٣٥).
- الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، لابن عبد البر (م:٤٦٣).
- مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة للإمام الموفق بن أحمد المكي الخوارزمي (م:٥٦٨)، وللإمام محمد بن محمد ابن البزار الكردي (م:٧٢٧).
- الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، للعلامة شهادب الدين أحمد بن حجر الهيتمي المكي الشافعي (م:٩٧٣).
- تبييض الصحيفة بمناقب الإمام أبي حنيفة، للإمام جلال الدين السيوطي (م:٩١١) بتعليق

الشيخ المفتي محمد عاشق إلهي البرني.

- مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدثين، للدكتور محمد قاسم عبده الحارثي.
- مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث، للشيخ محمد عبد الرشيد النعماني.
- أخبار أبي حنيفة وأصحابه، للفقيه القاضي أبي عبد الله حسين بن علي الصيمري (م:٤٣٦)
- مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن، للذهبي (م:٧٤٨).
- حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي، للعلامة محمد زاهد الكوثري (م:١٣٧١)
- الإمام أبو يوسف محدِّثًا وفقيهًا، للشيخ محمود حسن البنجلاديشي.
- بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني، للعلامة محمد زاهد الكوثري (م:١٣٧١).
- الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي — الدكتور محمد الدسوقي. حافظ شبیر احمد جامعی اور ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی نے اس کتاب کا "امام محمد بن حسن شیبانی اور ان کی فقہی خدمات" کے نام سے اردو ترجمہ کیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی فقہی خدمات پر یہ ایک وقیع اور جامع کتاب ہے۔
- حضرت امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی -علامہ سید مناظر احسن گیلانی۔
- سیرۃ النعمان -مولانا شبلی نعمانی۔
- مقام ابی حنیفہ - شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سر فراز خان صفدر
- امام ابو حنیفہ اور ان کے ناقدین، نیز صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد کے حالات زندگی - مولانا حبیب الرحمن خان شروانی۔
- امام اعظم ابو حنیفہ کا محدثانہ مقام -مولانا ظہور احمد حسینی۔
- تلامذہ امام اعظم ابو حنیفہ کا محدثانہ مقام -مولانا ظہور احمد حسینی۔

ان کے علاوہ اور بھی بہت سی مختصر و مفصل کتابیں ان حضرات کے حالات پر لکھی گئی ہیں۔ ہم نے چند مشہور کتابوں کے ذکر پر اکتفا کیا۔ طبقات الحنفیہ اور دیگر طبقات وتراجم کی کتابوں میں بھی ان حضرات کے حالات موجود ہیں۔

نَقُوْلُ(١) فِي تَوْحِيْدِ اللهِ -مُعْتَقِدِيْنَ بِتَوْفِيْقِ اللهِ(٢)-:

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی توفیق سے توحیدِ باری تعالیٰ سے متعلق ہم یہ عقیدہ رکھتے ہیں:

نقول في توحيد الله...الخ. أي: نقول بألسنتنا في توحيد الله، معتقدين بقلوبنا بتوفيق الله.

اس عبارت میں امام طحاوی رحمہ اللہ نے اقرار باللسان اور اعتقاد بالجنان دونوں کو جمع فرمایا ہے؛ کیونکہ صرف اقرار باللسان ایمان کے لیے کافی نہیں؛ بلکہ یہ تو نفاق ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿قَالُوْٓا اٰمَنَّا بِاَفْوَاهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ﴾. (المائدة: ٤١)

اور بتوفيق الله اس لیے فرمایا کہ انسان جو کچھ بھی اچھے اعمال کرتا ہے اس میں اس کا کمال نہیں، اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے اچھے اعمال کی توفیق دیتا ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿يَهْدِي اللّٰهُ لِنُوْرِهٖ مَنْ يَّشَآءُ﴾. (النور: ٣٥)

توفیق کی تعریف: جعل الله تعالى قولَ العبد وفعلَه موافقًا لأمره ونهيه. والمشهور أنه جعلُ الأسباب نحوَ المطلوب الخير. (دستور العلماء ٢٤٩/١)

علامہ قونوی لکھتے ہیں: «توفيق العبد أن تجعل أفعاله الظاهرة موافقة لأوامره تعالى مع بقاء اختياره فيها». (القلائد في شرح العقائد، لمحمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي، ص٤)

مصنف رحمہ اللہ نے توحید باری تعالیٰ سے اس رسالے کو شروع فرمایا؛ اس لیے کہ مکلف پر سب سے پہلے اللہ تعالیٰ کے وحدہ لا شریک ہونے کا اقرار و یقین لازم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام انبیاء و رسل نے اپنی امت کو سب سے پہلے توحید کی دعوت دی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ مَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ﴾. (الأنبياء)

اور بتوفيق الله اس لیے فرمایا کہ انسان اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہی امور خیر کو انجام دیتا ہے۔ قال الله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام: ﴿وَ مَا تَوْفِيْقِيْٓ اِلَّا بِاللّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ اِلَيْهِ اُنِيْبُ﴾. (هود: ٨٨)

بعض نسخوں میں نقول سے پہلے یہ عبارت ہے: «قال الإمام أبو حنيفة، وبه قال صاحباه الإمامان المذكوران رضوان الله عليهم أجمعين:».

ترجمہ: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا، اور یہی مذکورہ دونوں امام (امام ابو یوسف و امام محمد) رحمہما اللہ بھی فرماتے ہیں:

---

(١) في ١، ٣، ٤، ٥، ٦، ١٧، ١٨، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٢٩، ٣٠ قبل قوله «نقول» زيادة: «قال الإمام أبو حنيفة، وبه قال صاحباه الإمامان المذكوران رضوان الله عليهم أجمعين:».

(٢) قوله «بتوفيق الله» سقط من ٦، ١٩. وأثبتناه من بقية النسخ.

نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله...الخ.

کیا أشهد اور أعتقد کی جگہ نشهد اور نعتقد جائز ہے؟:

یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ اعتقاد کے لیے جمع کا صیغہ لانا درست نہیں اس لیے کہ عقیدہ شہادت کی طرح چھپا ہوا ہے، اس میں ایک شخص دوسرے کا قائم مقام نہیں ہوسکتا، نیز عقیدہ شہادت کی طرح وہ خبر ہے جو دل کے ساتھ موافق ہو، اور آدمی اپنے دل کی بات کو جانتا ہے دوسروں کے دل کی بات کو نہیں جانتا، ہاں استعانت اور استغفار دوسروں کے لیے طلب کرسکتا ہے۔

علامہ ابن قیم اپنے استاذ علامہ ابن تیمیہ سے ''تہذیب السنن'' میں نقل کرتے ہیں: «قال شيخ الإسلام ابن تيمية: لما كانت كلمة الشهادة لا يتحملها أحد عن أحد ولا تقبل النيابة بحال أفرَد الشهادةَ بها، ولما كانت الاستعانة والاستعاذة والاستغفار تقبل ذلك، فيستغفر الرجل لغيره، ويستعين الله له، أتى فيها بلفظ الجمع، ولهذا يقول: «اللهم أعِنّا وأعِذْنا واغفِر لنا». قال (شيخ الإسلام): ذلك في حديث ابن مسعود».

اس کے بعد لکھتے ہیں: «وفيه معنى آخر، وهو أن الاستعانة والاستعاذة والاستغفار طلب وانشاء، فيستحب للطالب أن يطلبه لنفسه ولإخوانه المؤمنين، وأما الشهادة فهي أخبار عن شهادته لله بالوحدانية ولنبيه بالرسالة، وهي خبر يطابق عقد القلب وتصديقه، وهذا إنما يخبر به الإنسان عن نفسه لعلمه بحاله». (تهذيب السنن، باب في خطبة النكاح ١/٧٩١-٧٩٢)

اسی طرح علامہ ابن قیم نے لکھا ہے: «والأحاديث كلها متفقة على أن «نستعينه ونستغفره نعوذ به» بالنون، والشهادتان بالإفراد». (تهذيب السنن، باب في خطبة النكاح ١/٧٩١)

علامہ ابن قیم کی اس عبارت کو ملاحظہ فرما کر معاصر علماء میں سے ڈاکٹر سراج الاسلام صاحب نے تحریر فرمایا ہے: ''کچھ لوگوں نے اس مسنون خطبہ کا شکل ہی بگاڑ دیا ہے (کی شکل ہی بگاڑ دی ہے، ہونا چاہیے) اس میں أشهد کے بجائے نشهد پڑھتے ہیں، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ کے بابرکت الفاظ کو ناکافی جان کر اس میں ونؤمن به ونتوكل عليه کا اضافہ کرکے سنت میں تحریف کے مرتکب ہورہے ہیں''۔(المجموعہ، ص۷۔ معرفۃ علوم الحدیث، ص۲٦)

نؤمن به ونتوكل عليه کا اضافہ اگر حدیث کا ٹکڑا سمجھ کر کیا جائے اور اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ظاہر کیا جائے تو واقعی یہ غلط ہے۔ اور اگر اضافہ بطور حدیث نہ ہو تو اس کی گنجائش ہونی چاہئے، جیسے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ تلبیہ میں لبیک تین مرتبہ اور اس کے بعد «وسعديك، والخير بيديك، لبيك والرغباء إليك والعمل» کا اضافہ کرتے تھے۔(صحيح مسلم، رقم:١١٨٤) لیکن ظاہر ہے کہ وہ اس

اضافہ کو سنت نہیں سمجھتے تھے۔ اور لوگ خطبہ پڑھنے سے پہلے " قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم" نہیں پڑھتے ہیں اور اضافہ شدہ الفاظ کو حدیث نہیں سمجھتے ہیں، بلکہ خطبات میں تفنن سے پتا چلتا ہے کہ لوگ خطبات کے سب الفاظ کو حدیث نہیں سمجھتے ہیں۔

اور شہادت میں جمع کا صیغہ ہمارے اکابر کے خطبات میں مذکور ہے، جیسے عقیدہ میں جمع کا صیغہ امام طحاوی نے استعمال فرمایا ہے۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ تعالی کے " خطبات الأحکام" میں پچاس خطبوں میں سے ۲۷ خطبات میں جمع کا صیغہ استعمال فرمایا، اور ۲۳ میں مفرد کا صیغہ ہے۔

اور یہ کہنا کہ "شہادت اور اعتقاد میں دوسرے کے دل کا حال معلوم نہ ہونے کی وجہ سے جمع کا صیغہ تحریف کا ارتکاب ہے" ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ شہادت اگرچہ تصدیق قلبی کی خبر ہے اور ہم دوسرے کے دل پر مطلع نہیں، لیکن جب ثقہ حضرات اپنی تصدیق قلبی کی خبر دیتے ہوں اور اپنے آپ کو مسلمان اور مؤمن کہتے ہوں اور ان سے ایمان کے منافی اعمال واشغال صادر نہ ہوں اور وہ ایمانی اعمال پر اپنے آپ کو نچھاور کرتے ہوں تو جمع کے الفاظ استعمال کرنے کے لیے یہ کافی ہے۔ قرآن کریم میں ﴿ رَبَّنَآ اِنَّنَآ اٰمَنَّا ﴾. (آل عمران:١٦) ﴿ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ ۚ وَ اشْهَدْ بِاَنَّا مُسْلِمُوْنَ ﴾.(آل عمران:٥٢) ﴿ اَنْ اٰمِنُوْا بِرَبِّكُمْ فَاٰمَنَّا ﴾.(آل عمران:١٩٣) ﴿ قَالُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَحْدَهٗ وَ كَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهٖ مُشْرِكِيْنَ ﴾.(غافر:٨٤)

قابلِ اعتماد آدمی کی بات پر اعتماد کرنا اسلام کا مزاج ہے۔ عبد اللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ فجر کی اذان کے انتظار میں بیٹھتے تھے، جب ان سے کہا جاتا صبح ہو گئی تو اذان دیتے تھے؛ «وكان رجلا أعمى، لا ينادي حتى يقال له: أصبحت أصبحت». (صحيح البخاري، رقم:٦١٧)

اور ڈاکٹر صاحب تو خبر واحد کو مفید ظن فرماتے ہیں، اور ظن کو تقریباً یقین کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں متعدد مقامات پر شہادت کے لیے جمع کا صیغہ استعمال ہوا ہے؛ ﴿ فَاشْهَدُوْا وَ اَنَا مَعَكُمْ مِّنَ الشّٰهِدِيْنَ ۝ ﴾.(آل عمران) ﴿ وَ شَهِدُوْٓا اَنَّ الرَّسُوْلَ حَقٌّ ﴾.(آل عمران:٨٦) ﴿ ثُمَّ اَقْرَرْتُمْ وَ اَنْتُمْ تَشْهَدُوْنَ ۝ ﴾.(البقرة) ﴿ وَ مَا شَهِدْنَآ اِلَّا بِمَا عَلِمْنَا ﴾.(يوسف:٨١)

اکثر مقامات میں أشهد مفرد آیا ہے، خصوصاً اسلام قبول کرنے کے وقت مفرد کا صیغہ ہی استعمال ہوتا ہے؛ لیکن بعض احادیث میں نشهد بھی آیا ہے۔ طبقات ابن سعد میں ہے: « قال: أخبرنا مالك بن إسماعيل (ثقة متقن صحيح الكتاب)، قال: حدثنا موسى بن محمد الأنصاري (ثقة)، عن أبي مالك الأشجعي (ثقة)، عن نبيط بن شريط (صحابي صغير يكنى أبا سلمى)، قال: كنت ردف أبي على عجز الراحلة، والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب عند الجمرة فقال: « الحمد لله نستعينه ونستغفره ونشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله أوصيكم بتقوى الله، أي

يوم أحرم؟» قالوا: هذا، قال: «فأي شهر أحرم؟» قالوا: هذا الشهر، قال: «فأي البلد أحرم؟» قالوا: هذا البلد، قال: «فإن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا».(الطبقات الكبرى ٦/١٠٥)

اس روایت کے بعض طرق میں أشهد بھی آیا ہے اور بعض میں نشهد.

بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اور تابعین سے بھی جمع کا لفظ مروی ہے؛ عن أنس، قال: كان يكتبون صدور وصاياهم: هذا ما أوصى به فلان بن فلان أوصى أن نشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله وأن الجنة حق وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور، وأوصى من ترك بعده بما أوصى به إبراهيم بنيه: ﴿يٰبَنِيَّ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى لَكُمُ الدِّيْنَ فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ﴾». وهذا الحديث لا نعلم رواه عن أيوب إلا عبد المؤمن بن عباد، وهو رجل من أهل البصرة لا بأس به، وقد رواه هشام عن محمد عن أنس، وهو غريب من حديث أيوب، تفرد به نصر عن عبد المؤمن.(مسند البزار، رقم:٦٧٢٠)

وعن مكحول، حين أوصى قال: «تشهد هذا: نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، ويؤمن بالله ويكفر بالطاغوت». الحديث.(سنن الدارمي، رقم:٣٢٢٨، ورجال إسناده ثقات غير أو الوليد بن مسلم قد عنعن وهو مدلس)

بعض ادعیہ واذکار میں بھی جمع کا صیغہ آیا ہے؛عن أنس يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من قال حين يصبح: اللهم أصبحنا نشهدك ونشهد حملة عرشك وملائكتك وجميع خلقك بأنك الله لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك، وأن محمدا عبدك ورسولك، إلا غفر الله له ما أصاب في يومه ذلك، وإن قالها حين يمسي غفر الله له ما أصاب في تلك الليلة من ذنب». قال الترمذي: هذا حديث غريب.(سنن الترمذي، رقم:٣٥٠١)

قال بشار عواد في تعليقه: وإسناد الحديث ضعيف لضعف بقية وعنعنته وشيخه وليد بن مسلم مقبول حيث يتابع، ورواية مكحول لا تعد متابعة لضعفها. (تعليقات الترمذي ٥/٤٨١)

کتاب کو حمد وثنا سے شروع نہ کرنے پر اشکال وجواب:

اشکال: امام طحاوی رحمہ اللہ نے کتاب کو حمد وثنا سے شروع نہیں فرمایا، جبکہ حدیث شریف میں آیا ہے: «كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يُبدَأ فيه بالحمد أقطع». (سنن ابن ماجه، رقم:١٨٩٤)

بعض روایات میں «بذكر الله» اور بعض میں «ببسم الله» بھی آیا ہے۔

جواب: علما حضرات اس کی کئی توجیہات یا وجوہات بیان کرتے ہیں، ان میں سے چند ہم قارئین کی نذر

کر رہے ہیں:

۱- حمد کے تلفظ پر اکتفا کیا گیا، جیسے امام احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کے ساتھ درود لکھنے کے بجائے اس کے تلفظ پر اکتفا کرتے تھے۔ كذا في إرشاد القاري (ص٥٤-٥٥) لمولانا المفتي رشيد أحمد. یہ جواب حسن ظن پر مبنی ہے۔

۲- حمد کی حدیث ضعیف اور مضطرب ہے، اس کا ضعف قرۃ بن عبد الرحمن کی وجہ سے ہے، اور اضطراب سند اور متن دونوں میں ہے۔ متن کا اضطراب: «لا يبدأ فيه بحمد الله» ہے، یا «ببسم الله»، یا «بذكر الله» وغیرہ ہے۔ سند کا اضطراب یہ ہے کہ حدیث موصول ہے یا مرسل، اگر موصول ہو تو کعب بن مالک سے مروی ہے، یا ابو ہریرہ سے، اور سند میں قرۃ بن عبد الرحمن ضعیف ہے۔ نیز أقطع، أبتر، أجزم کا اختلاف بھی ہے۔

لیکن یہ جواب صحیح نہیں؛ کیوں کہ حدیث کو ابن حبان، ابن الصلاح، ابو عوانہ اور تاج الدین سبکی وغیرہ نے صحیح کہا ہے اور قرۃ بن عبد الرحمن کا متابع سعید بن عبد العزیز نسائی کی سنن کبری میں موجود ہے۔ نیز سند کا اضطراب بھی مضر نہیں، ممکن ہے کہ ابو ہریرہ اور کعب بن مالک رضی اللہ عنہما دونوں سے مروی ہو اور موصول و مرسل دونوں طرق سے مروی ہو، اور متن کا اضطراب بھی مضر نہیں؛ کیونکہ جب خطبہ مسنونہ کہہ دے گا تو اس میں بسم اللہ اور حمد و تشہد سب کچھ آجائے گا۔ اور اگر بالفرض حدیث ضعیف ہو تو فضائل اعمال میں ضعیف پر عمل محدثین کرتے ہیں، حافظ ابن حجر نے بخاری کی حدیث: «كن في الدنيا كأنك غريب». (رقم:٦٤١٦) کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کی سند میں محمد بن عبد الرحمن طُفاوی متکلم فیہ ہیں؛ لیکن ترغیب و ترہیب میں یہ روایت قابل برداشت ہے۔ ابن حجر تحریر فرماتے ہیں: «وهو من غرائب الصحيح، وكأن البخاريّ لم يشدد فيه لكونه من أحاديث الترغيب والترهيب. والله أعلم». (هدي الساري، لابن حجر، ص٤٤١)

اسی طرح صحیح بخاری میں بعض دوسرے متکلم فیہ راوی ہیں، جن کی احادیث کو فضائل میں صحیح بخاری میں لایا گیا۔

۳- تواضع کی وجہ سے حمد ذکر نہیں کی کہ میری کتاب، کتاب کہلانے کے لائق نہیں کہ میں اس کے شروع میں حمد ذکر کروں۔ لیکن یہ جواب سمجھ میں نہیں آتا؛ اس لیے کہ دین پر عمل کرنے میں تواضع ہے ترکِ عمل میں کوئی تواضع نہیں، نیز پھر بسم اللہ بھی تواضعاً چھوڑنا چاہیے۔

۴- قرآن کریم کی اقتدا کی وجہ سے حمد چھوڑی؛ اس لیے کہ قرآن کریم کی ابتداء ﴿اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ ۝﴾ سے ہے جس میں حمد نہیں۔

۵- حمد اور تسمیہ کی حدیث ایک ہے، بعض روایات میں «لا يبدأ فيه بذكر الله» آیا ہے، ایک روایت میں «لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم، فهو أجذم» آیا ہے۔ ان سب روایات کا خلاصہ یہ ہے کہ شروع میں ذکر اللہ ہونا چاہیے اور ذکر بسم اللہ میں بھی پایا گیا۔

لیکن حدیث کا ایک ہونا سمجھ میں نہیں آتا؛ اس لیے کہ بعض روایات میں «بذكر الله» کے ساتھ «ببسم الله» بھی آیا ہے۔ اور اگر کوئی شروع میں اللہ اکبر یا سبحان اللہ کہدے اور تسمیہ اور حمد نہ کہے یا بغیر بسم اللہ کے الحمد للہ کہدے تو اس کو عامل بالحدیث نہیں سمجھا جاتا۔

٦- چھٹا جواب: اور یہ جواب دل کو لگتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت وتبلیغ اور وعظ ونصیحت کے سلسلے میں دو طریقے اور منہج ہوا کرتے تھے: (۱) خطبات یعنی زبانی بیانات، (۲) مکتوبات ورسائل۔

زبانی بیانات یعنی خطبات میں بسم اللہ کے ساتھ حمد وثنا ہوتی تھی، جیسے نکاح کا خطبہ، جمعہ وعیدین کا خطبہ۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح بخاری میں ۱/۱۲۶ سے ۱۲۷ تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبوں میں حمد وثنا کا ذکر فرمایا؛ لیکن مکتوبات میں «بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى أما بعد» الخ ہے، نیز صلح حدیبیہ میں معاہدہ لکھا گیا اس میں بسم اللہ ہے، لیکن حمد وثنا نہیں، صحیح بخاری میں ہے: «فدعا النبيُّ صلى الله عليه وسلم الكاتبَ فقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «بسم الله الرحمن الرحيم». قال سهيل: أما الرحمن، فوالله ما أدري ما هو، ولكن اكتبْ باسمك اللهم...، فقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «اكتُبْ باسمك اللهم» ثم قال: «هذا ما قاضَى عليه محمدٌ رسولُ الله»... (صحيح البخاري، باب الشروط في الجهاد، رقم: ٢٧٣١)، نیز قرآن کریم میں ﴿ اِنَّهٗ مِنْ سُلَيْمٰنَ وَ اِنَّهٗ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۝ اَلَّا تَعْلُوْا عَلَيَّ وَ اْتُوْنِيْ مُسْلِمِيْنَ ۝ ﴾ (النمل) آیا ہے، حمد کا ذکر نہیں؛ اسی لیے خطبات میں سب اکابر علمائے کرام تسمیہ کے ساتھ حمد کہتے ہیں، اور مکتوبات میں اگر کسی کتاب میں مقدمہ یعنی اصل مضامین سے پہلے ضروری تمہیدی باتیں ہوتی ہیں تو اس میں حمد وثنا ہوتی ہے؛ کیوں کہ کتاب کی تمہیدی باتیں وعظ ونصیحت کے ساتھ مشابہ ہوتی ہیں۔ جیسے مسلم شریف اور مشکوٰۃ وغیرہ میں یہ طریقہ قارئین پر مخفی نہیں اور اگر تمہیدی ابتدائی باتیں کتاب کے شروع میں نہیں ہوتیں تو اکثر اس میں حمد وثنا نہیں ہوتی ہے، جیسے بخاری شریف، کافیہ وغیرہ۔

اس حدیث یعنی «كلُّ أمر ذي بال... » پر متعدد کتابوں میں بحث اور اس کی تحقیق موجود ہے، بعض نے حسن، بعض نے ضعیف اور بعض نے اس کو ضعیف سے بھی نیچے گرایا ہے۔ مناوی نے فیض القدیر فی

شرح الجامع الصغیر (۵/ ۱۳) میں، احمد محمد صدیق غماری نے المداوی علی المناوی (۵/ ۴۳) میں، ناصر الدین البانی نے إرواء الغلیل (۱/ ۲۹) میں، مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم شرح مسلم میں مسلم شریف کے خطبے میں، مولانا محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ نے معارف السنن میں بحث فرمائی ہے۔ ہم مولانا بنوری رحمہ اللہ تعالی کی معارف السنن سے بحث کا خلاصہ نقل کرتے ہیں: «وأعدل الأقوال ما حكاه الشيخ تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى عن الحافظ أبي عمرو الصلاح أن الحديث حسن دون الصحيح وفوق الضعيف، وفي سنده قرة بن عبد الرحمن، وقد تابعه سعيد بن عبد العزيز عند النسائي، وقد اختلفوا في توثيقه». (معارف السنن ١/ ٢).

بسم اللہ الرحمن الرحیم کی تحقیق:

بسم اللہ الرحمن الرحیم سے اہم کاموں کو شروع کرنا در حقیقت اپنی مفلسی اور خود سپردگی کا اقرار ہے، جب سواری پر سوار ہو کر بسم اللہ پڑھتا ہے تو یہ اقرار کرتا ہے کہ یہ سواری ابتداء سے تا ایں دم اللہ تعالی کی قدرت کا کرشمہ ہے، لقمہ اٹھا کر بسم اللہ پڑھتا ہے تو اس لقمے کی تیاری میں از ابتداء تا انتہا اپنی بے بسی اور اللہ تعالی کی قدرت کاملہ کا اقرار کرتا ہے۔

بسم اللہ میں "ب" مصاحبت، یا برکت، یا استعانت کے لیے ہے، اور اسم بصریین کے نزدیک سمو سے ماخوذ ہے، جو بلندی کے معنی میں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی جمع أسماء آتی ہے۔ اسم مسمی کی شہرت اور سربلندی کا ذریعہ ہے؛ اس لیے اسم نام رکھا گیا۔ کوفیین کے نزدیک یہ وسم بمعنی علامت سے ماخوذ ہے؛ اس لیے کہ اسم اپنے مسمّٰی کی شخصیت کا تعارف اور علامت ہے۔ لفظاً بصریین کا مذہب قوی ہے اور معناً کوفیین کا مسلک راجح ہے۔

إلٰہ باب فتح سے عبادت کرنے کے معنی میں ہے، اللہ تعالی معبود ہے۔ یا أله يأله سمع سے ہے، کسی کے پاس سکون حاصل کرنا۔ یا اصل میں ولاہ یعنی حیرانگی کے معنی میں ہے، عقول اللہ تعالی کی ذات وصفات میں حیران ہیں۔ یا لاہ بمعنی احتجب سے ماخوذ ہے۔ اللہ تعالی آنکھوں سے محجوب ہیں۔

اللہ تعالی کی تعریف: الذات الواجب الوجود المتصف بالصفات الكمالية، المنـزه عن التغير والزوال والنقصان.

رحمن اور رحیم میں فرق:

۱- رحمن: عام الرحمۃ، اور رحیم کامل الرحمۃ؛ اس لیے کہ رحمن والی رحمت مومن وکافر سب کو شامل ہے اور رحیم والی رحمت صرف مؤمنین کے لیے آخرت میں ہوگی۔﴿ وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَحِيْمًا ﴾.

(الأحزاب)

٢- رحمن بجلائل النعم، ورحيم بدقائق النعم. یعنی بڑی بڑی نعمتوں کا دینے والا رحمن ہے اور چھوٹی چھوٹی نعمتوں کا دینے والا رحیم ہے۔

٣- الرحمن معطي النعم، والرحيمُ دافعُ النِّقم.

٤- رحمن کے وزن میں کثرت، تکرار اور سرعت زوال ہے، جیسے: سکران اور غضبان میں نشہ اور غصہ کچھ دیر کے بعد زائل ہو جاتے ہیں، اور رحیم کے معنی میں دوام ہے؛ اس لیے رحمن کا تعلق دنیا سے ہے جو سریع الزوال ہے اور رحیم کا تعلق آخرت سے ہے جو دائی ہے۔

٥- رحمن میں رحیم کے مقابلے میں مبالغہ زیادہ ہے؛ اس لیے کہ حروف کی زیادتی معانی کی کثرت پر دال ہے، رحمن میں پانچ حروف ہیں اور رحیم میں چار۔

٦- چونکہ رحمن کے معنی میں کثرت، تکرار اور شمولیت پائی جاتی ہے؛ اس لیے رحمن اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے کسی اور پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا، رحیم کا اطلاق دوسروں پر ہوتا ہے اور بنو حنیفہ کا مسیلمہ کذاب کے لیے رحمن کا لفظ استعمال کرنا ان کی ہٹ دھرمی اور عناد تھا، انھوں نے کہا:

سَمَوتَ بالْمَجْدِ يا ابنَ الأكرَمَين أبًا ۞ وأنتَ غَيثُ الوَرَى لا زِلتَ رَحمانا

(آپ بزرگی کے ساتھ بلند ہو گئے اے معزز والدین کے بیٹے، آپ مخلوق کے لیے بارش ہیں اور ہمیشہ کے لیے رحمن ہیں۔)

٧- بعض علما کی رائے ہے کہ «الرحمن» الف لام کے ساتھ اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص ہے اور بغیر الف لام کے دوسروں کے لیے استعمال ہو سکتا ہے اور مسیلمہ کذاب کے لیے بغیر الف لام کے آیا ہے۔ علامہ تاج الدین سبکی اور ابن جماعہ نے یہ بات کہی ہے۔ ملا علی قاری نے "بدءُ الأمالي" کی شرح "ضوء المَعالي" میں اس شعر کے تحت «و ما التَّشبِيهُ للرَّحمٰنِ وَجْهًا ۞ فَصُنْ عن ذاكَ أَصْنافَ الأهَالِي» لکھا ہے: «وذكر ابن جماعة أن الرحمن اسم مختص بالله لا يستعمل في غيره، ثم قال: فإن قلت: قد أطلق في قول بني حنيفة على مسيلمة رحمن اليمامة، وقول شاعرهم: «وأنتَ غَيثُ الوَرَى لا زِلتَ رَحمانَا»». قلت: المختص المعرّف بالألف واللام دون غيره. وأما جواب الزمخشري بأنه من باب تعنتهم فغير مستقيم». (ص٣٦)

شامی نے لکھا ہے: «وذهب الأعلم إلى أنه (أي: الرحمن) علَم كالجلالة لاختصاصه به تعالى، وعدم إطلاقه على غيره تعالى معرفا ومنكرا».

اس کے بعد فرماتے ہیں: «قال السبكي: والحق أن المنع شرعي لا لغوي، وأن المخصوص به

تعالى المعرف».(رد المحتار ۱/۷)

اس سلسلے میں مزید تفصیل کے لیے ”بدر اللیالی شرح بدء الامالی“ (۱/۲۵۲) کی طرف رجوع فرمائیں۔

پشتو کے مشہور شاعر عبد الرحمن بابا جو شاعری کے ساتھ ساتھ ولی اللہ بھی تھے اور تین سو سال کے بعد جب حکومت ان کی قبر بنوا رہی تھی اور اس کے اطراف کی کھدائی کی گئی تو ان کا بدن صحیح سالم کھدر کے کفن میں ملبوس ظاہر ہوا۔ مولانا محمد امیر بجلی گھر صاحب رحمہ اللہ نے بھی اس کا مشاہدہ کیا تھا، تو انھوں نے اپنا تخلص رحمن رکھا ہے، انھوں نے شاید اِس قول یعنی بغیر الف لام کے جواز کو اختیار کیا تھا، وہ فرماتے ہیں:

دریا خرقہ ئے رب نہ کہ پہ غاڑہ ۞ رحمن کوگ دستار تڑلے قلندر د

رحمن نے کج دستار سر پر باندھی ہے، وہ ایک قلندر رہے، ریاکاری کا جُبّہ رب کائنات اس کے گلے میں نہ ڈالے۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

زہ رحمن ئے تاج گنڑم دیار دلاسہ ۞ کہ م پنڈ پہ سر د جور و دستم کڑی

اگر محبوب رحمن کے سر پر جور و ستم کی گٹھڑی رکھے تو میں (رحمن) اس کو محبوب کے ہاتھ سے تاج سمجھتا ہوں۔

١- إِنَّ اللهَ تَعَالَى(١) وَاحِدٌ لَا شَرِيْكَ لَهُ.

ترجمہ: یقیناً اللہ ایک ہے، اس کا کوئی شریک نہیں۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے سب سے پہلے مسئلہ توحید کو ذکر فرمایا؛ اس لیے کہ یہ سب سے پہلا خطابِ خداوندی ہے جس کا ہر مکلف کے لیے بجالانا ضروری ہے۔ اور جو تمام انبیاء اور کتب سماویہ کی اولین دعوت رہی ہے؛ قال الله تعالى: ﴿وَ مَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ﴾. (الأنبياء)

وقال تعالى: ﴿قُلْ اِنَّ صَلَاتِيْ وَنُسُكِيْ وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ لَا شَرِيْكَ لَهٗ﴾. (الأنعام)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: «والله تعالى واحد لا من طريق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له». (الفقه الأكبر)

ملا علی قاری رحمہ اللہ اس کی شرح میں لکھتے ہیں: «وكأنه استفاد هذا المعنى من سورة الإخلاص على صورة الاختصاص. ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ﴾ أي متوحد في ذاته متفرد بصفاته. ﴿اَللّٰهُ الصَّمَدُ﴾ أي المستغني عن كل أحد والمحتاج إليه كل أحد. ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ﴾ أي ليس بمحل الحوادث ولا بحادث. ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ﴾ أي ليس له أحد مماثلا ومجانسا ومشابها ومؤانسا. (منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ص٦٠)

احد اور واحد میں فرق:

"احد" اسے کہتے ہیں جو تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ اور "واحد" اسے کہتے ہیں جو اپنی ذات میں بے مثل ہو۔ واحد سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات سے ذہنی وخارجی ترکیب واجزاء کی نفی ہوتی ہے۔ اور احد سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات میں شریک کی نفی ہوتی ہے۔ اور کبھی یہ دونوں مترادف بھی بولے جاتے ہیں۔

ہم نے "الدرۃ الفردۃ شرح قصیدۃ البردۃ" کے شعر نمبر ۳۵ کے تحت واحد اور احد کے درمیان ۸ فروق لکھے ہیں۔ تفصیل وہاں دیکھ لیں۔

لفظ اللہ کے بارے میں متعدد اقوال:

لفظ اللہ کے بارے میں تین اقوال ہیں:

١- عَلَم ہے اور سریانی زبان کا لفظ ہے۔

---

(١) في بعض النسخ «إن الله تبارك اسمه وتعالى جده وجل ثناؤه»، وفي بعضها عليه زيادة «وتقدست أسماؤه». ولا يتغير المعنى.

۲- عَلَم ہے اور عربی زبان کا لفظ ہے۔

عَلَم کا مطلب یہ ہے کہ صفت اور مشتق نہیں؛ بلکہ اسم جامد ہے کہ وہ نہ کسی سے نکلا، نہ اس سے کوئی اور لفظ مشتق ہوا۔

لفظ اللہ کے عدم اشتقاق کے دلائل:

پہلی دلیل: لفظ اللہ کبھی صفت واقع نہیں ہوتا؛ بلکہ ہمیشہ موصوف واقع ہوتا ہے۔

دوسری دلیل: ایسا عَلَم جس پر تمام صفات کمالیہ جاری ہوں، لفظ اللہ کے سوا اور کوئی لفظ نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ صفات باری تعالی کے اِجرا کے لیے عَلَم کا وجود ضروری ہے اور اسمائے حسنی میں فقط یہی وہ پہلا اسم ہے، جو اسم ذات ہے، باقی تمام اسماء صفاتی ہیں، کسی نہ کسی صفت پر دلالت کرتے ہیں۔

تیسری دلیل: معنی توحید کے لیے مفید کلمہ: «لا إله إلا الله» ہے۔ اگر یہاں اسم ذات کے بجائے کسی اسم صفت کو ذکر کیا جاتا، تو خالص توحید پر دلالت نہ ہوتی۔ جیسے کوئی کہے: «لا إله إلا الرَّحمن» یا «لا إله إلا العزيز» تو یہ اسماء توحیدِ خالص کا معنی نہیں دیتے؛ اس لیے کہ مشتق کے متعلق مناطقہ یہ کہتے ہیں کہ مشتق کلی ہوتا ہے اور کلی کا استثنا کلی سے مفید نہیں؛ اس لیے کہ کلی واجب الوجود میں کثرت کا معنی ذہن میں ہوتا ہے؛ کیوں کہ آلہہ باطلہ کا احتمال تو ہے، ورنہ لوگ اس کے قائل کیوں ہوتے؛ لیکن خارج میں مصداق واجب الوجود ایک فرد خاص اللہ تعالی کی ذات ہے، جس کے سوا کسی کی نہ ذات واجب الوجود ہے نہ صفات؛ اگرچہ مناطقہ واجب الوجود کو کلی کہتے ہیں؛ لیکن کلی کہنا احتمال کثرت کی وجہ سے ہے، ورنہ نفس الامر کے اعتبار سے وہ فرد واحد مخصوص میں منحصر ہے؛ لیکن چونکہ کلی اپنی ذات کے اعتبار سے کثیرین پر دلالت کرتی ہے اور احتمال کے درجہ میں تعدد کا معنی رکھتی ہے؛ اس لیے توحیدِ خالص کے لیے مفید نہ ہوگی؛ لہٰذا توحیدِ خالص کے اظہار کے لیے اسم ذات کا ذکر ضروری ہے، جس میں امکان کے درجہ میں بھی تعدد کا احتمال نہیں، اور کثرت کا تصور بھی ذہن میں نہیں آتا۔

۳- لفظ اللہ صفت ہے اور إله بمعنی مألوہ سے مشتق ہے۔ الف لام داخل ہوا تو معرف باللام اور خارجی قرائن کے سبب عَلَم بن گیا، جیسے کسی کا نام عامر ہو تو معنی صفت پائے جانے کے باوجود علَم بن جانے کی وجہ سے خاص ہو گیا۔

اس قول کے لحاظ سے کلمہ «لا إله إلا الله» مفید توحید اس طرح ہو گا کہ اگرچہ اصل معنی کے اعتبار سے صفت ہے؛ لیکن اب اللہ تعالی کا علم خاص بن جانے کی وجہ سے توحید خالص کے لیے مفید ہو گا۔

صفت کہنے والے آیت کریمہ: ﴿وَ هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَ فِي الْاَرْضِ﴾. (الأنعام: ۳) سے استدلال کرتے

ہیں، کہ لفظ اللہ اگر علم خالص اور غیر مشتق ہو تو اس کے ساتھ فِي السَّمٰوٰتِ متعلق نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ في حرف جر فعل یا شبہ فعل (صیغۂ صفت) کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، علَم خالص کے ساتھ جر کا تعلق نہیں ہوتا۔

جمہور کے نزدیک لفظ اللہ علم ہے اور جس علم میں صفت کا معنی ہو حرف جر اس سے متعلق ہو سکتا ہے۔ اور استشہاد کے طور پر یہ شعر پیش کرتے ہیں:

أَسَدٌ عليَّ وفي الحُروب نَعامَةٌ ۞ فَتْخَاءُ تَنفُر مِن صَفير الصَّافِر

(عيون الأخبار ٢٤٣/١)

ہم پر یہ شیر کی طرح (صفت شجاعت) ہے، اور لڑائی میں شتر مرغ کی طرح (صفت بزدلی) ہے، بزدل ہے، جو سیٹی بجانے والے کی سیٹی سے بھی بھاگ جاتا ہے۔

گویا لفظ اللہ میں صفت کے معنی ہے؛ اگرچہ اصل کے اعتبار سے علم ہے؛ اس لیے فِي السَّمٰوٰتِ کا تعلق لفظ اللہ سے صحیح ہے۔ ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ﴾ یعنی هو المعبود في السّموات والأرض. بعض مفسرین کہتے ہیں کہ يَعْلَمُ سے متعلق ہے، جو بعد میں ہے۔

ابن امیر الحاج نے لکھا ہے: «الاسم الجليل أعني الله خاص بواجب الوجود الخالق للعالم المستحق لجميع المحامد، بل هو أخص أسمائه الحسنى. والصحيح أنه عربي كما عليه عامة العلماء لا أنه عبري أو سرياني كما ذهب إليه أبو زيد البلخي، ثم على أنه عربي هل هو علم أو صفة فقيل: صفة، والصحيح الذي عليه المعظم أنه علم، ثم على أنه علم هل هو مشتق أو غير مشتق، فقيل: مشتق على اختلاف بينهم في المادة التي اشتق منها، وفي أن علميته حينئذ بطريق الوضع أو الغلبة. وقيل: غير مشتق، بل هو علم مرتجل من غير اعتبار أصل أخذ منه، وعلى هذا الأكثرون منهم أبو حنيفة، ومحمد بن الحسن والشافعي والخليل والزجاج وابن كيسان والحليمي، وإمام الحرمين والغزالي والخطابي».(التقرير والتحبير ١١/١، خطبة الكتاب. وانظر: المصباح المنير، ص١٨. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢٥٧/١. والمفردات للراغب، ص٢١. ومعجم الكليات للكفوي، ص١٧٣)

توحید کی اقسام ثلاثہ:

(۱) توحید الذات:

یعنی اسلام کا بنیادی پیغام یہ ہے کہ اللہ تعالی کی ذات وحدہ لا شریک لہ ہے۔

مجوس دو معبود مانتے ہیں: ۱- یزدان، جس کو خالق الخیر کہتے ہیں۔ ۲- اہر من، جس کو خالق الشر کہتے ہیں۔

کواکب پرست کہتے ہیں: عالم کو سبعہ سیارات چلا رہے ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱- شمس۔ ۲- قمر۔ ۳- زُحل۔ ۴- مُشتری۔ ۵- عطارد۔ ۶- مریخ۔ ۷- زہرہ۔
اس خیال کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔

بعض لوگوں نے قرآن کریم کے الفاظ: ﴿ بِيَدِكَ الْخَيْرُ ﴾.(آل عمران: ٢٦) سے استدلال کیا کہ اس میں چونکہ خیر کے ساتھ شر کا لفظ مذکور نہیں ہے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے شر کو پیدا نہیں کیا۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ اکتفا کے قبیل سے ہے۔ أي: بيدك الخير والشرّ.

دوسرا جواب یہ ہے کہ خیر کی نسبت تو کی جاتی ہے؛ مگر شر کی نسبت کو سوئے ادب کی وجہ سے ذکر نہیں کرتے؛ جبکہ یہ بات مسلّم ہے کہ خلقِ شر شر نہیں؛ بلکہ کسبِ شر شر ہے۔ یعنی جو فعل انسانی اختیار میں ہے اس کا ارتکاب شر ہے۔

اور حدیث شریف میں: «والشَّرُّ ليس إليك». (صحيح مسلم، باب الدعاء في صلاة الليل، رقم:١٢٩٠) تادباً کہا گیا ہے، اس میں خلقت کی نفی نہیں ہے؛ بلکہ «والقدر خيره وشره من الله تعالى» اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلّم عقیدہ ہے۔

سنن ابو داود کی آخری حدیث میں مذکور ہے: «يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر بيدي الأمر أقلب اللَّيل والنَّهار». (سنن أبي داود، باب في الرجل يسب الدهر، رقم:٤٥٩٠)

اس حدیث میں مصائب ونوازل، آفات وبلیات کی نسبت زمانہ کی طرف کر کے زمانہ کو برا بھلا کہنے کی تردید اور مذمت کی گئی ہے؛ چونکہ عرب « يا بؤس الدهر» اور «يا خيبة الدهر» کے الفاظ ایسے مواقع پر کہتے تھے؛ اس لیے حدیث قدسی میں اللہ تعالی نے ابن آدم کے اس فعل کے بارے میں فرمایا کہ: بنی آدم مجھے اس قسم کی باتوں سے اذیت دیتے ہیں؛ کیوں کہ جس وجہ سے وہ زمانہ کو سب وشتم کرتے ہیں اُن مصائب اور آفات کا نازل کرنے والا تو میں ہوں، زمانہ تو مخلوق ہے صرف اس کے لیے ظرف واقع ہوا ہے، زمانے کا کوئی دخل نہیں، موثر بالذات تو میں ہوں، اور فرمایا: «أنا الدهر».

بعض دہریوں نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ زمانہ خدا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: آگے کے الفاظ: «أقلب الليل والنهار» (میں دن رات کو گردش دیتا ہوں) ان کی تردید کے لیے کافی ہے؛ اس لیے کہ اگر وہ زمانہ ہے، تو کیا زمانہ خود اپنے آپ کو الٹاپلٹا رہا ہے؛ جبکہ مقلِّب مقلَّب کا غیر ہوتا ہے۔ (فتح الباري ٥٦٦/١)

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ "دہر" اللہ کے ناموں میں کہیں مذکور نہیں؛ جبکہ اسمائے حسنی توقیفی ہیں۔
(بذل المجهود ٦٦٣/١٣)

اسمائے حسنیٰ کے اجتہادی یا توقیفی ہونے کی بحث:

اللہ تعالی کے اسماء کے توقیفی ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل امام رازیؒ نے اپنے رسالہ ''لوامع البینات'' میں ذکر کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں یا اجتہادی؟

توقیفی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالی کے بتانے پر موقوف ہوں۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے بتایا، تو ہم نے جانا کہ یہ اللہ تعالی کے اسماء ہیں۔ اور اجتہادی کا مطلب یہ ہے کہ علما نے اجتہاد سے کام لے کر اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی اسم یا صفت وضع کرلی ہو۔ امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے سارے نام توقیفی ہیں، اور معتزلہ ان کو اجتہادی کہتے ہیں۔(الفرق بین الفرق، ص٣٢٦) امام غزالیؒ نے موازنہ کرتے ہوئے فیصلہ صادر کیا کہ اللہ تعالی کے اسماء توقیفی ہیں اور صفات اجتہادی ہیں۔ مثلاً: اللہ تعالی کے اسماء میں طبیب موجود نہیں؛ اس لیے یا طبیب نہ کہے؛ البتہ اللّٰھم أنتَ الطبیب المداوی کہہ سکتا ہے۔ هذه خلاصة ما قاله البيهقي في الأسماء والصفات (١/٢١٧) اور علامہ مناویؒ نے فیض القدیر میں لکھا ہے: «تسمية الله بالطبيب إذا ذكره في حالة الاستشفاء، نحو أنت المداوى، أنت الطبيب سائغ. ولا يقال: يا طبيب، كما يقال: يا حكيم؛ لأنّ إطلاقه عليه متوقف على توقيف.(فيض القدير، رقم:١٤٤٥. وانظر: لوامع البينات، ص١٨-٢١. وحاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٢١٣-٢١٤. والمقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ص١٧٣)

اسماء اللہ اور صفات اللہ میں فرق:

اسم وہ ہے جس کے الفاظ قرآن وحدیث میں وارد ہوں۔ صفت وہ ہے جس کے معنی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہوں؛ لیکن وہ الفاظ ثابت نہ ہوں۔

(٢) توحید الصفات:

یعنی اللہ کی صفات مخصوصہ، جیسے: اللہ تعالی کا متولی اور ناظر ہونا، مختار کل اور عالم الغیب ہونا، علم کے اعتبار سے ہر جگہ حاضر وناظر ہونا، اس میں کوئی اس کا شریک نہیں۔

(٣) توحید الافعال:

افعال سے مراد: تاثیر بالذات کا ہونا ہے۔ یعنی مؤثر حقیقی تمام افعال میں صرف اللہ کی ذات ہے؛ البتہ ظاہری طور پر ان کا صدور اسباب سے ہونا شبہ میں ڈالتا ہے کہ یہ فعل شاید اسی سبب کا ذاتی فعل ہو، مثلا: آگ جلانے کے عمل میں مؤثر بالذات ہو کہ یہ جلانا اس کا ایسا لازمہ ہو، جو کبھی بھی اس سے جدا نہ ہوتا ہو؛ جبکہ ایسا نہیں، اس کا جلانا اللہ تعالی کی مشیت کے ساتھ ہوتا ہے، اگر جلانا اس کا خاصہ لازمہ ہوتا، تو ابراہیم علیہ السلام کو

بھی جلاڈالتی؛ جبکہ اس وقت آگ کو اللہ تعالی نے حکم دیا: ﴿قُلْنَا يٰنَارُ كُوْنِيْ بَرْدًا وَّسَلٰمًا عَلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ ﴿٦٩﴾﴾. (الأنبياء: ٦٩) اے آگ! ابراہیم پر ٹھنڈی اور سلامتی والی بن جا۔

خلاصہ اس صفت کا یہ ہے کہ اشیاء میں تاثیر مؤثر حقیقی یعنی اللہ تعالی کی ہے، کسی غیر کی نہیں۔

توحید کے مراتب اربعہ:

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے توحید کے چار مراتب بیان کئے ہیں:

(۱) اللہ تعالی واجب الوجود ہونے میں منفرد ہے:

یعنی اللہ تعالی کی ذات اور صفات کے علاوہ تمام اشیاء ممکنات کہلاتی ہیں۔ صرف ایک اسی کی ذات واجب الوجود ہے۔ اشیائے ممکنہ میں کسی کی انتہاء وابتداء دونوں ہے، جیسے: جاندار۔ اور کسی کی ابتداء ہے، لیکن انتہا نہیں، جیسے: اہل جنت واہل جہنم۔ اور اللہ تعالی ازل سے ہے، اس کی کوئی ابتداء نہیں، وہ ہر چیز کی انتہا تو ہے؛ لیکن اس کی کوئی انتہا نہیں۔

(۲) تخلیق:

یعنی تخلیق کی صفت اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے، غیر اللہ تخلیق نہیں کر سکتا، بلکہ کسب کرتا ہے۔ سارا عالم مل کر مٹی کا ایک ایسا ذرہ بھی نہیں بنا سکتا، جس میں مٹی کے تمام اوصاف پائے جائیں۔

(۳) تدبیر:

یعنی اشیاء اور مخلوقات میں تدبیر و تصرف اللہ تعالی کا خاص وصف ہے، اس میں کوئی اس کا شریک نہیں۔

(۴) لا معبود الا اللہ:

یعنی قلبی، قولی، عملی، مالی اور بدنی، ہر قسم کی عبادت اللہ تعالی کے لیے خاص ہے، کسی اور کی عبادت جائز نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اول الذکر پہلی دونوں قسموں میں یہود و نصاری اور مشرکین کا بھی اختلاف نہیں؛ البتہ آخر الذکر دونوں قسموں میں بعض اہل مذاہب باطلہ نے اختلاف کیا ہے۔ (حجة الله البالغة، باب التوحيد ٣١٨/١، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي. وانظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان ٥١٧/٤)

توحید الوہیت و توحید ربوبیت:

بعض علمانے توحید کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱- توحید الوہیت۔ ۲- توحید ربوبیت۔ سب سے پہلے یہ

تقسیم حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہاں ذکر کیا جارہا ہے:

۱- توحید الوہیت: إفراد الله وحده بالعبادة، والتوجه إليه بالدعاء. وهذا الذي كفر بسببه المشركون.

۲- توحید ربوبیت: الاعتقاد بأن الله وحده هو الخالق للعالم، وهو وحده المتصرف فيه بالمنع والعطاء وغير ذلك.

سلفی حضرات نے توحید ربوبیت اور توحید الوہیت کے ساتھ ایک اور توحید کا اضافہ کیا ہے اس کا نام توحید الاسماء والصفات رکھا اور اس کی تعریف کچھ یوں کرتے ہیں کہ اللہ تعالی ان تمام صفات میں متفرد ہیں جن کو اللہ تعالی نے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالی کے لیے ثابت کی ہیں۔ یہ صفات تشبیہ، تمثیل، تعطیل اور تحریف سے پاک ہیں۔ صفات جیسے ید اللہ، وجہ اللہ کی تاویل کو تحریف اور تفویض کو تعطیل کہتے ہیں۔ دوسری طرف حسن بناء کہتے ہیں کہ ید وغیرہ کو صفات کہنا بدعت ہے۔ یہ اضافات ہیں۔

شیخ سعید فودہ سلفی حضرات کی توحید کی اس تیسری قسم کے بارے میں لکھتے ہیں: «وحاصل هذا النوع من التوحيد عندهم: هو إثبات بعض الصفات والأسماء الوارد إضافتها إلى الله تعالى بنفس معانيها اللغوية الحقيقية في العرف العامِّ الشائع لله تعالى، وهذا هو عين التشبيه والتمثيل. وهم وإن كانوا يفرُّون منه في اللفظ، فهم قائلون به معنى». (شرح العقيدة الطحاوية ١١٦/١)

بعض سلفی حضرات بے دھڑک اشاعرہ اور ماتریدیہ کو جہمیہ کہتے ہیں کہ یہ صفات خبریہ کے منکر ہیں، ید اللہ اور وجہ اللہ کی تاویل کرتے ہیں۔(شرح العقيدة الطحاوية لصالح آل شيخ ١٠٩/١)

لیکن یہ بات صحیح نہیں؛ جہمیہ جہم بن صفوان کی جماعت کا نام ہے جو جبری تھا اور بندہ کو اپنے افعال کا خالق اور قادر مانتا تھا، اور یہ بھی کہتا تھا کہ بندہ کے لیے جو صفات ثابت ہیں وہ اللہ تعالی کے لیے ثابت نہیں ہوسکتیں۔ اللہ تعالی کو حی اور عالم نہیں کہتے، کیونکہ یہ بندوں کی صفات ہیں، ہاں اللہ تعالی کو قادر اور خالق کہتے ہیں اس لیے کہ خلق کی صفت اور بقول ان کے قدرت کی صفت اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص ہے، اس لیے کہ جہمیہ جبریہ ہیں، بندہ کی قدرت وغیرہ کو نہیں مانتے ہیں۔ اشاعرہ ایسے نہیں وہ اللہ تعالی کے لیے صفت علم، قدرت، ارادہ وغیرہ کو مانتے ہیں، اور ید، قدم وغیرہ کو بھی بطور صفات مانتے ہیں، لیکن ان میں یا تفویض کرتے ہیں یا مناسب تاویل کرتے ہیں جو صفت کی تاویل دوسری صفت کے ساتھ ہے۔ پھر جہم بن صفوان آخری اموی حکمران مروان بن محمد کے عہد حکومت میں "مرو" میں قتل کیا گیا تھا، وہ اصلاً ترمذ کا رہنے والا تھا، اسی سال اموی خلیفہ مروان بن محمد کو بھی قتل کیا گیا اور حکومت بنو عباس کو منتقل ہوگئی۔(كذا في جامع اللآلي، ص١٠٣)

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشرکین توحیدِ ربوبیت کا اقرار کرتے تھے، جیسا کہ آیت

کریمہ: ﴿وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾. (العنكبوت:٦١)
اور اس جیسی دوسری آیات سے معلوم ہوتا ہے؛ البتہ وہ غیر اللہ کو اللہ تعالی کے ساتھ عبادت میں شریک ٹھہراتے تھے۔(دیکھئے: اقتضاء الصراط المستقيم ٣٨٦/٢. ومجموع الفتاوى ٢٦٩/١٠).

اس تقسیم کو دوسرے حضرات نے متعدد دلائل کی بنیاد پر رد فرمایا ہے:

دلیل(١): قال اللہ تعالی: ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء:٢٢)

یہ آیت کریمہ دلالت کرتی ہے کہ "اِلٰہ" اور "رب" لازم ملزوم کی طرح ہیں۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر آسمان وزمین میں ایک اللہ کے علاوہ اور بھی رب ہوتے تو ایک کی چاہت دوسرے کی چاہت کے خلاف ہوتی، جس سے کائنات میں فساد لازم آتا؛ لیکن ایسا نہیں ہوا؛ پس آسمان وزمین میں فساد کا واقع نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کائنات کا رب اپنی ربوبیت میں اکیلا ہے۔(صلح الإخوان، ص١٢٨. البراهين الساطعة، ص٣٧٨)

خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت میں توحیدِ الوہیت مذکور ہے اور توحیدِ ربوبیت مراد ہے۔

دلیل(٢): قال اللہ تعالی: ﴿اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۭ قَالُوْا بَلٰى ۚ شَهِدْنَا﴾. (الأعراف:١٧٢) کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے کہا: کیوں نہیں؟ ہم سب اس بات کی گواہی دیتے ہیں (کہ آپ ہمارے رب ہیں)۔

اس آیت میں توحیدِ ربوبیت کا اقرار کروایا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ وہ نجات کے لیے کافی ہے؛ جبکہ سلفیہ کے نزدیک توحیدِ ربوبیت نجات کے لیے کافی نہیں۔

دلیل(٣): قال اللہ تعالی: ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا﴾.(فصلت:٣٠) جو لوگ اللہ تعالی کو اپنا رب کہتے ہیں، پھر اس پر جم جاتے ہیں۔

وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «قلْ: رَبِّيَ اللهُ ثُمَّ اسْتَقِمْ». (سنن الترمذي، رقم:٢٤١٠)

اس سے معلوم ہوا کہ توحیدِ ربوبیت کے بعد عمل پر جم جانا نجات کے لیے کافی ہے۔

دلیل(٤): قبر میں سوال کے بارے میں «مَنْ رَبُّكَ؟» کے الفاظ وارد ہیں۔ (صحيح مسلم، رقم:٢٨٧١)

مذکورہ بالا آیت واحادیث میں «إلهنا»، «إلهي» یا «مَنْ إلهُكَ» نہیں فرمایا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجات کے لیے توحیدِ ربوبیت کافی ہے، اور توحیدِ ربوبیت وتوحیدِ الوہیت الگ الگ نہیں؛ بلکہ دونوں لازم ملزوم کی طرح ہیں۔

دلیل(٥): قال اللہ تعالی: ﴿وَلَا يَاْمُرَكُمْ اَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلٰۗىِٕكَةَ وَالنَّبِيّٖنَ اَرْبَابًا﴾. (آل عمران:٨٠) وہ تم کو یہ حکم نہیں دے سکتے کہ فرشتوں اور انبیاء کو رب بنادو۔

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین بہت سارے رب ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے؛ جبکہ سلفیہ جو

توحید کی تقسیم کے قائل ہیں، کہتے ہیں کہ مشرکین توحیدِ ربوبیت مانتے تھے۔

(٦) مشرکین اللہ تعالی کو خالق نہیں مانتے تھے؛ بلکہ دہری تھے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَقَالُوْا مَا هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ اِلَّا الدَّهْرُ﴾. (الجاثية: ٢٤) انہوں نے کہا: ہماری زندگی نہیں ہے، مگر یہی دنیوی زندگی، ہم مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہمیں صرف زمانہ ہلاک کرتا ہے۔

(٧) قال اللہ تعالی: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ﴾. (البقرة: ٢٨) تم اللہ کے ساتھ کفر کا طرزِ عمل آخر کیسے اختیار کرلیتے ہو!

وقال تعالی: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُوْنَ بِالرَّحْمٰنِ﴾. (الرعد: ٣٠) اور یہ لوگ اس ذات کے ساتھ کفر کررہے ہیں جو سب پر مہربان ہے۔

وقال تعالی: ﴿قُلْ اَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِيْ خَلَقَ الْاَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ وَ تَجْعَلُوْنَ لَهٗۤ اَنْدَادًا﴾. (فصلت: ٩) کیا تم واقعی اس اللہ کے ساتھ کفر کرتے ہو جس نے زمین کو دو دن میں پیدا کیا اور اس کے لیے شریک بناتے ہو۔

مذکورہ بالا آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین اللہ تعالی کی ربوبیت کا انکار کرتے تھے، اس کو رب بھی نہیں مانتے تھے۔

(٨) قال اللہ تعالی: ﴿وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمُ اسْجُدُوْا لِلرَّحْمٰنِ قَالُوْا وَ مَا الرَّحْمٰنُ ۗ اَنَسْجُدُ لِمَا تَاْمُرُنَا وَ زَادَهُمْ نُفُوْرًا ۩﴾. (الفرقان: ٦٠) اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ رحمن کو سجدہ کرو، تو یہ کہتے ہیں کہ رحمن کیا ہوتا ہے؟ کیا جسے بھی تم کہہ دو، ہم اُسے سجدہ کیا کریں؟ اور اس بات سے وہ اور زیادہ بدکنے لگتے ہیں۔

مذکورہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین نہ تو اللہ تعالی کی احدیت کا اقرار کرتے تھے اور نہ ربوبیت کا؛ بلکہ کہتے تھے کہ "رحمن کیا ہے"؟ اللہ کی رحمت اور ربوبیت کا انکار کرتے تھے۔

(٩) ﴿تَاللّٰهِ اِنْ كُنَّا لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۙ اِذْ نُسَوِّيْكُمْ بِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾. (الشعراء) اللہ کی قسم ہم تو اُس زمانے میں کھلی گمراہی میں مبتلا تھے جب ہم نے تمہیں رب العالمین کے برابر قرار دے رکھا تھا۔

مشرکین اپنے معبودوں کو ربوبیت میں اللہ کے برابر قرار دیتے تھے۔

(١٠) ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾. (البقرة: ٢٢) پس تم اللہ کے ساتھ شریک نہ ٹھہراؤ، جبکہ تم جانتے ہو۔

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین اپنے معبودوں کے بارے میں یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ وہ ربوبیت میں اللہ کے برابر ہیں۔ ربوبیت کو اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھتے تھے؛ کیونکہ اس سے پہلے آسمان کو چھت بنانے، زمین کو بستر بنانے، آسمان سے پانی برسانے کا ذکر ہے کہ ان صفات تربیت میں اللہ تعالی

کو غیر اللہ کا شریک نہ بناؤ۔

(۱۱) ﴿فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللّٰهِ ۚ وَمَا كَانَ لِلّٰهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلٰى شُرَكَآئِهِمْ ۗ سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ ۝﴾. (الأنعام:١٣٦) پھر جو حصہ ان کے معبودوں کے لیے ہوتا تھا وہ اللہ تعالی کو نہیں پہنچتا تھا، اور جو اللہ کے لیے ہوتا تھا وہ ان کے معبودوں تک پہنچتا تھا۔

مشرکین اللہ تعالی کو اپنے بتوں سے کمتر سمجھتے تھے، تو کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ رب صرف اللہ تعالی کو مانتے ہوں؟

(۱۲) ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾. (التوبة:٣١) انھوں نے اللہ کے بجائے اپنے علما اور بزرگوں کو رب بنایا۔

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ربوبیت میں شرک کرتے تھے۔

(۱۳) ﴿يٰصَاحِبَيِ السِّجْنِ ءَاَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ خَيْرٌ اَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ۝﴾. (يوسف:٣٩) اے میرے جیل کے ساتھیوں کیا مختلف رب بہتر ہیں یا ایک اللہ جو واحد اور قہر والا ہے۔

اس آیت کریمہ میں یوسف علیہ السلام نے توحیدِ ربوبیت کی دعوت دی ہے؛ اس لیے کہ ربوبیت اور الوہیت ایک ہی ہے؛ اگر دونوں الگ چیزیں ہوتیں اور کفار ربوبیت کو مانتے، تو ارباب کہنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟

(۱۴) ﴿اِنْ نَّقُوْلُ اِلَّا اعْتَرٰىكَ بَعْضُ اٰلِهَتِنَا بِسُوْٓءٍ﴾. (هود:٥٤) ہم تو یہی کہتے ہیں کہ ہمارے بعض معبودوں نے تم کو دماغی خلل میں مبتلا کر دیا ہے۔

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے معبودوں کو مستقل طور پر نفع ونقصان پہنچانے والا سمجھتے تھے۔ توحیدِ ربوبیت کے قائل نہ تھے۔

مثبتین نے ان اعتراضات کے جوابات دینے کی کوشش کی ہے، ہم نے تطویل سے دامن بچانے کے لیے جوابات کو حذف کر دیا ہے۔ (انتهى ملخَّصا من كتاب جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، ص٢٢٧-٢٨٦، لشمس الدين الأفغاني السلفي)

یاد رہے کہ جوابات کے مقابلے میں اشکالات قوی ہیں۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس تقسیم کو جن حضرات نے صحیح قرار دیا ہے، یا جن کے کلام میں یہ تقسیم ملتی ہے، ان میں سے بعض کے اسمائے گرامی ملاحظہ فرمائیں:

۱- ابن ابی العزؒ۔ (شرح العقیدۃ الطحاویۃ)

۲- محمود شکری آلوسیؒ۔ (فتح المنان)

٣- محمد بشیر السہسوانی الہندیؒ۔(صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان)
٤- نعمان آلوسیؒ۔(جلاء العينين)
٥- اکمل الدین بابرتیؒ۔(شرح العقيدة الطحاوية)
٦-ملا علی قاریؒ۔(ضوء المعالي۔و منح الروض الأزہر)
٧- شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ۔(حجة الله البالغة)
٨- شیخ عبد الفتاح ابو غدۃؒ۔(كلمات في كشف الأباطيل)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس تقسیم پر جن حضرات نے تنقید کی ہے، ان میں سے بعض حضرات کے اسمائے گرامی ملاحظہ فرمائیں:

١- داود بن سلیمان بن جرجیسؒ(م:١٢٩٩ھ)۔(صلح الإخوان)۔
٢- احمد بن زینی دحلانؒ(م:١٣٠٤ھ)۔(الدرر السنية في الرد على الوهابية)
٣- ابراہیم بن عثمان بن محمد بن داود الازہری المنصوریؒ(م:١٣٢٦ھ)۔(سعادة الدارين في الرد على الفرقتين:الوهابية ومقلدة الظاهرية)
٤- یوسف بن احمد بن نصر المصری المالکی الدجویؒ (م: ١٣٦٥ھ)۔ (نقد تقسيم التوحيد إلى ألوهية وربوبية)
٥- ابو حامد بن مرزوقؒ۔(براءة الأشعريين من عقائد المخالفين)
٦- محمد نوری رشید نقشبندیؒ۔(ردود على شبهات السلفية)
٧- علوی بن احمد بن الحسن الحضرمی المعروف بالحدادؒ۔(مصباح الأنام وجلاء الظلام في رد شبه البدعي النجدي التي أضل بها العوام)۔
٨-سلامۃ الغرامی الہندی المصری القضاعیؒ۔(البراہين الساطعة)
٩-سعید فودہ۔(شرح العقيدة الطحاوية)
١٠- حسن بن علی السقاف۔(التنديد بمن عدّد التوحيد)

گزشتہ صفحات سے معلوم ہوا کہ اس تقسیم کے قائلین بھی بہت سی جگہوں پر اس بات کو مانتے ہیں کہ ”رب“ معبود کے معنی میں آتا ہے۔

خلاصۂ بحث:

١- سلفی حضرات کا یہ کہنا کہ تمام کفار توحیدِ ربوبیت کا اقرار کرتے ہیں، صرف توحیدِ الوہیت کو نہیں

مانتے۔ یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا جیسا کہ مذکورہ آیات کریمہ سے پتا چلا۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ بعض کفار ایسے تھے جو توحید ربوبیت کا اقرار کرتے تھے، جیسا کہ قرآن کریم کی آیت: ﴿وَ لَىِٕنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾. (العنکبوت:٦١) سے پتا چلتا ہے۔ یا یہ مطلب ہے کہ جب وہ مجبور ہو جاتے ہیں تو بادلِ ناخواستہ اللہ تعالی کو خالق مان لیتے ہیں، یا بڑی اشیاء کی تخلیق کو اللہ تعالی کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

۲- ابن تیمیہ اور سلفی حضرات کے علاوہ ہمارے بھی بہت سارے علمانے اس تقسیم کو ذکر کیا ہے، جیسا کہ ملا علی قاری نے ضوء المعالی میں، علامہ بابرتی نے شرح العقیدۃ الطحاویہ میں، شیخ عبد الفتاح نے کلمات في کشف الأباطیل میں؛ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ان حضرات کا مقصد اس سے توسل کا انکار نہیں، جبکہ ابن تیمیہ اور دیگر سلفی حضرات کا توحید کی اس تقسیم کا مقصد توسل کا انکار ہے۔ گویا نفس تقسیم میں ان حضرات نے ابن تیمیہ کی موافقت کی ہے؛ البتہ غرض اور غایت میں ابن تیمیہ کے موافق نہیں۔

شیخ عبد السلام شنار لکھتے ہیں: «أول من ذهب إلى هذا التقسيم هو ابن تيمية رحمه الله، حيث قسم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات، راميًا من وراء ذلك - كما قال بعضهم- إبطال التوسل بالأنبياء والصالحين، ووسم المتوسلين بالشرك، وإخراجهم عن الإيمان، مدعيا بأن في التوسل إبطالا لتوحيد الألوهية، فنسب السلف الصالح وكبار أئمة المسلمين القائلين بجواز التوسل إلى الشرك، فوقع بخطأ عظيم وضلال مبين. وعند التأمل نجد أن هذا التقسيم صحيح في مبدئه فاسد في غايته». (تعليقات الشيخ عبد السلام شنار على ضوء المعالي، ص٥٤)

ترجمہ وتشریح: سب سے پہلے علامہ ابن تیمیہ نے توحید کی تین قسمیں بیان کی ہیں: ۱- توحید اُلوہیت، ۲-توحید رُبوبیت، ۳- توحید الاسماء والصفات۔ توحید الاسماء والصفات سلفیوں کے نزدیک یہ ہے کہ صفاتِ الٰہیہ کی کوئی تاویل نہ کریں۔ اس کو وہ تحریف کہتے ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ شیخ ابن تیمیہ اس تقسیم سے توسل بالانبیاء کی بیخ کنی چاہتے ہیں، ان کا دعوی ہے کہ توسل توحیدِ اُلوہیت کی ضد ہے، گویا کہ متوسل بہ کو معبود قرار دیتا ہے اور توسل کرنے والوں پر شرک کا داغ لگاتے ہیں۔ علامہ بڑی غلطی اور کھلی گمراہی میں واقع ہوئے۔ غور وفکر سے پتا چلتا ہے کہ اس تقسیم کی ابتداء درست تھی، لیکن اس سے غلط نتیجہ نکالنا صحیح نہیں۔

شیخ البانی توحید کی اس تقسیم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «لا إله إلا الله، معناها: لا معبود بحق في الوجود إلا الله. فهل المسلمون قاموا بحق هذه الكلمة -كلمة التوحيد-؟ هل هم بعد أن

آمنوا بتوحيد الربوبية آمنوا بتوحيد الألوهية؟ مع الأسف نقضوها هذا النوع من التوحيد، نقضوه لماذا؟ لأنهم يأتون إلى قبور الأولياء والأنبياء والصالحين يصلون عندهم ويستغيثون بهم ويتوسلون بهم إلى الله». (موسوعة الألباني في العقيدة ٢/٥٧-٥٨)

لا إلہ إلا اللہ کا مطلب یہ ہے کہ کائنات میں معبود برحق اللہ تعالی کے علاوہ نہیں۔ کیا مسلمانوں نے اس کلمہ توحید کا حق ادا کیا؟ کیا وہ توحید ربوبیت کے بعد توحید الوہیت پر ایمان لائے؟ افسوس کی بات ہے کہ انھوں نے اس توحید کو توڑ دیا۔ کیوں؟ اس لیے کہ وہ اولیاء اور انبیاء کی قبروں کے پاس آتے ہیں، وہاں نماز پڑھتے ہیں اور ان کے وسیلے سے دعائیں مانگتے ہیں۔

چونکہ بعض کفار توحید ربوبیت کے قائل تھے اور عبادت میں غیر اللہ کو شریک کرتے تھے تو ان کو توحیدِ الوہیت کی تلقین کی گئی، اور بعض ربوبیت میں بھی غیر اللہ کو شریک سمجھتے تھے تو ان کے عقیدے کی بھی تردید کی گئی۔ ماقبل میں ہم نے متعدد حوالوں سے ثابت کیا کہ کچھ کفار کو توحید ربوبیت سمجھائی گئی ہے۔ یا جب مجبور ہو جاتے تو بعض توحید ربوبیت کے قائل ہوتے۔

سوال: یہ کہنا کہ یہ تقسیم سب سے پہلے ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے فرمائی صحیح نہیں؛ کیوں کہ ان سے پہلے علما کی کتب میں یہ تقسیم ملتی ہے؛ چنانچہ "الفقہ الأبسط" میں ہے: «قال الإمام أبو حنيفة: «واللهُ يُدعَى مِن أعلى لا مِن أسفلَ؛ لأن الأسفل ليس مِن وصف الربوبية والألوهية في شيء». (الفقه الأبسط، ص٥٢، المنسوب إلى أبي حنيفة رحمه الله تعالى)

جس سے مدد مانگی جاتی ہے وہ اعلی ہے، اس لیے کہ اسفل ہونا صفتِ ربوبیت اور صفتِ الوہیت بالکل نہیں۔

وقال أبو منصور الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِّنْ إِلٰهٍ غَيْرُهٗ﴾. (الأعراف:٥٩) «أي: ما لكم من الإله الحق تثبت ألوهيته وربوبيته بالدلائل والبراهين من إله غيره». (تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة ٤/٤٦٨)

ابو منصور ماتریدی نے ﴿مَا لَكُمْ مِّنْ إِلٰهٍ غَيْرُهٗ﴾ کی تفسیر میں کہا: وہ معبود حق جس کی الوہیت اور ربوبیت براہین ودلائل سے ثابت کی جاتی ہے وہ صرف اللہ تعالی ہے۔

جواب: ان عبارات میں مستقل اور اصطلاحی تقسیم نہیں ہے؛ بلکہ صرف اشارہ ہے۔ نیز فی نفسہ اس تقسیم میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے۔ ابن تیمیہ اور سلفی حضرات پر تنقید اس لیے ہے کہ وہ اس تقسیم کے ذریعہ توسل کا انکار کرنا چاہتے ہیں۔

شرک کی اقسام ثلاثہ کا بیان:

شرک کی بہت ساری قسمیں ہیں، جن کا خلاصہ تین قسموں میں آجاتا ہے:

١- الشرك في الذات. ٢- الشرك في الصفات. ٣- الشرك في العبادات.

(۱) شرک فی الذات:

غیر اللہ کو اللہ تعالی کی طرح قدیم، خالق، رازق یا نفع ونقصان کا مالک سمجھنا شرک فی الذات ہے، جس کی سورتِ اخلاص میں صراحتاً نفی کی گئی ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے: ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۚ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۚ لَمْ يَلِدْ ۙ وَلَمْ يُوْلَدْ ۙ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۧ﴾. (الإخلاص)

ترجمہ: (اے نبی!) کہدیجئے کہ اللہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔ نہ اس نے کسی کو جنا، اور نہ وہ کسی سے جنا گیا، اور نہ اس کا کوئی ہمسر ہے۔

(۲) شرک فی الصفات:

اللہ تعالی کی ذات کی طرح اس کی تمام صفات بھی قدیم ہیں۔ اس کی صفات میں بھی کوئی اس کا شریک نہیں ہو سکتا؛ اس لیے غیر اللہ کو محلل و محرم قرار دینا، یا غیر اللہ کو ہر شے پر علیم و بصیر، حاضر وناظر اور عالم الغیب کہنا، یا غیر اللہ کو مختار کل، یا اپنی حاجات کے لیے پکارنا اور مافوق الاسباب مدد گار ماننا شرک ہے۔

(۳) شرک فی العبادات:

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے عبادت کی اچھی تعریف کی ہے، فرماتے ہیں: معبود کو قولاً، فعلاً اور عقیدۃً اس طرح مان لینا کہ معبود کو عابد کی ذات اور اعمال پر غیبی طور پر مکمل تسلط اور غلبہ حاصل ہے۔

عبادت کی تعریف مدارج السالکین کے حوالے سے:

حضرت مولانا حسین علی رحمہ اللہ تعالی کے حلقے کے حضرات عبادت کی تعریف ابن قیم کی مدارج السالکین سے اور بعض مدارج کے حاشیہ سے یوں نقل کرتے ہیں: «الاعتقاد والشعور بأن للمعبود سلطة غيبية في العلم والتصرف فوق الأسباب يقدر بها على النفع والضرر». مولانا عبد الجبار صاحب نے "الہام الرحمن"، ص ۱۴ پر، مولانا افضل خان نے "نثر المرجان"، ص ۲۲ پر، مولانا غلام اللہ خان صاحب نے "جواہر القرآن" کے مقدمہ، ص ۳۸ پر اور مولانا عبد السلام سلفی نے "التبیان" میں یہ تعریف نقل کی ہے۔

بندہ عاجز اس تعریف کو مختصر اور آسان کر کے یوں کہتا ہے: «تعظيم العبدِ الغيرَ قلبًا أو بدنًا أو

لسانًا أو مالاً بحيث يعتقد أن للغيرِ تصرفًا غيبيًا عليه».

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بھی امداد الفتاوی (۶/۸۴) میں یہ تعریف نقل کی ہے۔ پھر مجھے ایک واقعہ یاد آیا وہ یوں کہ مفتی سعید احمد پالنپوری نے "آپ فتوی کیسے دیں؟" میں صفحہ ۲۶ پر لکھا ہے کہ: "ہم نے حضرت الاستاذ مفتی مہدی حسن صاحب قدس سرہ سے ایک بار عرض کیا تھا کہ ہمیں کوئی نصیحت فرمائیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: "کبھی کسی کے حوالہ پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے"۔ میں نے عرض کیا کہ "اگر حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ حوالہ دیں تو؟" آپ نے برجستہ فرمایا:" اگر حافظ ابن جبل حوالہ دیں تب بھی"!

میرے ذہن میں آیا کہ مدارج السالکین دیکھنا چاہیے کہ یہ حوالہ کہاں ہے؟ میں نے سرسری طور پر اس عبارت کے مظان دیکھے، مگر مجھے یہ حوالہ نہیں ملا، پھر میں نے تخصص کے طالب علم مفتی اویس پنجابی گودھروی سے کہا کہ آپ دیکھ لیں، انھوں نے بھی نفی میں جواب دیا، پھر اس کے بعد شمس الدین سلفی کی «جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية» نامی کتاب تین جلدوں میں آئی، جس میں انھوں نے موافقت کے نام پر علمائے دیوبند پر خوب تبرابازی کی ہے، انھوں نے اس تعریف کو نقل کرنے کے بعد حاشیہ میں لکھا ہے: «و لم أجده لا في المدارج ولا في حاشيته» پھر آگے انھوں نے تفسیر المنار (۱/ ۵۶-۵۷) کے حوالے سے لکھا ہے: «العبادة هي التوجُّه بالدعاء وكلّ تعظيم قوليٍّ أو عمليٍّ إلى ذي السلطان الأعلى على عالَم الأسباب، وما هو فوق الأسباب». (جهود علماء الحنفية ۱/۳۱۸)

عبادت اپنی حاجات میں کسی کی طرف متوجہ ہونا ہے اور ہر وہ تعظیمی قول اور فعل ہے جو شہنشاہ اعلی کے دربار میں پیش کیا جاتا ہے جس کی سلطنت عالم اسباب پر قائم ہے اور اس سے وہ مانگا جاتا ہے جو مافوق الاسباب ہے۔

اس تعریف کا خلاصہ تقریباً وہی ہے جو پہلے عرض کیا جاچکا ہے۔

عبادت کی اور بھی تعریفات کی گئی ہیں۔ مثلاً: عبادت غایۃ التذلل کو کہا گیا ہے، جس کا اظہار انسان اپنی پیشانی کو زمین پر رکھ کر سجدے کی حالت میں کرتا ہے۔ یہ سجدۂ عبادت غیر اللہ کے لیے جائز نہیں۔

اور فرشتوں کا آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنا، اسی طرح والدین اور بھائیوں کا یوسف علیہ السلام کو سجدہ کرنا عبادت کے طور پر نہیں تھا؛ بلکہ دونوں تعظیم اور اکرام کے لیے تھے اور سجدہ کے ذریعہ اکرام اور سلام کی پچھلی امتوں میں اجازت تھی جو اس امت کے لیے منسوخ کردی گئی؛ اس لیے اب غیر اللہ کو سجدہ کرنا حرام ہے، اور اگر سجدہ کرنے والا مسجود کو معبود اور متصرف مانے، تو شرک ہے۔

شرک کی چھ اقسام کا بیان:

مجالس الابرار احمد رومی کی طرف منسوب ہے اور ردِّ بدعات میں اچھی کتاب ہے۔ انھوں نے توحید کے بالمقابل شرک کی چھ اقسام بیان کی ہیں: ۱- شرکِ استقلال، ۲-شرکِ تبعیض، ۳- شرکِ تقریب، ۴- شرکِ تقلید، ۵-شرکِ اسباب، ۶-شرکِ اغراض۔

۱-شرکِ استقلال:

ایک یا زیادہ مستقل معبود اور خداؤں کو ماننے کو کہتے ہیں۔ جیسے مجوس خالق الخیر کو یزدان اور خالق الشر کو اہر من کہتے ہیں۔ اسی طرح مشرکین اور ہندو متعدد معبود مانتے ہیں۔

۲-شرکِ تبعیض / شرکِ تثلیث:

تین خداؤں کے ماننے کو کہتے ہیں۔ جیسے نصاری اللہ تعالی، حضرت مسیح علیہ السلام اور روح القدس یا حضرت مریم ان تینوں کے مجموعے کو ایک کہتے ہیں۔ جس سے انھوں نے تین ایک اور ایک تین کا فلسفہ ایجاد کیا۔

۳-شرکِ تقریب:

اللہ تعالی سے قریب کرنے کے لیے کسی کو معبود بنا کر خوش کرنا۔

﴿مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَآ اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى﴾. (الزمر:۳) اور یہ کافر کہتے ہیں: ہم ان شرکاء کی عبادت صرف اس لیے کرتے ہیں تا کہ ہمیں اچھی طرح اللہ تعالی کے قریب کر دیں۔

﴿وَ يَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُوْلُوْنَ هٰٓؤُلَآءِ شُفَعَآؤُنَا عِنْدَ اللّٰهِ﴾. (یونس:۱۸) اور یہ اللہ تعالی کے سوا ان معبودوں کی عبادت کرتے ہیں جو نہ ضرر پہنچا سکتے ہیں اور نہ فائدہ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالی کے پاس ہماری سفارش کرنے والے ہیں۔

﴿وَ مَنْ اَضَلُّ مِمَّنْ يَّدْعُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيْبُ لَهٗٓ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ وَ هُمْ عَنْ دُعَآئِهِمْ غٰفِلُوْنَ ۝﴾. (الأحقاف:۵) اور ان لوگوں سے زیادہ گمراہ کون ہو گا جو اللہ تعالی کے سوا ان سے مدد مانگتے ہیں جو قیامت تک جواب نہیں دے سکتے اور نہ مدد کر سکتے ہیں اور وہ پکارنے والوں کی پکار سے بے خبر ہیں۔

﴿وَ لَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَ لَا يَضُرُّكَ ۚ فَاِنْ فَعَلْتَ فَاِنَّكَ اِذًا مِّنَ الظّٰلِمِيْنَ ۝﴾. (یونس:۱۰۶) اور ان سے مدد نہ مانگیں جو اللہ تعالی کے علاوہ ہیں، جو نہ آپ کو نفع پہنچا سکتے اور نہ نقصان۔ اگر آپ نے ایسا کیا تو آپ قصور وار ٹھہریں گے۔

مشرکین یہ کہتے تھے: «لبَّيك لا شريك لك لبَّيك، إلا شريكًا هو لك، تملِكُه وما مَلَك».
(تفسير ابن أبي حاتم ٧/ ٢٢٠٨) نعوذ بالله تعالى منه.

اے اللہ! میں آپ کی اطاعت کے لیے حاضر ہوں، آپ کا کوئی شریک نہیں۔ میں آپ کی اطاعت کے لیے حاضر ہوں آپ کا کوئی شریک نہیں، مگر وہ جو آپ کے ماتحت ہے، آپ اس کے مالک ہیں اور اس کے مملوکات کے مالک ہیں۔

۴- شرکِ تقلید اور تقلید کی تعریف:

باپ دادا، یا بڑوں کی تقلید میں شرک کا قائل ہونا ہے۔

﴿وَقَالُوْا رَبَّنَآ اِنَّآ اَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَاَضَلُّوْنَا السَّبِيْلَا ۝﴾. (الأحزاب:٦٧) اے ہمارے رب! ہم نے اپنے سرداروں اور بڑوں کی تابعداری کی تو انھوں نے ہمیں اصل راستے سے گمراہ کر دیا۔

﴿اِنَّا وَجَدْنَآ اٰبَآءَنَا عَلٰٓى اُمَّةٍ وَّ اِنَّا عَلٰٓى اٰثٰرِهِمْ مُّقْتَدُوْنَ ۝﴾. (الزخرف:٢٣) یقیناً ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک طریقے پر پایا ہے اور ہم ان کے نقش قدم کی پیروی کرتے ہیں۔

﴿قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا ؕ اَوَ لَوْ كَانَ اٰبَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ شَيْـًٔا وَّ لَا يَهْتَدُوْنَ ۝﴾. (البقرة) انھوں نے کہا: بلکہ ہم تو اس کی تابعداری کریں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے۔ کیا اگرچہ ان کے باپ دادا نہ کسی چیز کو سمجھتے ہوں اور نہ راہِ راست پر چلتے ہوں!

پرانوں کی تقلید تعصب یا جہالت پر مبنی ہونے کی وجہ سے شرک تھی۔ اس کے بالمقابل ائمہ کی تقلید کا مطلب یہ ہے: اتِّباع الأئمة في فهم الحكم من الدليل. یہ تقلید حسن ہے۔

یاد رہے کہ تقلید کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں۔ سب سے اچھی تعریف یہ ہے: اتباع كتب مذهبٍ من المذاهب المشهورة في فهم الحكم من الدليل.

۵- شرکِ اسباب:

اسباب کو مؤثر حقیقی سمجھنا اور نظام غیبی کا قائل نہ ہونا۔ جیسے کوئی بارشوں میں موسموں کی تاثیر کا قائل ہو اور اللہ تعالیٰ کی قدرت یا تصرف کو ان میں نہیں مانتا۔

٦- شرکِ اغراض:

غیر اللہ کو خوش کرنے یا اس سے مفاد حاصل کرنے کے لیے اپنے آپ کو متقی ظاہر کرنے کو کہتے ہیں۔ شریعت میں اس کو ریاکاری کہتے ہیں۔ جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، قرآن وحدیث اس کی مذمت سے بھرے ہوئے ہیں۔

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اس آیت کریمہ کے ذیل میں لکھا ہے: { فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّهٖ } بالبعث والجزاء { فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ } أي فيها بأن يرائي {اَحَدًا}. یعنی جو لوگ اللہ تعالی سے ملاقات کی امید رکھتے ہوں وہ اچھے اعمال کرتے رہیں اور اللہ تعالی کی عبادت میں ریاکاری کرکے کسی کو شریک نہ کریں۔

جلالین کی تعلیق میں دکتور محمد احمد کنعان نے لکھا ہے: أخرج الإمام مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «قال الله تبارك وتعالى: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملا أشرك فيه معي غيري، تركته وشركه». اللہ تعالی فرماتے ہیں: میں شرکاء کے شرک سے سب سے زیادہ بے نیاز ہوں، جس نے میرے ساتھ کسی کو کسی عمل میں شریک کیا میں اس کو اس کے شرک کے حوالہ کروں گا۔ یعنی مجھے اس کے عمل کی کوئی ضرورت نہیں۔

علما فرماتے ہیں کہ شرک کی دو قسمیں ہیں: ۱- شرک اکبر، یعنی غیر اللہ کو معبود بنانا، ۲- شرک اصغر، یعنی غیر اللہ کو مقصود بنانا۔

قرآن کریم میں بار بار توحیدِ باری تعالی کا ذکر کیا گیا ہے کہ اللہ تعالی وحدہ لا شریک لہ ہے۔ اور پیغمبروں نے بھی اسی کلمہ توحید ''لا إلٰہ إلا اللہ'' کی دعوت دی ہے۔ (دیکھئے: مجالس الابرار، ص ۱۵۰-۱۵۲)

عبادات میں شرک کی چار اقسام:

۱- عبادتِ مالی۔ ۲- عبادتِ بدنی۔ ۳- عبادتِ قولی۔ ۴- عبادتِ قلبی۔ یہ چاروں عبادات اللہ تعالی کے لیے خاص ہیں، کسی اور کے لیے ثابت کرنا شرک ہے۔

(۱) مالی عبادات میں شرک:

یعنی غیر اللہ کے لیے نذر ومنت وغیرہ ماننا، غیر اللہ کے نام پر جانور ذبح کرنا، یا مٹھائی وغیرہ غیر اللہ کے نام پر تقسیم کرنا، جیسے کہا جائے کہ: فلاں بزرگ کے نام پہ یہ بکرا صدقہ کرتا ہوں۔ اسے علما نے ﴿مَآ اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ﴾. (المائدة: ۳) کی وجہ سے حرام قرار دیا ہے۔

(۲) بدنی عبادات میں شرک:

یعنی غیر اللہ کے لیے رکوع، یا سجدہ کرنا۔ اگر غیر اللہ کو متصرف مانے تو شرک ہے، ورنہ حرام ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ: کیا ہم اپنے بھائی یا دوست سے ملاقات کے وقت جھک سکتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں۔ پھر عرض کیا گیا کہ: کیا مصافحہ کرسکتے ہیں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں۔

عن أنس بن مالك، قال: قال رجل: يا رسول الله الرجل منا يلقى أخاه أو صديقه أينحني له؟ قال: لا، قال: أفيلتزمه ويقبله؟ قال: لا، قال: أفيأخذ بيده ويصافحه؟ قال: نعم. (سنن الترمذي، رقم:٢٧٢٨)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انحناء یعنی جھکنے سے منع فرمایا؛ اس لیے کہ انحناء کا آخری درجہ سجدہ ہے، جو صرف اللہ تعالی کے لیے ہے، کسی اور کے لیے جائز نہیں۔

قال اللہ تعالی: ﴿وَّ اَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا ۟ۙ﴾. (الجن:١٨) اور مسجدیں یا سجدے اللہ کے لیے ہیں، تو اللہ تعالی کے ساتھ کسی اور سے مدد نہ مانگو۔

وقال تعالی: ﴿لَا تَسْجُدُوْا لِلشَّمْسِ وَ لَا لِلْقَمَرِ وَ اسْجُدُوْا لِلّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَهُنَّ﴾. (حم السجدة:٣٧) نہ سورج کو سجدہ کرو، نہ چاند کو، صرف اُس اللہ کو سجدہ کرو جس نے اُنہیں پیدا کیا ہے۔

وقال تعالی: ﴿قُلْ اِنَّ صَلَاتِيْ وَ نُسُكِيْ وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۟ۙ﴾. (الأنعام) کہہ دو کہ "بیشک میری نماز، میری عبادت اور میرا جینا مرنا سب کچھ اللہ کے لیے ہے جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔

وقال تعالی: ﴿اَلَّا يَسْجُدُوْا لِلّٰهِ الَّذِيْ يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ يَعْلَمُ مَا تُخْفُوْنَ وَ مَا تُعْلِنُوْنَ ۟﴾. (النمل:٢٥) ترجمہ وتشریح: وہ اس لیے ہدایت سے محروم ہیں کہ اُس اللہ کو سجدہ نہیں کرتے جو آسمانوں اور زمین کی چھپی ہوئی چیزوں کو باہر لاتا ہے اور چھپی ہوئی اور ظاہر چیزوں کو جانتا ہے۔

(۳) قولی عبادات میں شرک:

یعنی غیر اللہ کو مدد کے لیے پکارنا، ان سے مدد مانگنا۔ اس کو شرک قولی یا شرک فی الدعاء کہتے ہیں؛ اگرچہ یہ عبادت بدنی میں شامل ہے؛ لیکن چونکہ بہت سے لوگ غیر اللہ کے لیے قولی عبادت میں مبتلا ہیں؛ اس لیے اس کو مستقل عنوان سے ذکر کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی۔ درج ذیل آیات میں صراحتاً اس سے منع کیا گیا ہے:

قال اللہ تعالی: ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ عِبَادٌ اَمْثَالُكُمْ﴾. (الأعراف: ١٩٤) یقین جانو کہ اللہ کو چھوڑ کر جن جن کو تم پکارتے ہو، وہ سب تمہاری طرح (اللہ کے) بندے ہیں۔

وقال تعالی: ﴿وَ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ مَا يَمْلِكُوْنَ مِنْ قِطْمِيْرٍ ۟ؕ﴾. (فاطر: ١٣) اور اُسے چھوڑ کر جن (جھوٹے خداؤں) کو تم پکارتے ہو وہ کھجور کی گٹھلی کے چھلکے کے برابر بھی کوئی اختیار نہیں رکھتے۔

وقال تعالی: ﴿وَ يَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ﴾. (یونس:١٨) اور یہ لوگ اللہ کو چھوڑ کر اُن (من گھڑت خداؤں) کی عبادت کرتے ہیں جو نہ ان کو کوئی نقصان پہنچاسکتے ہیں، نہ ان کو کوئی فائدہ دے سکتے ہیں۔

(۴) قلبی عبادات میں شرک:

یعنی دل میں کسی سے اس طرح کا خوف یا امید رکھنا کہ اگر وہ ناراض ہو جائے تو مافوق الاسباب ضرر پہنچادے گا، اور اگر خوش ہو جائے تو فائدہ اور خیر پہنچادے گا۔ یہ بھی اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے۔

قال الله تعالى على لسان نبيه إبراهيم عليه السلام: ﴿وَكَيْفَ اَخَافُ مَآ اَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُوْنَ اَنَّكُمْ اَشْرَكْتُمْ بِاللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهٖ عَلَيْكُمْ سُلْطٰنًا ۭ فَاَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ اَحَقُّ بِالْاَمْنِ ۚ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴾.(الأنعام) اور جن چیزوں کو تم نے اللہ کا شریک بنار کھا ہے، میں اُن سے کیسے ڈر سکتا ہوں، جبکہ تم اُن چیزوں کو اللہ کا شریک ماننے سے نہیں ڈرتے جن کے بارے میں اُس نے تم پر کوئی دلیل نازل نہیں کی ہے ؟اب اگر تمہارے پاس کوئی علم ہے تو بتاؤ کہ ہم دو فریقوں میں سے کون بے خوف رہنے کا زیادہ مستحق ہے ؟۔

وقال تعالى: ﴿وَاِنْ يَّمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهٗٓ اِلَّا هُوَ ۭ وَاِنْ يَّمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلٰي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ﴾. (الأنعام) اور اگر اللہ تمہیں کوئی تکلیف پہنچائے تو خود اس کے سوا اسے دُور کرنے والا کوئی نہیں، اور اگر وہ تمھیں کوئی بھلائی پہنچائے تو وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہی ہے۔

وقال تعالى ﴿اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْـحَيُّ الْقَيُّوْمُ ﴾. (البقرة:٢٥٥) اللہ وہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، جو سدا زندہ ہے، جو پوری کائنات سنبھالے ہوئے ہے۔

وقال تعالى: ﴿اَمَّنْ يُّجِيْبُ الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْۗءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَـفَاۗءَ الْاَرْضِ ۭ ءَاِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ ۭ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ ﴾. (النمل:٦٢) بھلا وہ کون ہے کہ جب کوئی بے قرار اُسے پکارتا ہے تو وہ اُس کی دُعا قبول کرتا ہے، اور تکلیف دُور کر دیتا ہے اور تمھیں زمین کا خلیفہ بناتا ہے ؟ کیا (پھر بھی تم کہتے ہو کہ) اللہ کے ساتھ کوئی اور خدا ہے ؟۔

وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْۢ بِيَدِهٖ مَلَكُوْتُ كُلِّ شَيْءٍ وَّهُوَ يُجِيْرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴾. (المؤمنون) کہو کہ "کون ہے جس کے ہاتھ میں ہر چیز کا مکمل اختیار ہے، اور جو پناہ دیتا ہے، اور اُس کے مقابلے میں کوئی کسی کو پناہ نہیں دے سکتا؟ بتاؤ اگر جانتے ہو"۔

وقال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاۗءُ وَيَخْتَارُ ۭ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ﴾. (القصص:٦٨) اور تمہارا پروردگار جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے، اور (جو چاہتا ہے) پسند کرتا ہے، ان کو کوئی اختیار نہیں ہے۔

نفع وضرر کا مافوق الاسباب اختیار صرف اللہ تعالی کو ہے۔

کفر اور شرک میں فرق:

کفر کے لغوی معنی چھپانے کے ہیں، اور کافر اللہ تعالی کے انعامات کو اللہ تعالی کی طرف منسوب نہ

کرتے ہوئے اللہ تعالی کی طرف نسبت کو چھپاتا ہے، اور اس سے واضح بات یہ ہے کہ کفر کے معنی اندھیرے کے ہیں، اندھیرا چھپانے والا ہے اور کافر اندھیرے والا ہے؛ جبکہ مومن نور والا ہے: کفر ظلمت اور ایمان نور ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمٰتُ وَالنُّوْرُ﴾. (الرعد:١٦)

وقال تعالی: ﴿اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ۙ يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ ؕ وَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَوْلِيٰٓـُٔهُمُ الطَّاغُوْتُ ۙ يُخْرِجُوْنَهُمْ مِّنَ النُّوْرِ اِلَى الظُّلُمٰتِ﴾. (البقرة:٢٥٧) اللہ تعالی مؤمنوں کے مددگار ہیں ان کو تاریکیوں سے ایمان کی روشنی کی طرف لاتے ہیں، اور کافروں کے دوست طاغوت یعنی گمراہ کرنے والی اشیاء ہیں جو ان کو روشنی سے تاریکیوں کی طرف لیجاتی ہیں۔

سورہ ابراہیم میں ہے: ﴿لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ﴾. (إبراهيم:١)

ناشکری کو بھی کفر اس لیے کہتے ہیں کہ ناشکری محسن کے احسان کو چھپانا ہے۔ اصطلاح شریعت میں جن چیزوں پر ایمان لانا فرض ہے ان میں سے کسی چیز کے انکار کا نام کفر ہے۔ مثلاً ایمان کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ اللہ تعالی کی طرف سے لائے ہیں اور اس کا ثبوت قطعی ویقینی ہے اُن سب چیزوں کی دل سے تصدیق کرنا اور حق سمجھنا۔ اس لیے جو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اُن تعلیمات میں سے جن کا ثبوت یقینی اور قطعی ہے کسی ایک کو بھی حق نہ سمجھے اور اس کی تصدیق نہ کرے وہ کافر کہلائے گا۔ (معارف القرآن ١/١١٧)

اور شرک کے معنی ہیں: اللہ تعالی کی ذات وصفات اور اسماء وافعال میں سے کسی میں بھی مخلوق کو خالق کے برابر سمجھنا۔ قیامت کے روز جب مشرکین کو جہنم کے قریب لایا جائے گا تو وہ کہیں گے: ﴿تَاللّٰهِ اِنْ كُنَّا لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۝ اِذْ نُسَوِّيْكُمْ بِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝﴾. (الشعراء)

لیکن کفر وشرک کا ایک دوسرے پر اطلاق ہوتا ہے؛ کیونکہ دونوں کا نتیجہ ایک ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ مَنْ يَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ ۙ لَا بُرْهَانَ لَهٗ بِهٖ ۙ فَاِنَّمَا حِسَابُهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ ؕ اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الْكٰفِرُوْنَ ۝﴾. (المؤمنون)

بسا اوقات بعض سدِّ باب کے لیے بعض ایسے امور پر بھی شرک کا اطلاق ہوتا ہے جو حقیقتاً شرک نہیں، جیسے: «من حلف بغير الله فقد أشرك». (سنن أبي داود، رقم:٣٢٥١)

چونکہ قسم میں محلوف بہ کی تعظیم ملحوظ ہوتی ہے اور حقیقی تعظیم کی مستحق صرف اللہ تعالی کی ذات ہے؛ اس لیے غیر اللہ کی قسم سے شدت کے ساتھ منع فرمایا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا «أفلح، وأبيه إن صدق». (صحيح مسلم، رقم:١١) فرمانا عادت کے طور پر ہے بطور قسم نہیں۔ کذا في بعض الشروح۔

لیکن قسم بغیر اللہ اس لیے شرک ہے کہ مشرک مقسم بہ کو غائبانہ متصرف سمجھتا ہے اور یہ شرک اکبر

ہے اور أفلح وأبيه میں قسم دعائے برکت کے لیے ہے۔ اللہ تعالی اس کے باپ یعنی اس کی نسل میں برکت عطا کرے۔ جیسے: ﴿ لَعَمۡرُكَ إِنَّهُمۡ لَفِي سَكۡرَتِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ﴾. (الحجر) میں قسم دعا کے لیے ہے۔ آپ کی عمر کی قسم بے شک یہ لوگ نشے میں مست ہیں۔ یعنی اللہ تعالی آپ کی عمر میں برکت دے۔

قسم کی اقسام اور اس کی تفصیلات کے لیے "الدرة الفردة شرح قصيدة البردة" (۲/۸۳-۸۸) کی طرف مراجعت کیجئے۔

دلائل عقلیہ: برہانِ تمانع وبرہانِ توارد:

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اللہ تعالی کے وجود اور توحید کے لیے عقلی دلائل بیان کئے ہیں۔ ایک دلیل برہانِ تمانع کے نام سے بیان کی ہے، اور آیت کریمہ: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾. (الأنبياء:۲۲) (یعنی اگر آسمان وزمین میں اللہ تعالی کے سوا دوسرے معبود ہوتے، تو دونوں میں فساد واقع ہو جاتا۔) کو دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔

آیت کریمہ سے جو دلیل مستفاد ہے، بعض نے اس کو دلیل اقناعی کہا، اور اکثر اس کو دلیل قطعی قرار دیتے ہیں، جس میں برہانِ توارد اور برہانِ تمانع کی طرف اشارہ ہے۔

۱- برہانِ توارد، یعنی توافق:

اگر ایجادِ عالم پر دو خدا متفق ہوں، تو یا عالم کو معاً موجود کریں گے، اور یہ دو موثر کا ایک اثر پر اجتماع ہے، جو باطل ہے، مثلا اگر کسی بوری میں ۴۰ ر کلو چاول کی گنجائش ہے اور اس میں ۸۰ ر کلو ڈالدیں، تو یہ نہیں ہو سکتا؛ بلکہ بوری پھٹ جائے گی، اسی طرح اگر بالفرض دو خدا ایک چیز کو معاً وجود میں لائیں گے تو اُن کی تاثیر کو یہ چیز برداشت نہیں کر سکتی۔ نیز جب ایک تاثیر شے کے لیے کافی ہے، تو دوسری تاثیر بے کار ہوئی، پھر تاثیر کہاں رہی۔ اور اگر دونوں الٰہ کی تاثیر یکے بعد دیگرے ہو، تو ایجاد الموجود لازم آئے گا، اور اگر ایک کی تاثیر اس شے کے بعض حصے میں اور دوسرے کی دوسرے حصے میں ہو، تو دونوں الٰہ نہیں ہوئے؛ کیونکہ جو حصہ ایک نے موجود کیا وہ دوسرے الٰہ سے مستغنی ہوا، تو وہ الٰہ نہیں رہا۔

۲- برہانِ تمانع، یعنی برہانِ اختلاف:

اور اگر دونوں اختلاف کریں، ایک زید کی ایجاد اور دوسرا اِعدام چاہے، اب اگر دونوں کی مراد پوری ہو، تو اجتماعِ ضدین لازم ہو گا، اور اگر ایک کی مراد پوری ہو، تو دوسرا عاجز ہوا۔ یا یوں کہیے کہ جس کا حکم پورا ہوا وہی خدا ہوا، دوسرا نہیں۔ اس تقریر پر یہ برہان تمانع قطعی بن جائے گی۔

اس دلیل کے مدلول کے قطعی اور ظنی ہونے پر متکلمین نے مفصل بحث کی ہے، جس کی تفصیل شرح عقائد نسفی اور روح المعانی میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ہم اس بحث سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ:

سوال پیدا ہوتا ہے کہ فساد کیسے لازم آتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ: خدائے واحد اس نظام عالم کو چلا سکتا ہے یا نہیں؟ اگر چلا سکتا ہے تو دوسرا بے کار ہوا، اور اگر نہیں چلا سکتا ہے، تو پہلا ناقص ہوا اور یہ دونوں اوصاف الوہیت کی شان کے خلاف ہیں، تو ثابت ہوا کہ اللہ وحدہ لا شریک لہ ہے، جو اس نظامِ کائنات کو بدون شرکتِ غیر کے چلا رہا ہے اور تمام امور میں تدبیر اور تصرف فرماتا ہے۔

عبد الشکور سالمی رحمہ اللہ کا ''تمہید'' نامی ایک رسالہ ہے۔ اس میں مولانا موصوف لکھتے ہیں کہ ہم اللہ تعالی کو اس لیے وحدہ لا شریک لہ مانتے ہیں کہ ہر موجود کے لیے موجد کی ضرورت ہے اور ہر مخلوق کے لیے خالق کی ضرورت ہے، تو ایک اللہ تعالی جب ہماری تمام ضروریات کے لیے کافی ہے، تو دوسرے کی ضرورت ہی نہ رہی، اور جس کی ضرورت نہ ہو وہ خدا کیسے ہو سکتا ہے۔

اور اگر کوئی سوال کرے کہ: کیا کائنات میں دو خدا ممکن ہیں؟ تو اس سوال پر پہلا سوال یہ ہوگا کہ: کیا وہ دوسرا خدا (العیاذ باللہ تعالی) پہلے خدا سے اختلاف کر سکتا ہے، یا نہیں؟ اگر دوسرا اختلاف کر سکتا ہے، تو پہلا خدا نہ ہوا، اور اگر نہیں کر سکتا ہے، تو دوسرا عاجز ہوا، اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ: کیا وہ دوسرا خدا پہلے خدا کے منصوبوں کو ناکام بنا سکتا ہے، یا نہیں؟ مثال کے طور پر نمبر ایک زید کو لمبی زندگی دینا چاہتا ہے اور نمبر دو اس کو ہلاک کرنا چاہتا ہے، تو اوپر کی تقریر اس میں بھی جاری ہوگی کہ اگر دوسرا اس کے منصوبے کو ناکام کر سکتا ہے، تو پہلا والا خدا نہ ہوا، اور اگر ناکام نہیں کر سکتا تو دوسرا خدا نہ ہوا۔ مثال مشہور ہے کہ ایک گدڑی میں پانچ فقیر کا رات گزارنا، ایک جنگل میں دو شیروں کا رہنا، اور ایک ملک میں دو بادشاہوں کا گزارا ممکن نہیں۔ مرتے دم تک ہر ایک کی یہ کوشش ہوگی کہ دوسرے پر غالب آجائے اور سارا اختیار اس کے ہاتھ میں آجائے۔ (دیکھئے: التمہید لعبد الشکور السالمی، ص ۳۷-۳۸)

مظاہرِ قدرت جو اللہ تعالی کے وجود کے قطعی دلائل ہیں:

چونکہ آج کل اکثر ممالک میں دہریہ قسم کے لوگ موجود ہوتے ہیں جو اللہ تعالی کے وجود اور قدرت کے منکر ہوتے ہیں؛ اس لیے اس مدعی پر کچھ شواہدِ قدرت ناظرین کے سامنے پیش کرتے ہیں:

۱- دلیل توتی:

توت کے درخت کے پتے بھیڑ بکریاں کھاتی ہیں تو مینگنیاں بن جاتے ہیں، شہد کی مکھیاں کھاتی ہیں تو شہد

بن جاتے ہیں اور جب ریشم کے کیڑے کھاتے ہیں تو ریشم بن جاتے ہیں۔ یہ اللہ تعالی کی قدرت اور وجود کی دلیل ہے کہ ایک پتے کو مختلف النوع نتائج کا مظہر بنایا۔

۲- دلیل صوتی:

بھیڑ، بکریوں اور دیگر حیوانات کا حلق ایک طرح ہے اور ہر نوع کی آواز ایک ہے؛ مگر انسانوں کا حلق ایک طرح ہے، جبکہ خوش آوازی میں فرق ہے، بعض انسان ایسے خوش آواز کہ آدمی عش عش کرنے لگتا ہے، اور بعض ایسے قبیح الصوت کہ لوگ نفرت کرتے ہیں اور بعض درمیانی آواز کے حامل ہیں۔ یہ علیم وخبیر ذات کی کارفرمائی ہے۔

۳- دلیل بیضی:

انڈے میں وہ چوزا جس کے لیے اپنی جگہ سے ہلنا مشکل ہے، جب چوزے کے نکلنے کا وقت آتا ہے تو وہ اپنی چونچ سے انڈے کے خول کو توڑتا ہے اور اللہ تعالی کی قدرت سے باہر آتا ہے۔ سب سے قابل تعجب شتر مرغ کا انڈا ہے، جس کا خول اتنا سخت ہے کہ بجلی کی ڈرل مشین سے اس میں سوراخ کرنا مشکل ہے؛ لیکن شتر مرغ کا چوزا اس کو اندر سے توڑ کر وقت مقررہ پر باہر نکل آتا ہے۔ یہ اللہ تعالی کے وجود اور قدرت کاملہ کی کھلی ہوئی دلیل ہے۔

۴- دلیل نباتی:

ہر درخت کو اللہ تعالی نے ایک فیکٹری کی طرح بنایا ہے۔ درخت آکسیجن نکالتا ہے اور کاربن ڈائی آکسائڈ لیتا ہے۔ اس کا باریک کونپل زمین کو پھاڑتا ہے، پھر شمس وقمر اس کے پھلوں میں بو، ذائقہ اور رنگ بھرتے ہیں۔ درخت کی جڑیں پانی کو جذب کرکے پورے درخت تک پہنچاتی ہیں۔ یہ سب اللہ تعالی کی قدرت کا کرشمہ ہے۔ اندھا اور بے حس مادہ کچھ نہیں کر سکتا۔ شاعر کہتا ہے:

برگِ درختان سبز در نظر ہوشیار ۞ ہر ورقے دفتریست معرفت کردگار

(سبز درخت کے پتے ہوشیار آدمی کی نظر میں اللہ تعالی کی معرفت کے لیے پورے دفتر کی مانند ہیں۔)

ابو نواس کہتا ہے:

تأمل في رياض الأرض وانظر ۞ إلى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات ۞ على أهدابها ذهب سبيك
على قضب الزبرجد شاهدات ۞ بأن الله ليس له شريك

(روح المعاني، النحل: ١٠. ابونواس کے یہ اشعار کتابوں میں مختلف الفاظ کے ساتھ ملتے ہیں۔)

(پھولوں کے باغات میں نظر دوڑا کر اللہ تعالی کی صنعت کے نتائج میں غور کرو۔ گلی ہوئی چاندی کے ان چشموں کو دیکھ لو، جن کے کناروں پر دھوپ کی شکل میں پگھلا ہوا سونا پھیلا ہوا ہے۔ درختوں کی شاخیں جو زبرجد کی طرح ہیں، گواہ ہیں کہ اللہ تعالی کا کوئی شریک نہیں۔)

پھر درخت اور سبزیاں ایک دن کاشت کی جاتی ہیں؛ لیکن اس کے پھل ایک ہی دن نہیں پکتے؛ بلکہ دو تین مہینے تک پھل اور سبزیاں پکتی جاتی ہیں؛ تاکہ لوگوں کو تازہ پھل اور تازی سبزیاں ملتی رہیں؛ جبکہ گندم، چاول وغیرہ ایک ہی دن کاشت کرتے ہیں اور ایک ہی وقت میں اس کے دانے پک جاتے ہیں؛ اس لیے کہ اس کو لمبی مدت کے لیے رکھ سکتے ہیں، سبزیوں اور پھلوں کو نہیں رکھ سکتے۔ آپ سوچ لیں کیا یہ اندھے مادے کا فعل ہے، یا علیم وقدیر، دانا وبینا ذات عالی کی کارفرمائی ہے ؟! اگر بینگن اور آلو، گندم اور چاول کے بقدر پیدا ہوتے اور گندم بینگن کی مقدار میں پیدا ہوتے، تو لوگوں کا گزارہ کیسے چلتا۔

تو دل میں تو آتا ہے، سمجھ میں نہیں آتا ❁ بس جان گیا میں، تیری پہچان یہی ہے

پھر پھلوں کو اللہ تعالی کتنے خوبصورت ڈبوں میں یعنی چھلکوں میں پیک کرتے ہیں۔ سبحانہ ما اعظم شانہ!

۵- دلیل شاہدین عدل:

جب کسی دعوے پر دو گواہ گواہی دیتے ہیں تو دعوے کو ثابت مانا جاتا ہے۔ اللہ تعالی کے وجود اور وحی پر ایک لاکھ ان انبیاء علیہم السلام نے گواہی دی، جن کی ثقاہت اور عدالت مسلم ہے، جن کو قوم کی طرف سے الصادق الامین کا لقب ملا تھا اور وہ اپنے بے لوث کردار کی وجہ سے لوگوں میں نمایاں حیثیت کے حامل تھے۔ اگر کسی نے امریکہ نہیں دیکھا تو ہزاروں دیکھنے والوں کے اعتماد پر اس کو مانتا ہے، اسی طرح ایک لاکھ سے زائد انبیاء علیہم السلام نے اللہ تعالی کی وحی سنی اور اس کا غیبی نظام قدرت دیکھا، پھر اس کو نہ ماننا بے عقلی نہیں تو اور کیا ہے ؟!

ففي كل شيء له آية ❁ تدل على أنه واحد

ہر گیاہے کہ از زمین روید ❁ وحدہ لا شریک لہ گوید

٦- دلیل خلقی وشکلی:

اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ ۝﴾. (المؤمنون) ہم نے انسان کو گارے کے خلاصے سے پیدا

کیا، پھر اس کو مضبوط جگہ میں نطفہ بنایا، پھر نطفہ کو جما ہوا خون، پھر اس کو گوشت کا لوتھڑا بنایا، پھر گوشت کے لوتھڑے کو ہڈیاں بنائیں، پھر ہڈیوں کو گوشت کا لباس پہنایا، پھر ہم نے اس کو دوسری خلقت دے دی، پس اللہ تعالی برکت والا ہے جو بنانے والوں میں سب سے زیادہ بہتر ہے۔

ان آیات کریمہ میں انسانی خلقت کے اطوار او رحالات بیان فرمائے ہیں، اور اس میں بعض اُن انکشافات کی طرف اشارہ ہے جو پہلے زمانہ میں تصور سے بالا تھے۔ علقۃ کا مطلب عام طور پر جما ہوا خون اور مضغۃ کا مطلب گوشت کا لوتھڑا بیان کرتے ہیں؛ لیکن علقۃ حقیقت میں جونک اور مضغۃ چبائے ہوئے لقمے کو کہتے ہیں۔ آج کل ڈاکٹر کہتے ہیں کہ نطفہ کچھ مدت کے بعد جونک کی شکل میں رحم کے ساتھ لٹک جاتا ہے اور اس کے بعد اس کی شکل چبائے ہوئے نوالے کی طرح ہوتی ہے۔

چودہ سو سال پہلے یہ حقیقتیں جس ذات عالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمائیں، وہی علیم وخبیر ذات اللہ تعالی ہے، اور جس پر نازل ہوئیں وہ سچے رسول ہیں۔ پھر بدبودار نطفے کو ترقی دے کر خوبصورت شکل بنانا بھی علیم وخبیر ذات کی صفت ہے۔ پانی پر خوبصورت شکل متشکل کرنا اللہ تعالی کا فعل ہے۔ ۔

ہوش اُڑا دیتا ہے ان زہرہ جبینوں کا جمال
خود وہ کیا ہوں گے! انہیں ہوش میں لانے والے

رحم کے اندھیروں میں نورانی آنکھیں، انسان کے نوک پلک سنوارنے والا، حیض کے خون کو لذیذ دودھ بنانے والا، انسان کو ایسی آنکھیں دینے والا جو پوری دنیا کا نقشہ دماغ کو پہنچادیں اور محفوظ کرادیں؛ اندھے مادے کے پرستاروں پر اللہ کی پھٹکار ہو کہ ایک معمولی کیمرے کو خود ساختہ نہیں سمجھتے اور انسان کی پیاری آنکھوں کو جس میں ہزاروں صورتیں دماغ کے ذریعے محفوظ ہیں خود ساختہ سمجھتے ہیں۔ معلوم نہیں کہ ان کی عقل کیوں اندھی ہوگئی؟!

پھر رحم مادر ایک قسم کا سانچہ ہے۔ انسان کے مصنوعی سانچے میں ایک شکل کی چیز بنتی ہے؛ لیکن اللہ تعالی کے بنائے ہوئے سانچے میں کتنی مختلف شکلیں اور صورتیں اور مختلف دلرُبا قد وقامت بنتے ہیں۔ یہ اسی ذات عالی کی قدرت کا نتیجہ ہے جس کو ہم اللہ کہتے ہیں۔

۷- دلیل برفی:

برف جو پتھر کی طرح ہے، پانی سے ثقیل ہونا چاہئے؛ لیکن اللہ تعالی نے برف کو پانی سے خفیف کرکے پانی کے اوپر کردیا؛ تاکہ نیچے پانی نقطۂ انجماد سے کم ہو اور مچھلیاں بآسانی اس میں رہ سکیں۔ نیز اگر برف نیچے اور پانی اوپر ہوتا، تو برف زمین اور مٹی کے ساتھ مل کر کچھ مدت کے بعد زمین بن جاتی اور پانی کی سطح اُوپر آجاتی

اور پانی کم ہو جاتا۔ جس ذات نے بظاہر ثقیل کو خفیف بنایا اور بظاہر خفیف کو ثقیل بنایا، وہی اللہ ہمارا معبود ومحبوب ہے۔ فتعالی اللہ عما یُشرِکون.

۸- دلیل ارضی:

فلسفی کہتے ہیں: زمین فی گھنٹے کے حساب سے ایک ہزار میل گھومتی ہے، اگر دو سو میل گھومتی تو اتنی گرم ہو جاتی کہ سورج کی حرارت سے نباتات جل جاتے اور جو باقی رہتے وہ رات کی اوس اور سردی سے مر جاتے۔ سورج کی سطح پر ۱۲ ہزار فارن ہائٹ ٹمپریچر ہے اور سورج زمین سے ۹ کروڑ ۳۰ لاکھ میل دور ہے۔ اگر یہ فاصلہ آدھا ہو جائے، تو سب چیزیں، یہاں تک کہ کاغذ جل جائیں گے۔ پھر اگر زمین چاند کی طرح چھوٹی ہوتی، تو اپنی طرف ہوا اور پانی نہ کھینچتی اور زمین پر چاند کی طرح رہنا محال ہوتا، اور اگر زمین سورج جتنی بڑی ہوتی، تو ہوا بجائے ۵۰۰ میل بلندی تک ہونے کے ۴ میل تک رہ جاتی، پھر ہوا کے دباؤ سے اجسام کی نشو ونما بند ہو جاتی اور انسان اور بڑے جانور گوہ، گلہری اور چوہوں کی طرح رہ جاتے۔ پھر اگر زمین میں کشش نہ ہوتی تو ہوا اوپر خلا میں چلی جاتی تو ہم ہوا کے بغیر کیسے رہ سکتے ؟!

بتاؤ! یہ حکیمانہ نظام ایک علیم وخبیر ذات کے بغیر ہو سکتا ہے ؟ اور چل سکتا ہے ؟؟ بالکل نہیں۔

۹- دلیل اتفاقی:

زندگی کا اتفاق سے وجود میں آنا ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ فلان پریس میں اتفاق سے دھماکہ ہوا اور ترتیب کے ساتھ اوراق مرتب ہو کر فلاں کتاب تیار ہوئی، یا کوئی کسی صحرا میں خوبصورت محل دیکھ لے جس میں قمقمے اور لائٹیں لگی ہوں، اس کی چھت مزین ومرصع ہو، اس میں مضبوط نظام چل رہا ہو اور کوئی کہدے کہ صحرا میں دھماکہ ہوا اور یہ مرتب نظام والا مکان بن گیا۔ اسی طرح اس کائنات کو بغیر صانع کے وجود میں آنے والا سمجھنا اور کہنا بھی لاعلمی اور بے عقلی ہے۔ تاج محل کو شاہ جہاں اور اس کے معماروں نے بنایا ہو اور دنیا جو تاج محل سے مضبوط اور خوبصورت ہے بغیر صانع کے ہو، یہ کیسے ہو سکتا ہے ؟!

۱۰- دلیل بارانی:

﴿الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّ السَّمَآءَ بِنَآءً ۪ وَّ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾. (البقرۃ:۲۲)

(اللہ تعالی نے زمین کو بستر اور آسمان کو چھت بنایا اور اوپر سے پانی برسایا اور تمھارے رزق کے لیے مختلف پھلوں کو نکالا۔)

بارش کا پانی سمندری بخارات سے بنتا ہے۔ کس نے سمندر کے کھارے پانی کو بادل میں میٹھا بنایا؟ وہاں

کس نے پانی میٹھا کرنے کی فیکٹری لگائی؟ کس کی قدرت نے باریک اور نازک بادلوں کو ٹنوں کی مقدار پانی کا متحمل بنایا؟ کس نے بارش کے پانی کو غلاظتوں سے بچانے کا انتظام پہاڑوں پر کیا، اور برف کی شکل میں محفوظ کیا؟ پھر کون ہے جس نے اس پانی کو چشموں اور ندیوں کے ذریعے ہم تک پہنچایا؟ برف کا پانی آہستہ آہستہ پگھلتا ہے اور ہم پیتے ہیں، ہم دریاؤں اور ندیوں سے متمتع ہوتے ہیں۔ غبار آلود ہوا کے ساتھ مشابہ بادل میں بے حساب پانی کے اٹھانے اور برسانے کی طاقت کس نے پیدا کی ؟ وہی ذات اللہ تعالیٰ جل شانہ ہے ، جس نے انسانوں کے لیے یہ پورا انتظام کیا، اور انسان غفلت میں ڈوبا ہوا ہے۔ ؎

تمناؤں میں الجھایا گیا ہوں ۞ کھلونے دے کے بہلایا گیا ہوں

میرے آنے کا مقصد اس سے پوچھو ۞ میں خود آیا نہیں، لایا گیا ہوں

پھر اللہ تعالیٰ نے اس پانی کو درخت کی غذا بنایا، اور تعجب ہے کہ اس پانی کا ذائقہ نہ درخت کے پتوں میں ہے، نہ پھلوں میں اور نہ لکڑی میں !!

۱۱- دلیل شمسی:

سورج دن رات اپنے کام میں مشغول ہے۔ ۲۴ر گھنٹے کی ڈیوٹی دیتا ہے۔ جو روشنی سورج سے ہمیں ملتی ہے، اگر اس کے تھوڑے سے حصے کا بل ہم ادا کریں تو خزانے اس کے لیے کافی نہیں۔ تحقیق کے مطابق سورج کے ایک گھنٹے کی روشنی پوری دنیا کے ایک سال کی لائٹ کے برابر ہے۔ کسی کی ہمت ہے کہ سورج کے ایک گھنٹے کا بل دنیا بھر کی بجلی کی روشنی کے برابر ادا کرے ! کلا وحاشا۔ (الدرۃ الفردۃ شرح قصیدۃ البردۃ ۱/ ۵۱۰، طبع اول)

پھر ہزاروں یا بقول سائنس دانوں کے لاکھوں سال سے روشنی پھیلانے میں لگا ہوا ہے، نہ اس کو گریس کی ضرورت، نہ پٹرول اور ڈیزل کی حاجت، نہ کسی ورکشاپ میں لیجانے کی ضرورت؛ بس ہماری خدمت میں مگن ہے، ہمارے لیے باورچی کا کام کرتا ہے، پھلوں اور سبزیوں اور فصلوں کو پکاتا ہے۔ کون ہے جو غیب کے خزانوں سے اس کی روشنی اور تپش اور مسلسل عمل کو جاری رکھے ہوئے ہے؟ وہی ذات حق ہے۔ فتبارك الله أحسن الخالقين.

مولانا روم نے مثنوی میں تحریر فرمایا کہ جو لوگ سورج کی پرستش کرتے ہیں وہ بھی عجیب بے شعور ہیں، جس سورج کو اللہ تعالیٰ نے ہماری طباخی کے کام پر لگایا یہ احمق لوگ اس سورج یعنی اپنے باورچی کی عبادت کرتے ہیں ! مخدوم نے خادم کی عبادت شروع کی جو بے عقلی اور کم فہمی ہے۔

۱۲- دلیل جوی:

فلسفی کہتے ہیں کہ زمین اپنے محور پر ایک ہزار میل فی گھنٹے کے حساب سے اس طرح گھومتی ہے، جیسے

آدمی خانہ کعبہ کے ارد گرد طواف کر رہا ہو، اور انسان وحیوان سب اس زمین پر آرام سے رہتے ہیں۔ بظاہر اتنی تیز رفتاری سے گھومنے کی وجہ سے زمین پر موجود اجسام ایک دوسرے سے ٹکرانے چاہئیں؛ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ اتنی تیز رفتار میں ہر چیز کو اپنی اپنی جگہ بر قرار رکھنا اللہ تعالی کی قدرت کا نتیجہ اور ثمرہ ہے۔ یہ ذات حکیم کی قدرت نہیں تو اور کیا ہے ؟!

۱۳و۱۴- دلیل نومی والہامی:

بندے، چرندے، پرندے اور درندے؛ سب دن کو جاگتے ہیں اور رات کو سو جاتے ہیں۔ کس ذات نے ان سب کے دلوں میں یہ بات ڈالی کہ رات سونے کے لیے ہے اور دن کا اکثر حصہ جاگنے اور کام کرنے کے لیے؟ پھر کس نے ان سب کو سمجھایا کہ تم اپنے اپنے احاطے میں رہو؟ درندے جنگل میں رہتے ہیں، بندے گاؤں اور شہروں میں۔ اگر درندے نکل کر دیہات اور شہروں کا رخ کریں، تو نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ پھر کون ہے جس نے حیوانات کو انسانوں کا تابع بنایا؟ حالانکہ حیوان انسان سے زیادہ طاقتور ہیں! یہی خدائی طاقت ہے، جس نے سب کی مشکلیں آسان بنائیں، اور درندوں اور بندوں کے درمیان حد بندی فرمادی۔ کون ہے جس نے شہد کی مکھیوں کو بہترین نظام سکھایا؟ شہد بنانے کا طریقہ سکھایا؟ اور ان کو اپنی ملکہ یعسوب کا تابع فرمان بنایا؟ کون ہے جس نے بچوں کو اپنی حاجت کے اظہار کے لیے رونا سکھایا؟ پیدائش کے بعد بچے نے کونسے کالج میں چوسنا سیکھا؟ اس غیبی طاقت والے کا نام اللہ تعالی ہے۔ آہ کوتاہ نظر! ایک کار کو بغیر چلانے والے کے نہیں مانتا؛ مگر اس کائنات کو بغیر چلانے والے کے مانتا ہے! فوا أسفَى على ذلك.

۱۵- دلیل منامی:

بندہ عاجز بیت المقدس میں ایک مشہور پرانے ہوٹل میں بیٹھا تھا، جس کا نام ہاشمی ہوٹل ہے۔ یہ ہاشمی ہوٹل مسجد اقصی کے بازاروں کی ایک گلی میں واقع ہے۔ اس کی تیسری، یا چوتھی منزل سے پرانے بیت المقدس کا دلفریب نظارہ کیا جاسکتا ہے۔ اور اس آخری منزل پر ہوٹل کا مطعم ہے، جس میں بیٹھ کر ہوٹل میں مقیم لوگ چائے نوشی اور ناشتہ کرتے ہیں۔ میں بھی اپنے رفیق سفر مولانا وسیم خان حیدر آبادی ثم الامریکی کے ساتھ ناشتے کے لیے بیٹھا تھا، اتنے میں ایک گورا آیا، میرے ساتھ بیٹھ گیا اور مجھ سے کہا: اگر آپ کی اجازت ہو، تو میں آپ کی لال ڈاڑھی کو ہاتھ لگادوں، یہ سرخ داڑھی مجھے بہت اچھی لگتی ہے۔ میں نے کہا: ضرور لگادیں۔ پھر اس نے کہا: میں بیت المقدس صرف اس لیے آیا ہوں کہ یہ شہر مسلمانوں، یہودیوں اور عیسائیوں کا مقدس شہر ہے، میں عبادت کرنے کے لیے نہیں آیا ہوں، میں کسی مذہب کو نہیں مانتا۔ میں نے اس سے کہا: تم کسی مذہب کو نہیں مانتے؟ اس نے ہاں کہا۔ میں نے اس سے کہا: تم کبھی خواب دیکھتے ہو؟ اس نے ہاں کہا۔

میں نے کہا: اس کی تعبیر ظاہر ہوتی ہے، یا نہیں؟ مثلاً یہ دیکھا کہ میں جوتے پہن رہا ہوں، تو اچانک سفر در پیش ہوا؛ یا کپڑوں میں آگ لگی، تو آپ کے یہاں چوری ہوئی اور آپ سمجھ گئے کہ یہ میرے خواب کی تعبیر ہے؟ اس نے کہا: ایسا بکثرت ہوتا ہے۔ میں نے کہا: جب اللہ تعالی کا غیبی نظام نہیں ہے، تو آپ نے مستقبل کا واقعہ واقع ہونے سے پہلے خواب کے اشارات میں کیسے دیکھا؟ اس سے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالی نے پہلے سے ایک نظام مرتب کیا ہے اور اس کا ایک حصہ آپ کو اشارات میں دکھایا۔ اس گورے نے اقرار کیا کہ مذہب میری سمجھ میں آگیا۔ پھر ہم کو قابلِ دید مقامات کے لیے جانا تھا؛ اس لیے مزید بات چیت نہیں ہوئی۔ یہ بات چیت مولانا وسیم خان صاحب کے توسط سے ہوئی۔

۱۶- دلیل روحی:

انسانی بدن کو چلانے کے لیے روح ہوتی ہے، یہ روح بدن کی مدبر ہے۔ روح موجود ہے؛ مگر نظر نہیں آتی، سرخی سفیدی طول وعرض کے ساتھ متصف نہیں۔ اسی طرح اس پوری کائنات کو چلانے کے لیے ذات باری تعالی بمنزلہ روح ہے، جیسے روح بدن کی صفات سے متصف نہیں اسی طرح اللہ تعالی بھی مخلوق کی صفات سے متصف نہیں۔

ذات باری تعالی کے موضوع پر علمائے کرام اور دیگر دانشوروں نے رسالے اور کتابیں لکھی ہیں۔ مولانا شمس الحق افغانی کی ”علوم القرآن“ اور وحید الدین خان کی ” علم جدید کا چیلنج“ نامی کتاب میں بھی بعض دلائل کا تذکرہ ہے، جن کو یہاں ذکر کیا گیا، نیز دوسری کتابوں اور بعض تفاسیر سے بھی استفادہ کیا گیا۔

اشکال: جب اللہ تعالی موجود ہے، تو نظر کیوں نہیں آتے؟

جواب: (۱) موجود کے لیے ضروری نہیں کہ نظر بھی آئے؛ فلاسفہ روح، نظریۂ اِرتقا، اجسام میں قانون تجاذب، پانی میں آکسیجن اور ہائیڈروجن، زمین میں قوت کشش مانتے ہیں؛ مگر یہ چیزیں دیکھنے میں نہیں آتیں۔ اعضاء کا درد موجود ہے؛ مگر مرئی اور محسوس نہیں۔ اسی طرح دنیا میں اللہ تعالی محسوسات کے دائرہ سے ماوراء ہے، جیسے مذوقات اور مشمومات رؤیت کے دائرے سے باہر ہیں؛ بلکہ اللہ تعالی کی ذات کا ادراک کما حقہ عقل کر بھی نہیں سکتی، ہاں اس کے وجود کا ادراک کر سکتی ہے۔ ؎

عطا کی عقل جس نے، وہ عقل میں کس طرح آئے
سمجھ بخشی ہے جس نے، وہ سمجھ میں کس طرح آئے

گزشتہ زمانے میں کمیونزم اور سوشلزم کے دور میں اس سلسلے میں اشکالات وجوابات کا سلسلہ چلا، اب الحمد للہ کمیونسٹوں اور سوشلسٹوں کا جوش ٹھنڈا پڑ گیا۔ اللہ تعالی ہر باطل کو اپنے فضل سے زیر وزبر فرمادیں۔

ہم اتنی گزارشات پر اکتفا کرتے ہیں۔عاقل کے لیے یہ کافی ہیں اور ضدی کے لیے کئی جلدوں کی کتاب بھی بے کار ہے۔

امام رازی نے مفاتیح الغیب (۲/ ۳۳۳) میں اور شیخ سعید فودہ نے الشرح الکبیر (۱/ ۱۲۴) میں حضرت امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد، اور امام مالک رحمہم اللہ سے وجودِ باری تعالی سے متعلق بعض دلچسپ حکایات نقل فرمائی ہیں:

۱- ابو حنیفہ رحمہ اللہ دہریوں کے لیے کھلی تلوار تھے، جس کی وجہ سے وہ آپ کو قتل کرنے کے لیے فرصت کی تلاش میں تھے۔ایک مرتبہ آپ مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے کہ وہ لوگ تلوار کھینچ کر آپ کے پاس آگئے اور قتل کرنا چاہا، آپ نے فرمایا: تم لوگ مجھے ایک سوال کا جواب دے دو، پھر جو چاہو کرو۔ انھوں کہا: کیا سوال ہے؟ آپ نے فرمایا: تم لوگوں کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے جو تم سے یہ کہتا ہے کہ میں نے ایک کشتی دیکھی جو سمندر کے اندر سامان سے لدی ہوئی تھی، جس کے چاروں طرف سمندر کی موجیں ٹکرا رہی تھیں اور ہوا بھی مختلف سمتوں میں چل رہی تھی، اس کے باوجود وہ کشتی بغیر کسی ملاح کے سیدھی چل رہی تھی۔ کیا یہ بات عقلاً ممکن ہے؟ ان سب نے کہا: نہیں، اسے عقل قبول نہیں کر سکتی۔ اس پر ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا: سبحان اللہ! جب بغیر ملاح کے کشتی کا سیدھا چلنا عقلاً ممکن نہیں، تو پھر اس عالم بالا اور عالم سفلی کا قیام مختلف احوال کے باوجود بغیر کسی صانع کے کیسے ممکن ہے؟ یہ سن کر وہ لوگ روئے، توبہ کی اور آپ کے ہاتھ پر مسلمان ہو گئے۔

۲- امام شافعی رحمہ اللہ سے بعض لوگوں نے سوال کیا کہ وجودِ صانع کی کیا دلیل ہے؟ آپ نے فرمایا: کیا تمہارے نزدیک شہتوت کے پتے کا مزہ، رنگ، بو، اور طبیعت ایک ہے؟ انھوں نے کہا: ہاں۔ آپ نے فرمایا: جب اسے ریشم کا کیڑا کھاتا ہے تو اس سے ریشم نکلتا ہے، اور جب شہد کی مکھی کھاتی ہے تو شہد نکلتا ہے، اور جب بکری کھاتی ہے تو مینگنی نکلتی ہے، اور ہرن کھاتی ہے تو اس کے نافہ میں مشک بنتا ہے، آخر وہ کون ذات ہے جس نے شہتوت کے پتے کو مختلف چیزوں میں تبدیل فرمایا، جبکہ ان کی طبیعت ایک ہے؟! لوگوں نے امام شافعی رحمہ اللہ کی اس دلیل کو پسند کیا، اور آپ کے ہاتھ پر مسلمان ہو گئے، ان کی تعداد ۱۷ تھی۔

۳- امام احمد نے اللہ تعالی کے وجود پر یوں استدلال کیا کہ ایک مضبوط چکنا قلعہ ہے اس میں کوئی دروازہ نہیں ہے، اس کا اوپر والا حصہ کھلی ہوئی چاندی کی طرح ہے، اور اندرون خالص سونے کی طرح ہے، پھر

اچانک دیواریں پھٹ گئیں اور اس میں سے دیکھنے سننے والا حیوان نکلا۔ کیا یہ کاروائی علیم ذات کے بغیر ہو سکتی ہے؟!

''قلعہ''انڈا ہے، اور''حیوان''چُوزا ہے۔

۴- ہارون الرشید نے امام مالک سے شاہدِ قدرت پوچھا، تو انھوں نے فرمایا: یہ مختلف زبانیں اور مختلف آوازیں، کسی کی آواز اتنی پیاری کہ آدمی ہکّا بکّارہ جائے، اور کسی کی آواز اتنی خوفناک یا خراب کہ آدمی متنفّر ہو جائے۔ کیا یہ علیم وخبیر کا کارنامہ نہیں؟! یقیناً ہے۔ ہاں اللہ تعالیٰ نظر نہیں آتے جیسے آدمی کے جسم میں لوہا، نمک، شکر، چونا وغیرہ ہے اور دیکھنے میں نہیں آتے۔

۲- وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ.

ترجمہ: کوئی بھی چیز اللہ تعالی جیسی نہیں۔

اس جملے سے مشبہہ کی تردید مقصود ہے جن میں سے بعض ذات باری تعالی کو غیر کے مشابہ قرار دیتے ہیں اور بعض صفات باری تعالی کو غیر کی صفات کے مشابہ قرار دیتے ہیں۔(الفرق بين الفرق، ص۱۵۳-۱۵٦)

اسی طرح کرامیہ، غالی روافض اور یہود کی بھی تردید ہے جو اللہ تعالی کے لیے جسم کے قائل ہیں، اور نصاری کی بھی تردید ہے جو اللہ تعالی کو جوہر مانتے ہیں۔(شرح الطحاوية للقاضي إسماعيل بن إبراهيم الشيباني الحنفي، ص۱۱)

اللہ تعالی کی ذات وصفات اور افعال میں کوئی اس کا مماثل نہیں:

اللہ تعالی کی ذات وصفات اور افعال میں کوئی اس کا مماثل نہیں۔ اس کا دیکھنا سننا مخلوق کے دیکھنے سننے کی طرح نہیں۔ اللہ تعالی مخلوق کی مشابہت ومماثلت سے بالکلیہ پاک ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ ۝﴾.(الشورى:۱۱)

مخلوق کا سمع وبصر اور حیات وقدرت کے ساتھ متصف ہونا یہ فقط لفظی اشتراک ہے، مخلوق کی یہ صفات حادث اور اللہ تعالی کی عطا کردہ ہیں، جبکہ اللہ تعالی کی صفات ازلی وابدی اور قائم بالذات ہیں۔ تمام عالم جواہر اور اجسام واعراض کا مجموعہ ہے اور اللہ تعالی ان تمام چیزوں سے پاک ہے۔

مذکورہ آیت کریمہ میں اِجمالاً اللہ تعالی کی ذات وصفات میں مماثلت کی نفی کی گئی ہے، اور اللہ تعالی کا سمیع وبصیر ہونا ثابت کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کی ذات سے مخلوق والی صفات کی نفی اجمالاً ہونی چاہیے ، اور اثبات تفصیلاً ہونا چاہے۔ مثلا یوں کہے: "اللہ تعالی کی ذات ہر نقص وعیب سے پاک ہے"۔ یہ نہیں کہنا چاہیے کہ اللہ تعالی میں یہ عیب بھی نہیں ، یہ عیب بھی نہیں۔ البتہ اثبات میں تفصیل مناسب ہے ، جیسا کہ قرآن کریم میں جگہ جگہ اللہ تعالی نے اپنے لیے صفات حمیدہ اور اسماء حسنی کا تفصیلاً ذکر فرمایاہے۔

لفظ «شيء» کی لغوی واصطلاحی تعریف:

اہل سنت کے نزدیک شيء موجود کو کہتے ہیں۔ معتزلہ اوراہل لغت کے نزدیک ہر اس چیز کو شيء کہتے ہیں جس کا تصور کیا جاسکے اور اس کے بارے میں خبر دی جاسکے، «ما يصح أن يُعلم ويُخبَر عنه»، یعنی معدوم ممکن کو شامل ہو۔ (كشاف اصطلاحات الفنون ۱۰٤۸/۲. وتفسير البيضاوي ۵۳/۱، البقرة:۲۰. والحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، ص ٦٦ . وإشارات المرام ، ص۱۱۳)

معتزلہ دلیل میں یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں: ﴿اِنَّمَآ اَمۡرُهٗۤ اِذَآ اَرَادَ شَيۡـًٔا﴾. (يس:۸۲) أي: معدومًا.

لیکن یہ اختلاف کوئی مضبوط اختلاف نہیں ہے۔ بعض اشاعرہ نے تطبیق دی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک شيء بمعنی الموجود في زمان من الأزمنة ہے، یعنی جو ماضی، حال، یا مستقبل میں موجود ہو۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ شيء بمعنی معدوم ہے، ایسا معدوم جو آگے چل کر موجود ہونے والا ہے، تو ﴿اِذَآ اَرَادَ شَيۡـًٔا﴾ میں انھوں نے شَيۡـًٔا سے معدوم مراد لیا، اور ہم نے الموجود في زمان من الأزمنة مراد لیا۔

کیا اللہ تعالی پر شے کا اطلاق ہو سکتا ہے؟ :

اللہ تعالیٰ پر «شيء» کا اطلاق کر سکتے ہیں، لیکن «لا كالأشياء» یہ وہی سلف والی تاویل ہے؛ اس لیے ہم کہیں گے: الله شيء لا كعامة الأشياء، خلافًا للجهمية؛ کیونکہ جہمیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر شيء کا اطلاق جائز نہیں۔

جہمیہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل(۱) : لم يرد هذا الإطلاق. یعنی شریعت میں اللہ تعالی کے لیے شے کا اطلاق نہیں کیا گیا ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ کے لیے شے کا استعمال کیا گیا ہے؛ اگر چہ اسمائے حسنیٰ میں نہیں، اور شے بمعنی موجود ہے؛ اس لیے اطلاق ہو سکتا ہے۔ نیز ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجۡهَهٗ﴾. (القصص:۸۸) سے بھی اس اطلاق کا جواز نکلتا ہے؛ اس لیے کہ استثنا میں اصل استثنا متصل ہے، منقطع نہیں، اور جب اصل اتصال ہے تو شے میں اللہ تعالیٰ بھی مراد ہے، جب ہی استثنا متصل صحیح ہو گا۔ یعنی سوائے ذات باری تعالی کے تمام موجودات فنا ہو جائیں گے۔

دلیل(۲): ﴿اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيۡءٍ قَدِيۡرٌ﴾. (البقرة:۲۰) اگر شے اللہ کو شامل ہو، تو معنی ہو گا اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيۡءٍ قَدِيۡرٌ. أي: على الله قدير. اور ظاہر بات ہے کہ اللہ کی قدرت دوسری چیزوں پر ہے، اپنی ذات پر ایسی نہیں ہے کہ اللہ اپنی ذات کو فنا کرے۔ نعوذ باللہ، اللہ تعالیٰ خود اپنی ذات میں نقصان پیدا کرے، جیسا دوسروں میں کرتا ہے۔

جواب: یہاں شے بمعنی مخلوق ہے، یعنی اللہ تعالی ہر مخلوق پر قادر ہے۔ اور شيء مصدر ہے شاء يَشِيءُ سے، اور مصدر کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے اور کبھی مبنی للمفعول ہوتا ہے۔ مبنی للفاعل ہو تو شيء بمعنی الشائي (المُريد) ہو گا، اور اس معنی میں اس کا اطلاق اللہ تعالی پر جائز ہے۔ اور مبنی للمفعول ہو، تو شيء بمعنی

مشيء ہو گا۔ آیتِ بالا میں شيء بمعنی مشيء ہے، جیسے ﴿وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَّكِيْلٌ﴾. (هود:١٢) میں شيء بمعنی مشيء ہے۔ جہمیہ نے مثال مشيء کی دی؛ جبکہ ہمارا کلام شائي مبنی للفاعل میں ہے۔

دلیل (۳): ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾ جہمیہ کہتے ہیں کہ مثل کا مثل بعینہٖ وہی ذات ہوتی ہے، مثلاً زید کے مثل کا مثل نہیں، تو بالفرض زید کا مثل اگر عمرو ہو، تو عمرو کا مثل خود زید ہو گا۔ جہمیہ کہتے ہیں کہ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾أي: ليس مثل مثلِه شيء. يعني: ليس هو شيئًا.

جواب: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾ میں جمہور کے نزدیک کاف زائد ہے، اور مبالغہ کے لیے آیا ہے۔ اور یہ بھی غلط ہے کہ مثل کا مثل اسی ذات پر بولا جاتا ہے، بلکہ مثل کا مثل دوسرے پر بھی بول سکتے ہیں۔

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: «قالوا: ويحتمل أن يكون الكاف فيه زيادة كما يقول في الكلام: كلمني فلان بلسان كمثل السنان، ولهذه الجارية بنان كمثل العنـدم، ومعناه: مثل العندم – العَنْدَمُ دَم الأَخوَين–. وقد قيل: العرب إذا أرادت التأكيد في إثبات التشبيه كررت حرف التشبيه، فقالت: هذا كهكذا... فلما أراد الله سبحانه أن ينفي التشبيه على آكد ما يكون من النفي جمع في قراءتنا بين حرف التشبيه، واسم التشبيه حتى يكون النفي مؤكدا على المبالغة». (الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٦٦)

یعنی ممکن ہے کہ کاف زائد ہو جیسے فلان نے مجھ سے تیر جیسی زبان سے بات کی۔ یا اس لڑکی کے پوروے عندم کی شاخوں کی طرح ہیں۔ تو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾ میں بھی تاکید کے لیے کاف اور مثل دونوں آئے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر شيء کا اطلاق بمعنی الشائي آیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿قُلْ اَيُّ شَيْءٍ اَكْبَرُ شَهَادَةً ۭ قُلِ اللّٰهُ﴾. (الأنعام:١٩) میں شَيْءٍ کی تفسیر اللّٰهُ ہے۔

اسی طرح آیت کریمہ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾. (القصص:٨٨) میں بھی اللہ تعالیٰ پر شيء کا اطلاق کیا گیا ہے؛ اس لیے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہوتا ہے، یعنی كل شيء هالك إلا الشيء الذي هو الله، فهو ليس بهالك.

حدیث شریف میں آیا ہے: «كان الله و لم يكن شيء غيره».(صحيح البخاري، رقم:٣١٩١) اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے: «لا شيء أغير من الله». (صحيح البخاري، رقم: ٥٢٢٢)

ان دونوں احادیث میں اللہ تعالیٰ پر شيء کا اطلاق کیا گیا ہے۔

لفظ "أشياء" کو غیر منصرف پڑھنے کی وجہ:

شيء کی جمع أشياء ہے۔ لفظ «أشياء» کو غیر منصرف پڑھا جاتا ہے؛ جبکہ اس میں غیر منصرف کے اسباب

نہیں پائے جاتے؛ کیونکہ أشیاء، شيء کی جمع ہے، جیسے فعل کی جمع أفعال اور قول کی جمع أقوال ہے۔ اور أفعال، أقوال، أرواح سب منصرف ہیں، تو أشیاء بھی منصرف ہونا چاہیے؛ لیکن ہمیشہ غیر منصرف استعمال ہوتا ہے، جیسے: ﴿لَا تَسْـَٔلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ﴾. (المائدة:١٠١)

غیر منصرف ہونے کی متعدد وجوہات بیان کی گئی ہیں؛ مگر ایک عام وجہ یہ ہے کہ عدم انصراف مشابہت کی وجہ سے ہے کہ أشیاء، حمراء کے ساتھ مشابہ ہے؛ اگرچہ حمراء، أحمر کی مؤنث ہے، اور أشیاء تو مؤنث نہیں، وہ تو شيء کی جمع ہے؛ لیکن مشابہت کی وجہ سے غیر منصرف ہے، جیسے عرفات منصرف آیا ہے: ﴿فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفٰتٍ﴾. (البقرة:١٩٨)؛ حالانکہ بظاہر غیر منصرف ہونا چاہیے؛ اس لیے کہ علمیت اور تانیث بمعنی بقعة ہے، نیز مکانات کے نام قرآن میں غیر منصرف استعمال ہوئے ہیں، جیسے: ﴿ادْخُلُوْا مِصْرَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ﴾. (یوسف)؛ لیکن عرفات منصرف آیا مسلمات کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے۔ اس کو کہتے ہیں: منصرف وغیر منصرف لأجل المشابهة.

محی الدین درویش ؒ نے اعراب القرآن میں أشیاء کے غیر منصرف ہونے کے بارے میں تین مشہور مذاہب نقل فرمائے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «أشياء: ممنوعة من الصرف، وقد خاض علماء اللغة والنحو في سبب منعها، ويتلخص مما أوردوه في المذاهب الآتية:

١- مذهب سيبويه والخليل وجمهور البصريين: أنها منعت من الصرف لألف التأنيث الممدودة، وهي اسم جمع لـــ «شيء» والأصل «شيئاء» بوزن فعلاء، فقدمت اللام على الألف كراهية اجتماع همزتين بينهما ألف.

(قال في الدُّر المصون: ورُجِّح هذا المذهبُ بأنه لم يلزم منه شيءٌ غيرُ القلب، والقلب في لسانهم كثير.)

٢- مذهب الفرّاء: وهو أن أشياء جمع لـــ «شيء» وإن أصلها «أشيئاء»، فلما اجتمع همزتان بينهما ألف حذفوا الهمزة الأولى تخفيفا.

٣- مذهب الكسائي: فقد ذهب إلى أن وزن أشياء: أفعال، وإنما منعوا صرفه تشبيها له بما في آخره ألف التأنيث.

وهناك مذاهب أخرى أضربنا عنها لأنها لا تخرج عن هذه الفحوى. (إعراب القرآن للدرويش ٣٠/٢. وللتفصيل راجع: الدر المصون ٤٣٤/٤-٤٤٠، المائدة:١٠١)

٣- وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ.

ترجمہ: اور نہ ہی کوئی چیز اسے عاجز کر سکتی ہے۔

عجز: قدرت کی ضد ہے۔

اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے، کوئی بھی چیز اسے عاجز نہیں کر سکتی:

کسی کام سے عاجز ہونے کی دو وجہ ہوتی ہے: ١- کمزوری؛ کہ اس کام کے کرنے کی قدرت وطاقت نہ ہو۔ ٢- جہالت۔ اور اللہ تعالیٰ ان دونوں چیزوں سے منزہ ہے، وہ ہر چیز پر قادر اور اس کا علم ہر چیز کو محیط ہے۔ کوئی بھی چیز اس کے علم اور قبضہ قدرت سے خارج نہیں۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ مَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعْجِزَهٗ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَ لَا فِي الْاَرْضِ ؕ اِنَّهٗ كَانَ عَلِيْمًا قَدِيْرًا ۝٤٤﴾. (فاطر)

اللہ تعالیٰ کو بالکل کوئی چیز آسمانوں اور زمینوں میں عاجز نہیں کر سکتی، اللہ تعالیٰ علم اور قدرت والے ہیں۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۝١٢﴾. (الطلاق)

اور اللہ کے علم نے ہر چیز کا احاطہ کیا ہوا ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۝١٠٩﴾. (البقرة)

بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ قرآن کریم میں جہاں کہیں اللہ تعالیٰ سے کسی چیز کی نفی کی گئی ہے، وہاں مراد نفی نہیں ہے، بلکہ اس کی ضد کو علی وجہ الکمال ثابت کرنا ہے۔ جیسا کہ مذکورہ آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ کے کمال علم اور کمال قدرت کو ثابت کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ سے عجز کی نفی کی گئی ہے۔ کیونکہ عجز کی وجہ یا تو جہالت ہوتی ہے یا پھر ضعف ہوتا ہے۔ اور جیسے ﴿لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّ لَا نَوْمٌ﴾(البقرة:٢٥٥) میں اللہ تعالیٰ کے لیے کمال حیات اور کمال قیومیت کو ثابت کیا گیا ہے۔ اور ﴿وَ لَا يَـُٔوْدُهٗ حِفْظُهُمَا﴾.(البقرة:٢٥٥) میں اللہ تعالیٰ کی کمال قدرت کا اثبات ہے۔ اور ﴿وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا ۝٤٩﴾.(الکهف) میں اللہ تعالیٰ کے لیے کمال عدل کا اثبات ہے۔

٤- وَلَا إِلٰهَ غَيْرُهُ.

ترجمہ: اوراس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

لا إله غيره میں غیرہ مرفوع ہے؛اس لیے کہ غیر، إلا کے معنی میں ہے،اور یہ استثناء مفرغ ہے،جس میں مستثنی منہ محذوف ہے،یعنی لا إله ممكن إلا الله. اس میں لفظ اللہ ممکن کی ضمیر سے بدل ہے، پھر مستثنی کا رفع غیر پر آگیا،تو عبارت کا خلاصہ یوں ہو جائے گا: لا معبود بحق ممكن إلا الله. اکثر حضرات لا کی خبر میں موجود کا لفظ مقدر مانتے ہیں، لیکن «حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد» ، ص۱۱ پر بجائے موجود کے ممکن کو بطور خبر مقدر مانا گیا۔ اور یہی زیادہ مناسب ہے کہ اس میں اللہ تعالی کے سوا دوسرے معبود کے امکان کی نفی ہے۔ اور اگر کوئی نحویین کے قوانین اور تقدیرات کی پابندیوں میں نہیں پڑنا چاہتا تو یوں کہہ سکتا ہے: لا لنفی الجنس، إلہ اس کا اسم اور غیرہ اس کی خبر ہے۔

توحید باری تعالی سے متعلق تفصیل گزر چکی ہے۔

اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں:

اللہ تعالی نے سورہ اعراف میں حضرت نوح، حضرت ہود، حضرت صالح، اور حضرت شعیب علیہم السلام کی دعوت کو ان الفاظ میں ذکر فرمایا ہے: ﴿ قَالَ يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ ﴾. (الأعراف:٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥)

انہوں نے کہا: اے میری قوم کے لوگو! اللہ کی عبادت کرو۔ اُس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں ہے۔

و قال تعالی: ﴿ وَ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ۚ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ ﴿۱۶۳﴾ ﴾. (البقرة)

تمہارا معبود ایک ہی معبود ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں جو سب پر مہربان بہت مہربان ہے۔

و قال تعالی: ﴿ وَ مَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ ﴿۲۵﴾ ﴾. (الأنبياء:٢٥)

اور تم سے پہلے ہم نے کوئی ایسا رسول نہیں بھیجا جس پر ہم نے یہ وحی نازل نہ کی ہو کہ میرے سوا کوئی خدا نہیں ہے، لہذا میری عبادت کرو۔

لفظ إلہ کی تحقیق:

إلہ بمعنی مألوہ، جیسے کتاب بمعنی مکتوب۔ لغت میں إلہ معبود کو کہتے ہیں، خواہ وہ حق ہو، یا باطل۔

قال اللہ تعالی: ﴿ اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ ﴾. (الجاثية:٢٣) کیا آپ نے اُسے بھی دیکھا جس نے

اپنا خدا اپنی خواہشات کو بنالیا ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَ مَنْ يَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهٗ بِهٖ فَاِنَّمَا حِسَابُهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ﴾. (المؤمنون:١١٧) اور جو شخص اللہ کے ساتھ کسی اور خدا کو پکارے، جس پر اس کے پاس کسی قسم کی کوئی دلیل نہیں تو اس کا حساب اس کے پروردگار کے پاس ہے۔

اِلٰہ کے معنی معبود کے ہیں۔ اگر کوئی کہے کہ ازل میں تو کوئی عبادت کرنے والا نہیں تھا تو معبود کیسے ہوا؟

جواب: اللہ تعالیٰ ازل سے مستحق عبادت ہے۔ ازل میں غیر اللہ کے نہ ہونے سے اللہ تعالیٰ کے مستحق عبادت ہونے کی نفی لازم نہیں آتی؛ کیوں کہ لفظ «الله» اور الف لام کے ساتھ «الإله» کا معنی ہے: «المعبود بحق»، یا «المستحق للعبادة بحق». یعنی معبود برحق۔ لفظ اِلٰہ عام ہے اور ''الاِلٰہ'' اور ''اللہ'' باری تعالیٰ کے لیے خاص ہے۔

أَلَه يأْلَه (ف) إلاهةً وأُلُوهةً وأُلُوهِيّةً: عبادت کرنا۔

أَلِهَ إليه: أي سكن إليه.(تاج العروس) قال اللہ تعالیٰ: ﴿اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَىِٕنُّ الْقُلُوْبُ﴾. (الرعد)

یعنی جب اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا جائے تو سکون اور اطمینان کی دولت عطا ہوتی ہے۔

أَلِه يأْلَه (س) أَلَهًا: حیران ہونا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات میں عقل حیران ہے۔ صفات باری تعالیٰ میں اختلاف کا ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا سمجھنا کوئی آسان بات نہیں۔

شاعر کہتا ہے:

تو دل میں تو آتا ہے، سمجھ میں نہیں آتا ❁ پس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے

اور اگر اِلٰہ «لاه يلوه» سے ہو، تو اس کے دو معانی آتے ہیں:

١- احتجب. أي: عن الأبصار، كما جاء في التنزيل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ﴾. (الأنعام:١٠٣)

٢- ارتفع. یعنی اللہ کی ذات عقل وفہم کے ادراک سے وراء الوراء ہے، اور اس کی شان اس سے بہت بلند ہے کہ اس کا ادراک یا احاطہ کیا جاسکے۔

مشہور یہ ہے کہ اِلٰہ معبود حق وباطل دونوں کو شامل ہے؛ لیکن دکتور محمد احمد کنعان نے «جامع اللآلي شرح بدء الأمالي» میں اس کو رد کیا ہے اور لکھا ہے کہ اِلٰہ صرف معبود برحق کو کہتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء:٢٢) اگر آسمان وزمین میں اللہ تعالیٰ کے علاوہ معبود حق ہوتا تو فساد ہوتا۔ أي: لو كان فيهما معبود حق سوى الله لفسدتا. اور مشرکین نے جو معبود بنا رکھے ہیں قرآن کریم نے اس کو اتخاذ آلہہ کہا؛ ﴿اَتَتَّخِذُ اَصْنَامًا اٰلِهَةً﴾. (الأنعام:٧٤) ﴿اَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ﴾. (الفرقان:٤٣) ان کو خواہ مخواہ اِلٰہ بنایا، درحقیقت اِلٰہ نہیں ہیں۔

٥- قَدِيْمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ .

ترجمہ: اللہ تعالی ایسا قدیم ہے جس کی کوئی ابتداء نہیں، ہمیشہ رہنے والا ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔

اللہ تعالی اپنی ذات وصفات کے ساتھ ازلی وابدی ہے:

قدیم: الأول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء. یعنی وہ ذات جس کے وجود کی نہ ابتداء ہو اور نہ انتہا۔ ہر شے کے لیے اس کی ذات اول ہے؛ لیکن خود اس کی ذات کا اول اور ابتداء نہیں، اور ہر شے کے لیے آخر ہے خود اس کے لیے کوئی آخر اور انتہا نہیں؛ اس لیے کہ اللہ کی ذات اور صفات کے علاوہ ہر چیز فانی ہے، سوائے اللہ کے کسی کو بقائے دائم حاصل نہیں ہے۔ قال في لوامع البينات: «القِدم: هو الدوام من الأزل إلى الأبد». (لوامع البينات، ص٢٦١. وانظر: تهذيب شرح السنوسية، ص٤٢. وتحفة المريد، ص١٠٧. والمسامرة، ص١٥)

امام بیجوری نے قدیم اور ازلی کے بارے میں تین اقوال ذکر کیے ہیں: «واعلم أن لهم في القديم والأزلي ثلاثة أقوال: الأول: أن القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده، والأزلي ما لا أول له عدميا أو وجوديًّا، فكل قديم أزلي، ولا عكس. والثاني: أن القديم هو القائم بنفسه الذي لا أول لوجوده، والأزلي ما لا أول له عدميا أو وجوديا قائما بنفسه أو بغيره، وهذا هو الذي يفهم من كلام السعد. الثالث: أن كلا منهما ما لا أول له عدميا أو وجوديا قائما بنفسه أولا وعلى هذا فهما مترادفان». (تحفة المريد، ص١٠٨. وانظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٤٩)

قال اللہ تعالی: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝﴾. (الحديد)

وہی اول بھی ہے اور آخر بھی، ظاہر بھی ہے اور چھپا ہوا بھی، اور وہ ہر چیز کو پوری طرح جاننے والا ہے۔

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء». (صحيح مسلم، رقم:٤٨٨٨)

اے اللہ آپ پہلے ہیں، آپ سے پہلے کوئی چیز نہیں، اور آپ آخر ہیں آپ کے بعد کوئی چیز نہیں۔

علامہ قونوی فرماتے ہیں کہ قدیم قَدُمَ الشَّيء سے ماخوذ ہے، وہ چیز جس پر طویل زمانہ گزر چکا ہو۔ اور ذات باری تعالی میں یہ معنی مراد نہیں؛ اس لیے بلا ابتداء کے ساتھ اسے مؤکد فرمایا۔ اور یہ بتانے کے لیے کہ اللہ تعالی کی ذات کا دوام کسی زمانے کے ساتھ متعلق نہیں دائم کے ساتھ بلا انتهاء کی قید لگائی۔ (القلائد في شرح العقائد، لمحمد بن أحمد بن مسعود القونوي، ص١٥)

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ قدیم کا استعمال:

ابن ابی العز "قدیم" کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے صحیح نہیں سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "قدیم" اس پرانے کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو۔ ازلی ابدی کو نہیں کہتے ہیں، مثلاً: ﴿هٰذَآ اِفۡكٌ قَدِيۡمٌ ۝﴾. (الأحقاف) یہ پرانا جھوٹ ہے۔(نعوذ باللہ) ﴿كَالۡعُرۡجُوۡنِ الۡقَدِيۡمِ ۝﴾. (یس) پرانی ٹہنی کی طرح۔﴿اَنۡتُمۡ وَ اٰبَآؤُكُمُ الۡاَقۡدَمُوۡنَ ۝﴾. (الشعراء) تم اور تمہارے پرانے باپ دادا۔

جواب: قدیم اس پرانے کو بھی کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو اور اس کو بھی کہتے ہیں جو ہمیشہ سے ہو اور ہمیشہ رہے، یعنی عدم اولیت کو بھی کہتے ہیں۔ اور یہ آخری قدیم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ دلائل یہ ہیں:

۱- ﴿هُوَ الۡاَوَّلُ وَالۡاٰخِرُ﴾. (الحديد:٣) یہ قدیم کے معنی ہیں۔

۲- حدیث میں ہے: «كان الله و لم يكن شيء قبله». (صحيح البخاري، رقم:٦٩٨٢. السنن الكبرى للبيهقي، رقم:١٧٤٨)

۳- دوسری حدیث میں ہے: «كان الله و لم يكن شيء غيره». (صحيح البخاري، رقم: ٧٤١٨. صحيح ابن حبان، رقم:٦١٤٢)

۴- اور صحیح مسلم کی روایت میں ہے: «أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء». (صحيح مسلم، رقم:٢٧١٣. والترمذي، رقم:٣٤٠٠. وقال: هذا حديث حسن صحيح)

۵- وكان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو بهذا الدعاء «اللّهم أنت الأول فلا شيء قبلك». (رواه الحاكم في المستدرك، رقم:٢٢١١. وقال: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

۶- ابو داود نے ایک حدیث روایت کی جو عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مسجد میں داخل ہوتے تو یہ دعا پڑھتے: «أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم». (سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل إذا دخل المسجد، رقم:٤٦٦. الدعوات الكبير للبيهقي، رقم:٦٨) پناہ مانگتا ہوں عظیم الشان اللہ کی اور اس کی ذات کریم کی اور اس کی سلطنت قدیم کی شیطان مردود سے۔

جب اللہ تعالیٰ کی سلطنت قدیم ہے تو اللہ تعالیٰ بھی قدیم ہے۔ جب صفت قدیم ہے تو موصوف بھی قدیم ہے۔

۷- نیز سنن ابن ماجہ میں باب اسماء اللہ عز وجل میں «المنير، التام، القديم، الوتر» مذکور ہے۔(سنن ابن ماجه، رقم: ٣٨٦١)

نیز مستدرک حاکم کتاب الایمان میں اللہ تعالیٰ کے اسماء میں «التواب، القديم، الوتر» مذکور ہے۔

(كتاب الإيمان ٦٣/١، رقم:٤٢)

جو اسمائے حسنیٰ مستدرک حاکم میں مرفوعاً مذکور ہیں اس کی سند میں عبد العزیز بن الحصین ضعیف ہے اور سنن ابن ماجہ کی مرفوع روایت کی سند میں عبد الملک بن محمد ضعیف ہے۔ ابو نعیم کی روایت میں بھی «القدیم» ہے جس میں عبد الملک بن محمد کی جگہ ولید بن مسلم ہے اور وہ روایت موقوف ہے۔ حافظ ابن حجر اس روایت کے ذیل میں لکھتے ہیں: «قلت: والوليد بن مسلم أوثق من عبد الملك بن محمد الصنعاني، ورواية الوليد تُشعِر بأن التَّعيين مدرج». (فتح الباري ٢٨٦/١١)

امام بیہقی نے کتاب الأسماء والصفات میں لکھا ہے: «باب ذكر الأسماء التي تتبع إثبات الباري جل ثناؤه والاعتراف بوجوده جل وعلا، منها «القديم» وذلك مما يؤثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم... قال الحليمي رحمه الله تعالى في معنى القديم: إنه الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء، والموجود الذي لم يزل، وأصل القديم في اللسان: السابق، لأن القديم هو القادم قال الله عز وجل فيما أخبر به عن فرعون: ﴿ يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ ﴾ [هود: ٩٨] فقيل لله عز وجل: قديم، بمعنى أنه سابق للموجودات كلها و لم يجز إذ كان كذلك أن يكون لوجوده ابتداء، لأنه لو كان لوجوده ابتداء لاقتضى ذلك أن يكون غير له أوجده، ولوجب أن يكون ذلك الغير موجودا قبله، فكان لا يصح حينئذ أن يكون هو سابقا للموجودات، فبان أنا إذا وصفناه بأنه سابق للموجودات فقد أوجبنا ألا يكون لوجوده ابتداء، فكان القديم في وصفه جل ثناؤه عبارة عن هذا المعنى». (الأسماء والصفات ٣٦/١)

دائم بلا انتهاء:

دائم باقی کے معنی میں ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْإِكْرَامِ ﴾. (الرحمن)

«الدائم» بھی سنن ابن ماجہ اور المستدرک کی اسی حدیث میں آیا ہے جس میں «القدیم» ہے۔

« القائم، الدائم، الحافظ » . (سنن ابن ماجه، رقم: ٣٨٦١)

« المغيث، الدائم، المتعال ». (المستدرك للحاكم، كتاب الإيمان ٦٣/١، رقم:٤٢)

امام بیہقی فرماتے ہیں: « قال الشيخ أحمد: وفي معنى الباقي: الدائم وهو في رواية عبد العزيز بن الحصين. قال أبو سليمان الخطابي فيما أُخبِرت عنه: الدائم الموجود لم يزل، الموصوف بالبقاء، الذي لا يستولي عليه الفناء». (الأسماء والصفات ٤٣/١، باب ذكر الأسماء التي تتبع إثبات الباري جل ثناؤه)

٦- لَا يَفْنَى وَلَا يَبِيْدُ.

ترجمہ: وہ ذات نہ فنا ہوگی اور نہ ہی ختم ہوگی۔

یہ صفت «دائم بلا انتہاء» کی تفسیر و تاکید ہے۔

فنَی کے معنی ہیں: کسی چیز کا خود بخود ختم ہو جانا۔ اور بید کے معنی ہیں: کسی کے ختم کرنے سے ختم ہو جانا۔

فَنِي الشيءُ فَناءً: ناپید ہو جانا، برباد ہو جانا، معدوم ہو جانا۔ فنی الميتُ: إذا زال وذهب أثره.

باد يَبِيد بَيدًا وبَيادًا وبَيْدُودةً: ہلاک ہو جانا، ختم ہو جانا۔ بادت القبيلة: إذا انقطعت.

اللہ سبحانہ وتعالی کی ذات ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی کبھی اس پر فنا طاری نہیں ہو سکتی؛ البتہ مخلوقات میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جس پر فنا طاری نہ ہو۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَّ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْاِكْرَامِ ۝٢٧﴾. (الرحمن)

اس زمین پر جو کوئی ہے، فنا ہونے والا ہے۔ اور صرف تمہارے پروردگار کی جلال والی، فضل و کرم والی ذات باقی رہے گی۔

وقال تعالی: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾. (القصص:٨٨)

ہر چیز فنا ہونے والی ہے سوائے اس کی ذات کے۔

اللہ تعالی کی ذات واجب الوجود والبقاء ہے، اس لیے اس پر عدم اور فنا محال ہے؛ کیونکہ عدم اور فنا، وجود و بقا کی ضد ہیں۔

۷- وَلَا يَكُوْنُ إِلَّا مَا يُرِيْدُ.

ترجمہ: اور وہی ہوتا ہے جو اللہ چاہتا ہے۔

کائنات میں وہی چیز وجود میں آتی ہے جسے اللہ وجود میں لانا چاہتا ہے۔ اللہ تعالی کے ارادے اور مشیت کے بغیر کچھ بھی نہیں ہو سکتا۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِيْٓ اِنْ اَرَدْتُّ اَنْ اَنْصَحَ لَكُمْ اِنْ كَانَ اللّٰهُ يُرِيْدُ اَنْ يُّغْوِيَكُمْ﴾.(ھود:٣٤)اور اگر میں یہ چاہوں کہ تمہاری خیر خواہی کروں اور اللہ یہ چاہے کہ تمہیں گمراہ رہنے دے تو میری خیر خواہی تم کو کچھ فائدہ نہیں دے سکتی۔

وقال تعالی: ﴿قُلْ مَنْ ذَا الَّذِيْ يَعْصِمُكُمْ مِّنَ اللّٰهِ اِنْ اَرَادَ بِكُمْ سُوْٓءًا اَوْ اَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً﴾.(الأحزاب:١٦) آپ کہہ دیجئے کہ وہ کون ہے جو تم کو خدا سے بچا سکے اگر وہ تمہارے ساتھ برائی کرنا چاہے، یا وہ کون ہے جو خدا کے فضل کو تم سے روک سکے اگر وہ تم پر فضل کرنا چاہے۔

وقال تعالی: ﴿اِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ﴾.(ھود) یقیناً آپ کا پروردگار جو چاہتا کر گزرتا ہے۔

وقال تعالی: ﴿اِنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾.(الحج) یقیناً اللہ وہی کرتا ہے جو چاہتا ہے۔

وقال تعالی: ﴿اِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ﴾.(المائدة) اللہ جس چیز کا ارادہ کرتا ہے اس کا حکم دیتا ہے۔

وقال تعالی: ﴿وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَا اقْتَتَلُوْا وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيْدُ﴾.(البقرة)

ترجمہ و تشریح: اور اگر اللہ تعالی چاہتے تو یہ اہل حق واہل باطل نہ لڑتے؛ لیکن اللہ تعالی جو چاہتے ہیں وہی کرتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالی نے دنیا کو دار الامتحان بنایا اس میں نیکی اور بدی کرنے کا اختیار دیا گیا، اگر اللہ تعالی چاہتے تو سب حق پر متفق ہو جاتے ان پر جبر کرتے، لیکن یہ بندہ کے مختار ہونے کے ساتھ منافی ہے، یا اہل باطل کے لیے عالم غیب کو عالم حضور بناتے اور یہ لوگ ایمان لاتے؛ لیکن یہ ابتلا کے منافی ہے۔

ارادہ کے لغوی واصطلاحی معنی:

ارادہ کے لغوی معنی مشیت کے ہیں، اور اصطلاحی تعریف یہ ہے: «صفةٌ أزليةٌ زائدةٌ على الذات، قائمة بذاته تعالى، شأنها تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه». (شرح الصاوي على الجوهرة، ص١٧٤)

قاضی عبد النبی نے "دستور العلماء" میں شریف العلماء سے ارادہ اور مشیت میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ ارادہ کا تعلق معدوم کو موجود کرنے کے ساتھ ہے، اور مشیت وہ ارادہ ہے جس کا تعلق معدوم کو موجود کرنے، یا موجود کو معدوم کرنے کے ساتھ ہو؛ اس لیے مشیت ارادے کے مقابلے میں عام ہے۔ اور اہل لغت کے یہاں دونوں مترادف ہیں اور ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں۔(دستور العلماء ١٨٧/٣)

البتہ بندوں کے حق میں ارادہ اور مشیت دونوں کا معنی الگ ہے۔ ارادہ قصد ہے، اور مشیت ارادہ والی

شے کو وجود بخشنا ہے، تو مشیت میں ایجاد کے معنی ہیں۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: «أردت طلاقكِ» تو طلاق واقع نہیں ہو گی، اور اگر «شئت طلاقكِ» کہا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ علامہ ابن نجیم نے لکھا ہے: «لو قال: شئت طلاقك يقع بالنية، لأن المشيئة تنبئ عن الوجود، لأنها من الشيء وهو الموجود، بخلاف أردت طلاقك، لأنه لا ينبئ عن الموجود، بل هو طلب النفس الوجود عن ميل، فقد أثبت الفقهاء بين المشيئة والإرادة فرقًا في صفات العبد، وإن كانا مترادفين في صفات الله تعالى». (البحر الرائق ٣/٣٦٤)

جن فقہانے ارادہ کو طلب، اور مشیت کو ایجاد کے معنی میں لیا ہے ان کا یہ کہنا ہے کہ ارادہ راد يرود سے ہے، اس کے معنی کسی کی طلب میں گھومنا ہے، اور مشیت میں شی اور موجود ہونے کے معنی ہیں۔ قرآن کریم میں زلیخا کے بارے میں ہے ﴿ وَرَاوَدَتْهُ الَّتِيْ هُوَ فِيْ بَيْتِهَا عَنْ نَّفْسِهٖ ﴾. (یوسف:۲۳) یعنی جس عورت کے گھر میں یوسف علیہ السلام تھے اس نے یوسف علیہ السلام سے ان کے نفس کے حوالہ کرنے کی درخواست کی۔ یا عَنْ نَّفْسِهٖ کے معنی ہیں: صارفًا عن رأيه. یوسف علیہ السلام کو اپنی رائے سے ہٹانا چاہتی تھی۔ یا طالبة عن قبول نفسه إياها. زلیخانے پرزور درخواست کی- باب مفاعلہ مبالغہ کے لیے ہے- کہ یوسف علیہ السلام اس کی درخواست قبول کریں۔ صاحب قصیدہ بردہ کا شعر ہے:

وراودَتْه الجِبالُ الشُّمُّ مِن ذَهَبٍ ۞ عن نَفسِه فأَرَاها أَيَّمَا شَمَمِ

اونچے اونچے پہاڑوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ آپ ہمیں قبول کریں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مکمل بے نیازی دکھائی۔

اگرچہ مولانا عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے شرح وقایہ کے حاشیہ میں مشیت اور ارادہ کے فرق کو بعض شارحین کی عبارات نقل فرما کر رد کیا ہے۔ (حاشیہ شرح وقایہ ۲/۹۶)

لیکن علامہ قاضی خان اور صاحبِ بحر اور صاحبِ شرح وقایہ نے دونوں میں فرق کو تسلیم فرمایا ہے۔

عبد الرسول نام کی تحقیق:

"دستور العلماء" کی پرانی طباعت میں مصنف کا نام عبد النبی ہے۔ اب نئی طباعتوں میں عبد رب النبی لکھتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ عبد النبی اور عبد الرسول باپ بیٹے علوم آلیہ میں ماہر اور صاحب تصنیف بزرگ گزرے ہیں۔

ممکن ہے عرب علماء نے اس نام کو تبدیل کیا ہو گا؛ اس لیے کہ عبد کی اضافت معبودات باطلہ کی طرف شرک ہے، جیسے عبد اللات اور عبد المناۃ۔ اور عبد کی اضافت ایسی شخصیت کی طرف جس کو بعض جاہل لوگ

کالمعبود سمجھتے ہوں اور ان سے غائبانہ مدد مانگتے ہوں مکروہ ہے، جیسے عبد الرسول۔ اور عبد کی اضافت ایسی چیز کی طرف جو کسی کا معبود نہ ہو جائز ہے جیسے عبد الدینار اور عبد الدرہم۔ حدیث میں آیا ہے: «تعِس عبدُ الدینار والدِّرهم». (صحيح البخاري، رقم:٢٦٧٣)

ارادہ کی اقسام:

اردہ کی دو قسمیں ہیں: ١- ارادہ کونیہ۔ ٢- ارادہ شرعیہ۔

١- ارادہ کونیہ، جس سے تمام کائنات وجود میں آئی۔ اس کا تعلق خیر وشر دونوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ ۚ وَمَنْ يُّرِدْ اَنْ يُّضِلَّهٗ يَجْعَلْ صَدْرَهٗ ضَيِّقًا حَرَجًا كَاَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَآءِ﴾. (الأنعام:١٢٥) جس شخص کو اللہ تعالیٰ ہدایت دینے کا ارادہ کرلے، اُس کا سینہ اسلام کے لیے کھول دیتا ہے اور جس کو (اُس کی ضد کی وجہ سے) گمراہ کرنے کا اردہ کرلے، اُس کے سینے کو تنگ اور اتنا زیادہ تنگ کر دیتا ہے کہ (اُسے ایمان لانا ایسا مشکل ہوتا ہے) جیسے اُسے زبردستی آسمان پر چڑھنا پڑ رہا ہو۔

٢- ارادہ شرعیہ، اس کا تعلق صرف خیر کے ساتھ ہوتا ہے اور رضا ومحبت بھی اس کے ساتھ شامل ہوتی ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾. (البقرة:١٨٥) اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی چاہتے ہیں اور تمہارے لیے سختی نہیں چاہتے۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَاللّٰهُ يُرِيْدُ اَنْ يَّتُوْبَ عَلَيْكُمْ ۫ وَيُرِيْدُ الَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الشَّهَوٰتِ اَنْ تَمِيْلُوْا مَيْلًا عَظِيْمًا ﴿٢٧﴾﴾. (النساء) اور اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ تم پر مہربانی کریں، اور نفسانی خواہشات کے پیروکار چاہتے ہیں کہ تم حق سے بہت زیادہ دور ہو جاؤ۔

وقال تعالیٰ: ﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ ۚ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا ﴿٢٨﴾﴾. (النساء) اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ تمہارے بوجھ کو ہلکا کریں اور انسان کمزور پیدا کیا گیا۔

وقال تعالیٰ: ﴿اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا ﴿٣٣﴾﴾. (الأحزاب) بے شک اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ تم اہل بیت یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر والیوں سے گندگی کو دور کر دیں اور تم کو اچھی طرح پاک فرمائیں۔

مؤمن کے ایمان میں ارادہ کونیہ اور ارادہ شرعیہ دونوں پائے جاتے ہیں، اور کافر کے کفر اور عاصی کی معصیت میں صرف ارادہ کونیہ ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی طرف خیر وشر کی نسبت:

اللہ تعالیٰ خیر اور شر دونوں کا ارادہ فرماتے ہیں؛ لیکن خیر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے گی اور ادباً شر کی نسبت نہیں کی جائے گی۔

شر اور قبیح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ اصح یہ ہے کہ مقام تعلیم میں جائز ہے، ورنہ صحیح نہیں۔

علامہ باجوری نے لکھا ہے: «واختلف العلماء في جواز نسبة فعل الشرور والقبائح إليه تعالى، والراجح جواز ذلك في مقام التعليم لا في غيره، وهذا الخلاف جار أيضًا في نسبة الأمور الخسيسة إليه تعالى، والأصح الجواز في مقام التعليم لا في غيره». (تحفة المريد، ص١٢٤)

قرآن کریم سے اس کی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ اِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ ۝٨٠﴾. (الشعراء) حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مرض کی نسبت اپنی طرف کی اور شفا کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی۔ یوں نہیں کہا: «أمرضني».

و قال تعالیٰ: ﴿صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾. (ان لوگوں کا راستہ جن پر تونے انعام کیا)۔ اور آگے: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ﴾. (الفاتحة:٧) آیا (جن پر غضب ہوا۔) یہ نہیں کہا «غيرَ الذين غضبتَ عليهم» کہ جن پر تونے غضب کیا۔

و قال تعالیٰ: ﴿اَشَرٌّ اُرِيْدَ بِمَنْ فِي الْاَرْضِ﴾. (الجن:١٠) مجہول کے صیغے کے ساتھ «أُرِيْدَ» آیا ہے۔

سورۂ کہف میں ہے کہ جب حضرت خضر نے کشتی میں عیب کا ذکر کیا تو عیب کی نسبت اپنی طرف کی اور کہا: ﴿فَاَرَدْتُّ اَنْ اَعِيْبَهَا﴾. (الکہف:٧٩). اور جب یتیم کے مال کی حفاظت کی جو خیر کا کام تھا، تو اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی اور کہا: ﴿فَاَرَادَ رَبُّكَ اَنْ يَّبْلُغَاۤ اَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا﴾. (الکہف:٨٢)

شر کی نسبت نفس امارہ اور شیطان کی طرف کی جاتی ہے۔ اور اگر کہیں شر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہو، تو اس کے معنی خلق اور ارادے کے ہوں گے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ خیر اور شر دونوں کے خالق ہیں، اور خلقِ شر شر نہیں، بلکہ کسبِ شر شر ہے۔

معتزلہ اور اہل سنت کا اختلاف:

مصنف رحمہ اللہ کی اس عبارت میں معتزلہ کی تردید کی ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خیر اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہے اور شر اللہ تعالیٰ کے ارادے سے نہیں۔ اور خیر کا خالق اللہ تعالیٰ ہے؛ جبکہ شر کا خالق انسان

ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قبیح کا ارادہ بھی قبیح ہے اور قبیح کا خلق بھی قبیح ہے، اور ارادہ، مشیت، رضا، محبت سب مترادف ہیں، جس طرح قبیح پر اللہ تعالیٰ راضی نہیں ہوتے اور قبیح کو پسند نہیں فرماتے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کا تعلق بھی قبیح اور شر سے نہیں ہوتا، نہ تو شر کو پیدا کرتے ہیں اور نہ اس کا ارادہ کرتے ہیں۔(التوحيد للماتريدي، ص٩٢، و١٦٩)

عبد الجبار معتزلی نے لکھا ہے کہ اللہ تعالی بندوں کے افعال کا خالق نہیں ہو سکتا؛ ورنہ اللہ تعالی کا ظالم وجابر ہونا لازم آئے گا۔ قال عبد الجبار المعتزلي: «أنه تعالى لا يكون خالقا لأفعال العباد؛ هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان تعالى خالقا لها، لوجب أن يكون ظالما جائرا، تعالى الله عن ذلک علوا كبيرا». (شرح الأصول الخمسة، ص٣٤٥)

اہل السنۃ والجماعۃ کا موقف یہ ہے: خلق القبيح ليس بقبيح، وكسب القبيح قبيح». جیسے کوئی بہترین خطاط اور خوش نویس انتہائی خوبصورتی اور نفاست سے تحریر کرے «إن الله هو المسيح ابن مريم» تو فنِ خطاطی کے اعتبار سے اس میں کوئی نقص نہ ہوا؛ لیکن الوہیت کو غیر اللہ کے لیے ثابت کرنا، یا عقیدہ رکھنا قبیح ہے۔

ایٹم بم بنانا قبیح نہیں، اس کا غلط استعمال قبیح ہے۔ آگ کا پیدا کرنا قبیح نہیں، اس کا کپڑے سے لگانا قبیح ہے۔ تلوار اور چھری چاقو کا بنانا قبیح نہیں، ان کا غلط استعمال قبیح ہے۔ اسی طرح بیت الخلاء فی حد ذاتہ بے شک ناپاک اور بہت بری چیز ہے؛ مگر قصر شاہی کے لیے اس کا وجود ضروری ہے۔ قصر شاہی بغیر بیت الخلاء کے غیر مکمل اور ناتمام ہے۔ معدہ اور امعاء اگرچہ سراپا نجاست ہیں؛ مگر اس میں شک نہیں کہ مدار حیات ہیں۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: علم الکلام - مولانا محمد ادریس کاندھلوی، ص٩٧-٩٨)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: إذا خلَق القبيح فقد أراد القبيح. جب قبیح کو پیدا کیا تو ارادہ بھی پایا گیا، اور اس خلق وارادے میں کوئی شر نہیں، شر تو اس کے کسب میں ہے۔

شمس الدین سفارینی نے "لوامع الأنوار البهية" میں اللہ تعالی کے ارادے سے متعلق استاذ ابو اسحاق اِسفرائینی کے ساتھ قاضی عبد الجبار معتزلی کا دلچسپ مناظرہ نقل کیا ہے، لکھا ہے: « ومما يحكى أن القاضي عبد الجبار الهمذاني المعتزلي دخل على الصاحب بن عباد، وكان معتزليا أيضا، وكان عنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني من أئمة أهل السنة ومحققي الأشاعرة، فقال عبد الجبار على الفور: سبحان من تنـــزه عن الفحشاء. فقال أبو إسحاق فورًا: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء. فقال له عبد الجبار، وفهم أنه قد عرف مراده: أيريد ربنا يعصى؟ فقال أبو إسحاق: أيعصى ربنا قهرا؟ فقال له عبد الجبار: أرأيت إن منعني الهدى، وقضى علي بالردى، أحسن إلي أم أساء؟ فقال له الأستاذ أبو إسحاق: إن كان منعك ما هو لك فقد أساء، وإن

كان منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء. فانصرف الحاضرون وهم يقولون: والله ليس عن هذا جواب». (لوامع الأنوار البهية لشرح الدرة المضية ۳۳۹/۱)

قاضی عبد الجبار معتزلی صاحب بن عباد معتزلی کے پاس گئے صاحب بن عباد کے پاس امام اہل سنت محقق اشاعرہ استاذ ابو اسحاق اسفرائینی بیٹھے تھے، قاضی عبد الجبار نے فی الفور کہا: اللہ تعالی کی ذات برائیوں اور شر سے پاک ہے۔یعنی اللہ تعالی خالق الشر اور مرید الشر نہیں۔ابو اسحاق نے فی الفور کہا: اللہ کی ملکیت میں بغیر اس کے ارادہ کے کوئی چیز واقع ہو جائے اللہ تعالی اس سے پاک ہے۔یعنی اللہ تعالی شر کا خلق اور ارادہ کرتا ہے۔عبد الجبار نے کہا: کیا اللہ تعالی ہماری معصیت کا ارادہ کرتا ہے؟ ابو اسحاق نے کہا: کیا ہم اللہ تعالی کی نافرمانی قہراً یعنی زبردستی کرتے ہیں؟ یعنی کیا ہمارا ارادہ اللہ تعالی کے ارادہ پر غالب ہے؟ عبد الجبار نے کہا: یہ بتادو کہ اگر اللہ تعالی نے ہم سے ہدایت روک دی اور ہماری ہلاکت کا اردہ کیا تو یہ اچھا کیا یا بُرا کیا؟ استاذ ابو اسحق نے کہا اگر آپ کی ملکیت کو آپ سے منع کیا تو بُرا کیا اور اگر اپنی ملکیت کو منع کیا تو اللہ تعالی اپنی رحمت جس کو چاہتے ہیں دیتے ہیں۔یعنی جو رحمت نہ لینے پر بضد ہے تو اللہ تعالی اس کو رحمت وہدایت نہیں دیتے، تو حاضرین یہ کہتے ہوئے واپس ہوئے کہ ابو اسحاق کی بات کا جواب نہیں۔

معتزلہ کے نزدیک ارادہ، رضا، مشیت اور محبت سب مترادفات ہیں؛ جبکہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ارادہ ومشیت الگ ہیں، ان کا تعلق قبیح کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے، اور رضا ومحبت الگ ہیں، ان کا تعلق قبیح کے ساتھ نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ ہر مشیت کے ساتھ رضا کا ہونا ضروری نہیں، مثلا: اگر کوئی شخص کسی کو مجبور کردے کہ اپنی عورت کو طلاق دو یا پھر قتل کے لیے تیار ہو جاؤ، اب اس شخص کا قتل یا طلاق کو اختیار کرنا مشیت اور قصد وارادے سے ہی ہو گا؛ لیکن اس کے ساتھ رضا نہیں ہو سکتی۔

یا اگر کوئی شخص کہے: اگر تم میرے گھر رات کے ۱۲ر بجے آؤ گے اور دستک دو گے تو میری عادت ہے کہ دروازہ کھولوں گا؛ مگر ڈانٹ ملے گی۔اب یہ شخص دروازہ تو اپنے ارادے سے کھولے گا؛ لیکن اس پر راضی نہیں ہو گا۔اس لیے اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: المشيئة والإرادة لا تستلزمان الرضاء. اور مشیت تو ہر شے کے ساتھ متعلق ہے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے:﴿ وَ مَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ ﴾.(التکویر). جبکہ رضا کا ہر شے کے ساتھ تعلق نہیں؛ چنانچہ اللہ تعالی فرماتے ہیں:﴿وَ لَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾.(الزمر:۷)

ويَقْبُحُ مِن سِواكَ الفِعلُ ۞ وتَفْعَلُه فيَحسُنُ مِنك ذَاكَا

(محاضرات الأدباء، ص۳۴۹)

ترجمہ: آپ کے علاوہ کوئی کام کرتا ہے، تو وہ کام کبھی قبیح ہو گا۔ آپ یعنی اللہ تعالی وہ کام کرے گا یعنی

پیدا کرے گا تو اچھا ہو گا۔

پیشاب پاخانہ بظاہر قبیح اور نجس بھی ہے؛ لیکن کھاد کے کام آتا ہے۔ مکتوباتِ مجددالف ثانیؒ میں ہے:

ہیچ زشتی نیست کورا خوبی درکار نیست ❁ زنجی شب رنگ رادندان ہمچو گوہر است

اور عربی میں ہے:

وما مِن قبيحٍ ليس فيه مَلاحةٌ ❁ ألم ترَ سِنَّ الزَّنْجِ كالشُّهْبِ في الدُّجَى

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے ہر قبیح میں ملاحت اور خوبصورتی کا پہلو بھی رکھا ہے، کیا حبشی کے دانتوں کی چمک تاریکی اور اندھیرے میں تاروں کی طرح نہیں دیکھتے؟

بہر حال جو بھی شر ہو گا اس کے اندر ضرور اللہ تعالی کی طرف سے خیر ہو گی، جیسے کہتے ہیں:

قاتلش غازی، ومقتولش بود صائبؔ شہید ❁ ہیچ کافر را دریں دنیا بچشم کم مبیں

ترجمہ: کسی کافر کو حقارت سے نہ دیکھ (ہاں اس کے کفر سے نفرت کرو) کہ اس کا قاتل غازی اور ان کا قتل کیا ہوا شہید ہوتا ہے۔

یہ فائدہ کافر کے خلق پر مرتب ہوا۔

در کارخانۂ عشق از کفر ناگزیر است ❁ دوزخ کرا بسوزد گر بولہب نباشد

ترجمہ: عشق کے کارخانے میں کفر سے چارہ نہیں۔ اگر ابولہب نہ ہو گا تو جہنم کس کو جلائے گی۔

لیکن ارادہ ومشیت اور رضاو محبت میں فرق ہے: ارادہ اور مشیت کا تعلق شر اور خیر دونوں کے ساتھ ہے، اور رضاومحبت کا تعلق صرف خیر کے ساتھ ہے۔ (۱)

---

(۱) ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه لا محبة في صفة الإرادة، وأن الإرادة لا تستلزم الرضا والمحبة، كما في المسايرة للإمام ابن الهمام؛ بل الإرادة أعم منهما، كما في إشارات المرام معزيًا إلى عامة أهل السنة، وأشار إليه في العمدة والتمهيد للنسفي.

وذهب الشيخ الأشعري وتابعوه إلى أن المحبة بمعنى الإرادة، وكذلك الرضا، كما في شرح الوصية للشيخ الأكمل، وصرح بذلك إمام الحرمين في الإرشاد، وقال الآمدي في الإبكار: ذهب الجمهور منا إلى أن المحبة والرضا والإرادة بمعنى واحد، كما في إشارات المرام. (نظم الفرائد، ص٩)

وقال البزدوي في أصول الدين: وخالف أبو الحسن الأشعري أهل السنة والجماعة في هذه المسألة.

وقال ابن الهمام في المسايرة، ص٥٦: وهذا (أي: الذي قاله إمام الحرمين) خلاف كلمة أكثر أهل السنة، وهو وإن كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد إذا كان مناط العقاب مخالفة النهي وإن كان متعلقه محبوبًا كما يتضح لك، لكنه خلاف النصوص التي سُمِعت مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾...انتهى.

وقال محمد قدري باشا في المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية: المسألة الرابعة: وأما المعصية فمع وقوعها بإرادة الله إتفاقًا إلا أنه تكون ليست في محل رضاه، بل سخطه ونهيه عند الإمام الماتريدي. وأما الإمام الأشعري فيرى أن محبة الله شاملة لجميع الأعراض طاعة كانت أو معصية، وفي هذا إطلاق القول بأن الله تعالى يحب المعصية. والصحيح أن مذهب الأشعري ليس كذلك، بل قد أطلق القول بأن الله يحب المعصية معاقبًا عليها كما يحب الطاعة مثابًا عليها، والمحبة عند الأشعري ليس ملازمة للإرادة كما هو واضح، أي ليس مساوية لها في التعليقات، ولا المحبة صفة معنى قائم بالذات، كما في الإرادة، بل الرضا والسخط يكون من لوازم الأمر والنهي، فالذي يرضاه الله هو الذي يأمر به، والذي يسخط عليه ينهى عنه. انتهى.

قرآن کریم کی متعدد آیات اس مضمون پر دلالت کرتی ہیں، چند آیات ملاحظہ فرمائیں:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿ اِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ ﴾. (هود) . **بیشک آپ کا رب جس چیز کا ارادہ کرلیتا ہے اس کو کر گزرتا ہے۔**

و قال تعالیٰ: ﴿ وَ مَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ ﴾. (التكوير) . **اور تم چاہو گے نہیں اِلاّ یہ کہ خود اللہ چاہے۔**

و قال تعالیٰ: ﴿ وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَ يَخْتَارُ ﴾. (القصص:٦٨) . **اور تمہارا رب جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے، اور (جو چاہتا ہے) پسند کرتا ہے۔**

حدیث میں آتا ہے: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن». (سنن أبي داود، رقم:٥٠٧) **جو اللہ تعالیٰ نے چاہا وہ ہو گیا اور جس کو نہ چاہا وہ نہیں ہوا۔**

رضا اور محبت کا تعلق صرف خیر کے ساتھ ہے۔ چند آیات کریمہ بطور دلیل ملاحظہ فرمائیں:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ ﴾. (الفتح:١٨) **تحقیق اللہ تعالیٰ مؤمنین سے راضی ہو گیا۔**

و قال تعالیٰ: ﴿ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوْا عَنْهُ ﴾. (المجادلة:٢٢) . **اللہ اُن سے راضی ہو گیا ہے، اور وہ اللہ سے راضی ہو گئے ہیں۔ یعنی رضا کا تعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے اچھے اعمال کے ساتھ ہے۔**

و قال تعالیٰ: ﴿ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ ﴾. (البقرة:٢٢٢) . **بیشک اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والوں اور صاف ستھرے رہنے والوں کو پسند فرماتا ہے۔**

و قال تعالیٰ: ﴿ لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ ﴾. (النساء:١٤٨) . **اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ کسی کی برائی علانیہ زبان پر لائی جائے۔**

و قال تعالیٰ: ﴿ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ﴾. (البقرة) **اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتا۔**

و قال تعالیٰ: ﴿ وَ لَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾. (الزمر:٧) **اور وہ (اللہ تعالیٰ) اپنے بندوں کے لیے کفر پسند نہیں کرتا۔**

وقال بعض الأفاضل: نقل ابن فورك في «مجرد مقالات الأشعري» ص٦٩ عن الأشعري قوله: للإرادة أسماء وأوصاف، منها: القصد والاختيار، ومنها الرضا والمحبة...الخ. وعلى هذا فإن الأشعري يعتبر أن الرضا والمحبة من أسماء الإرادة وليس فيهما معنى زائد على الإرادة، فالمحبة ليس شيئًا غير الإرادة، فمعنى قول إمام الحرمين «إن الله يحب الكفر» أي: يريد وقوعه من الكافر فيخلفه له. (راجع هامش شرح وصية الإمام للبابرتي، ص٩٦)

فالحاصل أن عند أهل السنة والجماعة: الإرادة والمشيئة مترادفان، والمحبة والرضاء مستويان، والإرادة والمشيئة أعم من الرضاء والمحبة. وعند المعتزلة الإرادة والمشيئة والمحبة والرضاء سواء.

معتزلہ کے بعض اعتراضات اور ان کے جوابات:

پہلا اعتراض: معتزلہ کہتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ شر کا ارادہ کرتا ہے؛ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کی تردید فرمائی ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا تعلق قبیح، شر اور شرک کے ساتھ بھی ہوتا ہے؛ چنانچہ کفار نے کہا: ﴿لَوْ شَآءَ الرَّحْمٰنُ مَا عَبَدْنٰهُمْ﴾. (الزخرف: ۲۰) یعنی اگر اللہ تعالیٰ ارادہ فرمالیتے کہ ہم شرک نہ کریں، تو ہم ان بتوں کی عبادت نہ کرتے۔ یعنی «لو شاء الرحمن ما عبدناهم، ولكن شاء ذلك فأشركنا». اللہ تعالیٰ نے ان کے اس دعوے کی یوں تردید فرمائی: ﴿مَا لَهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۚ اِنْ هُمْ اِلَّا يَخْرُصُوْنَ ۝﴾. (الزخرف) یعنی ان کو اس بات کی حقیقت کا ذرا بھی علم نہیں ہے، اور ان کا کام اس کے سوا کچھ نہیں کہ اندازوں کے تیر چلاتے ہیں۔

جواب: (۱) علمائے اہل سنت نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے اس حیثیت سے تردید نہیں فرمائی کہ شرک میں میری مشیت کا دخل نہیں؛ بلکہ کفار ومشرکین کا مقصد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا ہمیں اس شرک پر قدرت کے باوجود باقی رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ہمارے شرک پر راضی ہے؛ جبکہ یہ ابقاء اللہ تعالیٰ کی رضا پر دلالت نہیں کرتا؛ بلکہ یہ تو امہالِ مجرمین کے قبیل سے ہے۔

(۲) یا کفار کا یہ مطلب تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ نہ چاہتا، تو ہم غیر اللہ کی عبادت نہ کرتے، یعنی ہم اللہ تعالیٰ کے ارادے کی وجہ سے مجبور ہیں؛ لیکن ان کا مجبور نہ ہونا اور اپنے اختیار سے کام کرنا بدیہی ہے؛ اس لیے کفار کا قول غلط اور بداہت کے خلاف ہے۔

خلیفہ منصور عباسی کی ناک پر مکھی بار بار بیٹھتی اور اڑتی رہی۔ منصور نے تنگ آکر مقاتل بن سلیمان سے کہا کہ معلوم نہیں اللہ تعالیٰ نے مکھی کو کیوں پیدا کیا؟! مقاتل بن سلیمان نے کہا: اللہ تعالیٰ نے اس لیے اس کو پیدا فرمایا کہ یہ تمہارے جیسوں کے تکبّر کو ختم فرمادے۔ (تاريخ الإسلام للذهبي ٤١٦/٩. مرآة الجنان لليافعي ٢٤٢/١. تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ٢٠٠)

دوسرا اعتراض: قبیح کے ساتھ ارادہ متعلق نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَمَا اللّٰهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ۝﴾. (غافر) اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کا ارادہ نہیں فرماتا؛ کیونکہ ظلم قبیح ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ظلم سے مراد ظلم خاص ہے کہ خاص ظلم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا

ارادہ متعلق نہیں ہوتا، اور خاص ظلم سے مراد غیر عاصی کو سزا دینا ہے، یعنی ایسا نہیں فرماتے کہ تم ظلم نہ کرو اور ہم پھر بھی تم کو سزا دے دیں؛ بلکہ سزا تو ظلم کرنے پر آخرت میں دی جاتی ہے، اور دنیا میں بھی وہ کبھی مظلوم کا انتقام لیتے ہیں؛ چنانچہ حدیث میں ہے کہ مظلوم کی بد دعا آسمان پر جاتی ہے اور اللہ تعالی فرماتے ہیں: «وعزتي لأنصرنك ولو بعد حين». (سنن الترمذي، رقم:۳۵۹۸، وقال الترمذي: هذا حديث حسن) جب اللہ تعالیٰ ظلم نہیں کرتے، تو بدون سبب اور قصور کے کیوں سزا دیں گے اور کیوں مؤاخذہ فرمائیں گے۔ یہ مطلب نہیں کہ زید عمرو پر اور عمرو زید پر ظلم کرتا ہے تو اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق نہیں، اس کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق ہے۔

٨- لَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ، وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَفْهَامُ.

ترجمہ: انسانی خیالات اس کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے، اور نہ ہی عقل اس کا ادراک کر سکتی ہے۔

دل میں جو خیال گزرے اس کو وہم کہتے ہیں۔ توهمت الشيء: ظننته. میں نے گمان کیا۔

قال الفيروزآبادي: «الوَهْمُ: من خَطَراتِ القَلْبِ، أو مَرجُوحُ طَرَفَيِ المُتَرَدَّدِ فيه». (القاموس المحيط)

اور فہم کے معنی علم کے ہیں: فهمت الشيء: علمته.

علامہ قونوی فرماتے ہیں: «الفهم ما يحصّله العقل ويحيط به». (القلائد في شرح العقائد، ص١٨)

أدرك الشيء: پانا، حاصل کرنا، قریب پہنچنا۔

علماء فرماتے ہیں: اليقين الاعتقاد الجازم الثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكِّك. یقین وہ پکا اعتقاد ہے جو شک ڈالنے والے کے شک ڈالنے سے زائل نہیں ہوتا۔

والظن إدراك الجانب الراجح. والشكّ ما يكون متساوي الجانبين .والوهم إدراك الجانب المرجوح. ظن غالب گمان ہے، اور شک یہ ہے کہ کسی چیز کا ہونا نہ ہونا آدمی کے خیال میں برابر ہو، اور وہم یہ ہے کہ ہونے نہ ہونے میں ایک جانب غالب ہو اور دوسری مغلوب ہو، تو غالب ظن ہے، اور مغلوب وہم ہے۔

الدر المنثور میں علامہ سیوطی نے متعدد ایسی روایات کو ذکر کیا ہے جن میں اللہ تعالی کی ذات میں فکر کرنے اور وہم دوڑانے سے منع کیا گیا ہے۔ اگرچہ ان میں بعض روایات کی اسانید پر کلام ہے۔ عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في الله».

دوسری روایت میں ہے: «تفكروا في الخلق، ولا تفكروا في الخالق».

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے: «تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله». رواه البيهقي.

ان روایات کی تفصیل سورہ آل عمران کے آخر میں ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾. الآية. کے تحت الدر المنثور وغیرہ میں، ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

دلائل قدرت کے تفکر کے بارے میں بعض روایات میں تفکر کا ثواب عظیم مروی ہے؛ لیکن ان روایات پر کلام ہے، مثلاً: «فكرة ساعة خير من عبادة ستين سنة». (الجامع الصغير)

اس کی سند میں اسحاق بن نجیح الملطی بہت ضعیف ہے۔ نیز عثمان بن عبد اللہ بن عمرو بن عثمان بھی متکلم

فیہ ہے۔ شوکانی نے ان دونوں کو کذاب کہا ہے۔ (الفوائد المجموعة، ص٢٤٢)

«تفكر ساعة في اختلاف الليل والنهار خير من عبادة ألف سنة».(اللآلي المصنوعة ٢/٢٧٦)

اس کی سند میں سعید بن میسرہ ہے جسے ابن حبان اور حاکم نے متہم بالوضع اور یحیی القطان نے کذاب کہا ہے۔ (ميزان الاعتدال ٢/١٦٠)

«تفكر ساعة خير من عبادة سنة». (تنبيه الغافلين للفقيه أبي الليث السمرقندي، باب التفكر)

اس کی کوئی سند نہیں ملی۔ ملا علی قاری نے "المصنوع" (ص ٨٢) میں لکھا ہے کہ یہ حدیث نہیں، بلکہ سری سقطی کا کلام ہے۔

لیکن قرآن کریم میں اللہ کی قدرت کی نشانیوں میں تفکر و تأمل اور اللہ تعالی کی قدرت کی بڑائی میں تفکر کا مطلوب ہونا بہت سی جگہوں پر بیان کیا گیا ہے۔

اللہ تعالی کی ذات تک مخلوق کے عقل وخیال کی رسائی ممکن نہیں:

اللہ تعالی کی ذات مخلوق کے تخیلات اور عقل سے بالا تر ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ لَا يُحِيْطُوْنَ بِهٖ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾. (طه) اور وہ اس کے علم کا احاطہ نہیں کر سکتے۔

و قال تعالی: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ ﴿١٠٣﴾﴾. (الأنعام) نگاہیں اس کو نہیں پا سکتیں، اور وہ تمام نگاہوں کو پالیتا ہے۔ اس کی ذات اتنی ہی لطیف ہے اور وہ اتنا باخبر ہے۔

اللہ تعالی کی ذات تک انسانی خیالات کی رسائی اس لیے نہیں ہو سکتی کہ عموماً خیالات ان چیزوں کے اِرد گرد گھومتے ہیں جن کا تعلق محسوسات اور شکل وصورت سے ہوتا ہے اور اللہ تعالی کی ذات ان تمام چیزوں سے پاک ہے۔ اسی طرح عقل صرف ان چیزوں کا ادراک کر سکتی ہے جو حادث ہوں اور اللہ تعالی قدیم بالذات ہے۔ اللہ تعالی تو خیالات و تصورات کا خالق ہے، اس کی ذات تک ان کی رسائی کہاں ہو سکتی ہے!

قال ابن سينا: «فعل الربوبية لا يُدرَك بأوهام العُبودِية. والعقل أُعطِيتَ لإقامة العُبودِيّة لا لإدراك الرُّبوبية». (القلائد في شرح العقائد، ص١٨)

ذات باری تعالی کے بارے میں خیالات و تصورات کا آنا شیطانی وسوسے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: «الحمد لله الذي رد كيده (أي: الشيطان) إلى الوسوسة». (سنن أبي داد، رقم:٥١١٢، وهو حديث صحيح)

حضرت سعدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

اے برتر از قیاس وخیال وگمان ووہم ❁ واز ہر چہ گفتہ اند شنیدیم، خواندہ ایم

دفتر تمام گشت بپایان رسید عمر ❁ ما ہمچنان در اول وصف تو ماندہ ایم

اللہ تعالی ہمارے قیاس وخیال اور وہم وگمان سے بالاتر ہے۔ کتابیں اور کاغذ ختم ہو جائے گا اور عمر ختم ہو جائے گی اور ہم اللہ تعالی کی ایک صفت کو بھی بیان نہیں کر سکیں گے۔

حضرت ذو النون مصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «وكل ما تصور في وهمك فالله بخلاف ذلك».
(تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ١٧/٤٠٤. سير أعلام النبلاء ١١/٥٣٥)

یہ بھی کہا گیا ہے کہ «كل ما تصورته بخيالك، أو خطر ببالك فالله وراء ذلك».

شاعر کہتا ہے:

عطا کی عقل جس نے عقل اس کو کس طرح پائے
سمجھ بخشی ہے جس نے وہ سمجھ میں کس طرح آئے
یہ کہدو فلسفی سے جا کے سر پتھر سے ٹکرائے
حدیث علت و معلول سے میرا نہ سر کھائے

اللہ تعالی کی معرفت صرف اس کی صفات کے ذریعہ حاصل ہو سکتی ہے؛ چنانچہ اللہ تعالی نے قرآن کریم میں جگہ جگہ صفات کے ذریعہ اپنی معرفت کی دعوت دی ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ ۚ لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ ۭ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ﴾. (البقرة: ٢٥٥)

اللہ وہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، جو سدا زندہ ہے، جو پوری کائنات سنبھالے ہوئے ہے، جس کو نہ کبھی اُونگھ لگتی ہے، نہ نیند۔ آسمانوں میں جو کچھ ہے اور زمین میں جو کچھ ہے سب اسی کا ہے۔

و قال تعالی: ﴿هُوَ اللّٰهُ الَّذِيْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ عٰلِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ ۚ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ ۝ هُوَ اللّٰهُ الَّذِيْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۭ سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ ۝ هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْاَسْمَاۗءُ الْحُسْنٰى ۭ يُسَبِّحُ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ۚ وَ هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ۝﴾. (الحشر: ٢٢-٢٤) وہ اللہ ہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ چھپی اور کھلی ہر بات کو جاننے والا ہے۔ وہی ہے جو سب پر مہربان ہے، بہت مہربان ہے۔ وہ اللہ وہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، جو بادشاہ ہے، تقدس کا مالک ہے، سلامتی دینے والا ہے، امن بخشنے والا ہے، سب کا نگہبان ہے، بڑے اقتدار والا ہے، ہر خرابی کی اصلاح کرنے والا ہے، بڑائی کا مالک ہے۔ پاک ہے اللہ اس شرک سے جو یہ لوگ کرتے ہیں۔ وہ اللہ وہی ہے جو پیدا کرنے والا ہے، وجود میں لانے والا ہے، صورت بنانے والا ہے، اسی کے سب سے اچھے نام ہیں۔ آسمانوں اور زمین میں جتنی چیزیں ہیں وہ اس کی تسبیح کرتی ہیں اور وہی ہے جو اقتدار کا بھی مالک ہے، حکمت کا بھی مالک۔

٩- وَلَا يُشْبِهُهُ[١] الْأَنَامُ.

ترجمہ: اور مخلوق اس کے مشابہ نہیں۔

مخلوقات میں سے کوئی بھی چیز اللہ کے مشابہ نہیں؛ کیونکہ تمام کائنات جواہر اور اجسام واعراض سے مرکب ہے اور اللہ تعالی کی ذات ان تمام چیزوں سے پاک ہے۔ اور نہ ہی اللہ تعالی کسی چیز کے مشابہ ہے؛ اس لیے کہ مشابہت جانبین سے ہوتی ہے، جب ایک جانب سے مشابہت کی نفی ہوگئی تو دوسری جانب سے خود بخود ہوگئی۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس عبارت سے مجسمہ پر رد کیا ہے جو اللہ تعالی کے لیے جسم کے قائل ہیں۔

اللہ تعالی کی ذات وصفات اور افعال میں کوئی بھی اس کا مماثل ومشابہ نہیں۔ اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا کلام اور واضح ہے۔ آپ فرماتے ہیں: «لا يشبه شيئا من الأشياء من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه...، وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا». (الفقه الأكبر، ص١٤، و٢٤، ط: مكتبة الفرقان، الإمارات) یعنی اللہ تعالی کسی مخلوق سے مشابہت نہیں رکھتے اور نہ ہی کوئی مخلوق اللہ تعالی سے مشابہت رکھتی ہے، اللہ تعالی کا علم وقدرت اور رؤیت ذاتی، لا محدود اور پائیدار ہے، جبکہ مخلوق کا علم وقدرت اور رؤیت اللہ کی عطا کی ہوئی، محدود اور فانی ہے۔

اللہ تعالی کو مخلوق سے تشبیہ دینا درست نہیں:

اللہ تعالی کو مخلوق سے تشبیہ نہیں دے سکتے ہیں۔ اس بات کے چند دلائل ملاحظہ فرمائیں:

(١) ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا﴾. (البقرة:٢٢) لہٰذا اللہ تعالی کے ساتھ شریک نہ ٹھہراؤ۔

(٢) ﴿فَلَا تَضْرِبُوْا لِلّٰهِ الْاَمْثَالَ﴾. (النحل:٧٤) لہٰذا تم اللہ تعالی کے لیے مثالیں نہ گھڑو۔

(٣) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾. (الشورى:١١) کوئی چیز اس کے مثل نہیں۔

(٤) ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ﴾. (الإخلاص) کوئی بھی اس کا ہمسر نہیں۔

(٥) ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾. (الروم:٢٧) اور اُسی کی سب سے اونچی شان ہے آسمانوں میں بھی اور زمین میں بھی۔

(٦) ﴿اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ﴾. (النحل:١٧) جو ذات (ساری چیزیں) پیدا کرتی ہے کیا وہ اُن کے

---

(١) وفي بعض النسخ «تُشبهه».

برابر ہو سکتی ہے جو کچھ بھی پیدا نہیں کرتے؟

وعظ ونصیحت کی ایک کتاب "ریاض الناصحین" میں بندہ عاجز نے یہ واقعہ پڑھا تھا کہ حضرت عبد اللہ بن مبارکؒ راستے میں جارہے تھے، ایک چرواہا ملا، اس کو میلا کچیلا دیکھا تو جی میں آیا کہ اس کو اللہ کی طرف دعوت دوں۔ چرواہے سے کہا: اللہ کو جانتے ہو؟ کہا: ہاں، جانتا ہوں۔ پوچھا: کس طرح جانتے ہو؟ کہا: اگر میں ہوں تو بکریاں محفوظ، اور میں نہ ہوں تو بکریاں چور لے جائے؛ اگر ان بکریوں کو مجازی محافظ کی ضرورت ہے تو زمینوں اور آسمانوں کا نظام بدون محافظ اور اللہ کے بغیر کیسے چلے گا۔ پھر پوچھا: تم جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کیسے ہیں؟ کہا: مجازی اور حقیقی مالک میں فرق ہے، یہ بکریاں میری طرح نہیں اور میں بکریوں کی طرح نہیں ہوں، تو حقیقی مالک کو مخلوق پر کیسے قیاس کرسکتے ہیں؟!

اشکال: حدیث میں آتا ہے: «إنّ الله خلق آدم على صورته». (صحيح مسلم، رقم:٢٦١٢)

جواب: اس کے متعدد جوابات ہیں، مثلاً:

(۱) نسبت شرافت کے لیے ہے، جیسے بیت اللہ اور ناقۃ اللہ۔ تو صورۃ اللہ کے معنی ہوئے: على صورة منسوبة إلى الله تعالى للشرف والإكرام.

(۲) علَى صورته کی ضمیر خود آدم علیہ السلام کی طرف راجع ہے۔ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی صورت اس صورت پر بنائی جو اللہ تعالیٰ کے علم ازلی میں تھی اور ان سے پہلے کسی مخلوق کے مشابہ نہیں۔

اور جس روایت میں یہ آیا ہے: «إنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن». وہ روایت معلول ہے، ابن خزیمہ نے اس میں تین علتیں بیان کی ہیں: ۱-ثوری نے اس روایت کو مرسلاً ذکر کرکے اعمش کی مخالفت کی ہے۔ ۲-اعمش مدلس ہیں اور انھوں نے حبیب بن ابی ثابت سے سماع کی صراحت نہیں کی ہے۔ ۳-حبیب بن ابی ثابت بھی مدلس ہیں اور انھوں نے عطاء سے سماع کی صراحت نہیں کی۔ (التوحيد لابن خزيمة ٨٦/١)

علامہ کوثری فرماتے ہیں: «قد أصاب ابن خزيمة في تلك العلل وإن كان كثير الأخطاء في باقي الأبواب. والغريب أن كثيرا من المحدثين يمقتونه لكلامه المصيب في هذا الحديث، وهم أتبع له من ظله في أغلاطه الخطرة. نسأل الله السلامة». (حاشية العلامة الكوثري على الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٧٨)

(۳) على صورته، أي: على صفته من العلم والقدرة والإرادة.

(۴) یامتشابہات میں سے ہے۔ (فتح الباري ١٨٣/٥، و٣/١١. وشرح النووي على مسلم ١٦٥/١٦)

(۵) یا حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ والی توجیہ کی جائے گی کہ یہ صورت اللہ تعالی کی ذات کی نہیں؛ بلکہ صورت مثالی کی طرح ہے۔ شاہ صاحب نے فیض الباری میں اس حدیث کی شرح کے ذیل میں یہ توجیہ فرمائی ہے۔

(۶) یاعلی صورته کے معنی یہ ہیں کہ ان کی خلقت جوانی والی صورت پر تھی بچپن سے جوانی اور بڑھاپے میں منتقل نہیں ہوئے۔

تشبیہ کی تعریف:

(۱) مشاركة أمر لأمر آخر.

(۲) اشتراك الشيئين في وصف من الأوصاف. جیسے زید کالأسد کہ زید شجاعت میں شیر کے مشابہ ہے، یعنی زید اور شیر کے درمیان شجاعت میں اشتراک ہے۔

(۳) اتحاد الشيئين في الكيف، كالشمس والقمر متحدان في النور والضياء. (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۴۳۴/۱. والكليات، ص۹۳۱)

تشبیہ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کا مسلک اور امام غزالیؒ کی طرف غلط نسبت کی وضاحت:

سعید عبد اللطیف فودہ نے تہذیب شرح السنوسیہ میں حافظ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھا ہے: «لقد نفى ابن تيمية هذا الإجماع وادّعى أنه لم تجمع الأمة على أن الله لا يشابه المخلوق من جميع الوجوه، بل ادعى أنه لم يرد نفي التشبيه في الشريعة...، وأما ما ورد من بعض السلف من نفي التشبيه فمرادهم فقط نفي كون الله من لحم وعظم». (تهذيب شرح السنوسية، ص۲۶، تعليق. وانظر: الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية ۱۷۶/۱)

نیز الادب المفرد پر شیخ محمد الیاس صاحب بارہ بنکی نے تعلیق لکھی ہے، وہ بھی مخلوق کے ساتھ کامل مشابہت کی نفی کرتے ہیں، ناقص مشابہت کو مانتے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «الأمر الثاني قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ﴾ وأنت تعلم أن هاتين الأيتين ليستا صريحتين في إبطال ظواهر نصوص الصفات لاحتمال أن يفهم نفي المماثلة والمكافة التامتين، فلا يلزم منه نفي مماثلة جزئية». (تعليق الأدب المفرد، ص۳۹۵).

نیز مولانا موصوف اللہ تعالی کے لیے جہت کے ثبوت کی طرف بھی مائل ہیں اور اسے امام غزالی کا قول بتلاتے ہیں۔ (ص۳۹۵)

لیکن امام غزالی کی طرف منسوب یہ بات ہمیں نہیں ملی؛ بلکہ ان کی کتابوں میں اس کے خلاف بات ملتی ہے؛ چنانچہ امام غزالی نے اپنی کتاب "قواعد العقائد" (الفصل الاول ۱۰۸/۱) اور "احیاء علوم الدین"

(۱/۱۲۸) میں اللہ تعالی کے لیے مکان اور جہت کی نفی فرمائی ہے۔

ہم احیاء العلوم سے لمبی عبارت کے ایک دو ٹکڑے نقل کرتے ہیں: «الأصل السابع: العلم بأن الله تعالى منـــزه الذات عن الاختصاص بالجهات». (إحياء علوم الدين، من كتاب قواعد العقائد ١/١١٢)

پھر (۱/۱۱۳) پر لکھتے ہیں: «الأصل التاسع: العلم بأنه تعالى مع كونه منـــزها عن الصورة والمقدار مقدسًا عن الجهات والأقطار مرئي بالأعين والأبصار في الدار الآخرة دار القرار».

اور اسی صفحے پر لکھتے ہیں: «فأما رفع الأيدي عند السؤال إلى جهة السماء فهو لأنها قبلة الدعاء، وفيه أيضًا إشارة إلى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء».

شیخ خلیل دریان الازہری نے اس سلسلے میں "غاية البيان في تنزيه الله عن الجهة والمكان" نامی کتاب لکھی، انھوں نے اس مسئلے کو مدلل بیان فرمایا، اور قرآن، حدیث، اجماع اور دلیل عقلی کی روشنی میں جہت کی نفی کی ہے۔ اسی کتاب کی الفصل الثامن میں «ذكر النقول عن المذاهب الأربعة وغيرها على أن أهل السنة يقولون: الله موجود بلا مكان وجهة» کا عنوان باندھا، اور اس لمبی فصل میں - جو صفحہ ٦۰ سے ۱۴۳ر تک پھیلی ہوئی ہے - بہت ساری عبارات اپنے مدعی پر نقل فرمائیں۔

١٠- حَيٌّ لَا يَمُوتُ، قَيُّوْمٌ لَا يَنَامُ.

ترجمہ: وہ ایسا زندہ ہے جسے کبھی موت نہیں آسکتی، وہ ایسا محافظ ہے جسے کبھی نیند نہیں آسکتی۔

مصنف رحمہ اللہ کی اس عبارت میں خالق اور مخلوق کے درمیان فرق کو واضح کیا گیا ہے کہ ہر مخلوق کو ایک دن فنا ہونا ہے صرف خالق کائنات کو حیات دائمی ازلی وابدی حاصل ہے۔﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾. (القصص:٨٨) اس کی ذات کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔

وہ ہر آن کائنات کے ذرّے ذرّے سے واقف ہے نہ تو اسے اُونگھ آسکتی ہے اور نہ نیند؛﴿اَللّٰهُ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ ۚ لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّ لَا نَوْمٌ﴾.(البقرة:٢٥٥). اللہ وہ ذات ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ زندہ اور تھامنے والا ہے۔ نہ اسے اُونگھ آتی ہے نہ نیند۔

امام رازی فرماتے ہیں: « أما القيوم فهو القائم بذاته، والقائم بتدبير الخلق والمصالح لما يحتاجون إليه». (تفسير الرازي، آل عمران:٢)

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ ”حي“ کا استعمال اور حیات کی تعریف:

حي کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِيْ لَا يَمُوْتُ﴾.(الفرقان:٥٨). اور بھروسہ کرو اس زندہ پر جسے موت نہیں آتی۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَ عَنَتِ الْوُجُوْهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّوْمِ﴾.(طه:١١١). اور تمام چہرے اس زندہ تھامنے والے کے سامنے جھکے ہوں گے۔

وقال تعالیٰ:﴿الٓمّٓ ۙ اللّٰهُ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۙ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ ؕ﴾.(آل عمران) الٓمٓ۔ اللہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں زندہ ہے نظام کائنات کا سنبھالنے والا ہے۔

ان آیات کریمہ میں اللہ تعالیٰ کے لیے حیات ثابت کی گئی ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ حیات سے مراد کیا ہے؟

جواب یہ ہے کہ «الحياة صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة وجود الصفات». یعنی حیات باری تعالیٰ کی ایک حقیقی صفت ہے، جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور جس پر دیگر تمام صفات کا ترتب ہوتا ہے۔ (ضوء المعالي، ص٦٠. ومفاتيح الغيب ٤/٧)

بعض نے مختصر تعریف یوں کی ہے: «الحياةُ: ما يصح أن يترتب عليه العلم والقدرة». یعنی صفت حیات پر علم اور قدرت کا ترتب ہوتا ہے۔

امام رازیؒ نے اشکال کیا کہ: اللہ تعالیٰ کے لیے صفتِ حیات ثابت کرنا کمال کی بات نہیں ہے؛ کیونکہ مچھر، مکھی اور دیگر حقیر سے حقیر حیوانات اور حشرات کو بھی حیات حاصل ہے اور جب یہ سارے وصفِ حیات میں اس کے شریک ہیں، تو یہ صفتِ کمالیہ کیسے بنے گی؟

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفتِ حیات اور وجود ہی تو تمام موجودات اور زندہ اشیا کا منبع فیض ہے، اللہ کی حیات اور وجود ذاتی ہے۔ اللہ کی حیات کامل ہے اور اس کے ماسوا سب کی حیات ناقص ہے۔ هو الحي، وهو ليس قابلاً للعدم في ذاته وصفاته.(راجع: مفاتيح الغيب، تحت قوله تعالى: ﴿اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ﴾)

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حیات کی تین تعریفیں کی گئی ہیں:

(۱) ایسی صفت حقیقیہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور دیگر تمام صفات کی صحت اور وجود کا تقاضا کرتی ہے۔

(۲) حیات ایسی صفت ہے جس پر علم اور قدرت کا ترتّب ہو۔

(۳) الحي هو من ليس قابلاً للعدم في ذاته وصفاته. یعنی حقیقی حیّ وہ ہے، جو ذات اور صفات دونوں اعتبار سے کبھی عدم اور فنا نہ ہو۔ اس کی ذات عدم کو نہ مستقبل میں قبول کرے اور نہ وہ عدم سے وجود میں آیا ہو؛ بلکہ ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔ اور ایسی حیات میں کوئی اس کا شریک اور سہیم نہیں۔

اسم ''قیوم'' اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے:

جس طرح ''الرحمن'' اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے، اسی طرح ''قیوم'' بھی اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے، اگرچہ بعض صوفیہ اسے اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھتے اور ان صوفی بزرگوں پر اس کا اطلاق جائز سمجھتے ہیں جو بہت جاگتے ہوں اور ہر وقت اعمال صالحہ میں لگے رہتے ہیں، چنانچہ محی الدین ابن عربی جو شیخ اکبر کے لقب سے مشہور ہیں اپنی مشہور کتاب '' فتوحات مکیہ'' میں لکھتے ہیں کہ ایک معتزلی المذہب عالم قیومیت کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص سمجھتے تھے، میں نے اس کو سمجھایا کہ ﴿ اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ ﴾. (النساء:٣٤) میں رجال کو قوام کہا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ غیر اللہ قیوم ہو سکتا ہے، پھر کچھ ملاقاتوں کے بعد اس نے معتزلی مذہب سے توبہ کر لی۔ پھر شیخ اکبر نے لکھا ہے: «ولا فرق عندنا بينها (أي: القيومية) وبين سائر الأسماء الإلهية كلها في التخلق بها». (١٨٢/٢، الباب الثامن والتسعون في معرفة مقام السهر، طبع: دار الفكر)

شیخ اکبر کہتے ہیں: ہمارے نزدیک قیومیت اور دوسری صفات میں کوئی فرق نہیں، ان سب کے ساتھ غیر اللہ متصف ہو سکتا ہے۔

ملاحظہ:

میں نے بعض نقشبندی بزرگوں کی تحریرات میں اللہ تعالی کی صفات سے تخلق اور متصف ہونے کی تین چار اچھی مثالیں پڑھی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں: اللہ تعالی نے اپنی ذات کو چھپایا اور مخلوق کو ظاہر کیا، ہم بھی اپنے آپ کو چھپائیں اور اللہ تعالی کے نام اور دین کو ظاہر کریں۔ اللہ تعالی محیی ہے، ہم احیاءِ سنت کریں، اللہ تعالی ممیت ہے، ہم اِماتۃ البدعہ کریں۔ اللہ تعالی بصیر ہے، آدمی کو چاہئے کہ اپنے عیوب پر بصیر ہو۔ اللہ تعالی رقیب ہے، آدمی کو چاہیئے کہ اپنے اعمال اور اپنے ماتحتوں کی نگرانی کرے۔ اللہ تعالی علیم ہے، ہم دینی عقائد اور مسائل وفضائل کے عالم بنیں۔ اللہ تعالی حلیم ہے، ہم حق بات کو سن لیں اللہ تعالی مجیب ہے، ہم بھی حق کو قبول کریں اللہ تعالی عفو یعنی معاف کرنے والا ہے، ہم بھی اپنے دشمن کو معاف کریں، ہاں اگر وہ ضدی ہو اور بے عزتی کرنے والا ہو تو پھر اللہ تعالی منتقم ہے، ہم بھی انتقام کا انتظام کریں۔

عبد الوہاب شعرانی نے بھی "الیواقیت والجواہر" میں یہ بات لکھی ہے: «فهل يصح لأحد التخلق بالقيومية الذي هو السهر الدائم ليلاً ونهارًا؟ فالجواب كما قال الشيخ في الباب الثامن والتسعين: أنه يصح التخلق به كباقي الأسماء الإلهية». اس کے بعد لکھتے ہیں: «وليس ذلك من خصائص الحق». (اليواقيت ١٧١/١)

لیکن فقہا اور محدثین اسم قیوم کو اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہیں اور یہی صحیح ہے۔

مجمع الانہر میں مذکور ہے: «إذا أطلق على المخلوق من الأسماء المختصة بالخالق نحو القدوس والقيوم والرحمن يكفر». (مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ٦٩٠/١)

اس میں القدوس، القیوم اور الرحمن کو اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص کہا اور غیر اللہ کے لیے استعمال کو کفر کہا ہے؛ لیکن کفر جب ہو گا جب اس کے معنی ہر چیز پر نگران اور ہر نقص سے پاک لیا جائے؛ ورنہ کفر نہیں ہو گا۔

نیز ملا علی قاری شرح فقہ اکبر میں لکھتے ہیں: «ومن قال لمخلوق: يا قدوس، أو القيوم، أو الرحمن، أو قال اسمًا من أسماء الخالق كفر، وهو يفيد أن من قال لمخلوق: يا عزيز ونحوه يكفر أيضًا، إلا أن أراد بهما المعنى اللغوي لا الخصوص الاسمي، والأحوط أن يقول: يا عبد العزيز، يا عبد الرحمن». (شرح الملا علي القاري على الفقه الأكبر، ص١٩٣)

یعنی اگر کسی نے کسی مخلوق کو قدوس یا قیوم کہا تو کفر ہے، ہاں اگر لغوی معنی لیں تو کفر نہیں؛ کیوں کہ اس کے معنی بہت نگرانی کرنے والا ہے۔

١١- خَالِقٌ بِلَا حَاجَةٍ، رَازِقٌ بِلَا مَؤُوْنَةٍ[(١)].

ترجمہ: وہ بلا کسی حاجت کے تمام مخلوق کو پیدا کرنے والا، اور بغیر کسی مشقت کے ان کو روزی پہنچانے والا ہے۔

اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے، لیکن اسے کسی بھی چیز کی حاجت نہیں:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (الرعد:١٦) اللہ ہے ہر چیز کا پیدا کرنے والا۔

انسان جب کسی چیز کو بناتا ہے تو اسے اس کی ضرورت ہوتی ہے یا پھر اس سے اس کی اغراض وابستہ ہوتی ہیں؛ لیکن اللہ تعالیٰ کی بے نیاز ذات کو نہ تو اس کائنات کی ضرورت ہے اور نہ ہی اس کی تخلیق سے کوئی غرض وابستہ ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ اِلَى اللّٰهِ ۚ وَاللّٰهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيْدُ ۝﴾.(فاطر)

اے لوگو! تم سب اللہ کے محتاج ہو، اور اللہ بے نیاز ہے، ہر تعریف کا بذاتِ خود مستحق ہے۔

اور یہ بات عقلاً بھی محال ہے کہ غنی مطلق محتاج مطلق کا محتاج ہو۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ وَاَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ﴾. (محمد: ٣٨) اللہ بے نیاز ہے، اور تم محتاج ہو۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَاِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهٖ ۭ اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ ۝﴾.(العنکبوت)

اور جو شخص بھی محنت کرتا ہے وہ اپنے ہی فائدے کے لیے محنت کرتا ہے۔ یقیناً اللہ تمام دنیا والوں سے بے نیاز ہے۔

اور آیت کریمہ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ۝﴾.(الذاریات) (اور میں نے جنات اور انسانوں کو صرف اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے) میں انسان وجنات کا مقصد تخلیق عبادت بتائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عبادت اور اعمال صالحہ کے ذریعے رضائے الٰہی اور انعامات واکرام کے مستحق بن سکیں، اللہ تعالیٰ کو ان کی عبادت کی ضرورت نہیں؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ اَسَآءَ فَعَلَيْهَا﴾. (فصلت:٤٦) جو کوئی نیک عمل کرتا ہے وہ اپنے ہی فائدے کے لیے کرتا ہے، اور جو کوئی برائی کرتا ہے، وہ اپنے ہی نقصان کے لیے کرتا ہے۔

وفي الحديث القدسي: «يا عبادي لو أنَّ أوَّلكم وآخِرَكم وإنسكم وجِنَّكم كانوا على

---

(١) كذا في أكثر النسخ، وفي بعضها «مُؤْنة»، وفي بعضها «مُوْنة» وكلها صحيح. ومعناه: التعب والمشقة. وفيها لغات إحداها على فعولة بفتح الفاء، وبهمزة مضمومة، والجمع مَئُونات على لفظها. ومَأَنْتُ القومَ أَمْأَنُهم مهموز بفتحتين، واللغة الثاية مُؤْنَة بهمزة ساكنة. قال الشاعر: أميرنا مُؤْنَتُه خفيفة * والجمع مُؤَنٌ، مثل غُرْفَة وغُرَف. والثالثة مُوْنَة بالواو، والجمع مُوَن مثل سورة وسور. (المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ٥٨٦/٢، م و ن)

أتقى قلب رجل واحدٍ منكم ما زاد ذلك في مُلكي شيئًا، يا عبادي لو أنَّ أوَّلكم وآخِرَكم وإنسَكم وجنَّكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من مُلكي شيئًا، يا عبادي لو أنَّ أوَّلكم وآخِرَكم وإنسكم وجنَّكم قاموا في صعيد واحدٍ فسألوني فأعطيتُ كلَّ إنسانٍ مسألتَه ما نقَص ذلك مِمَّا عندي إلا كما يَنقُص المَخيطُ إذا أُدخِل البحرَ». (صحيح مسلم، رقم:٤٦٧٤)

حدیث قدسی میں ہے: اے میرے بندو! اگر تمہارے پہلے اور پچھلے لوگ انس وجن اعلیٰ درجہ کے صاف دل اور متقی بن جائیں تو میری ملکیت میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا، اور اگر تم سب اولین وآخرین انس وجن کے دل بہت گندے اور معصیت میں مبتلا ہوں تو میری ملکیت میں نقصان نہیں آئے گا، اور اگر تم سب ایک میدان میں کھڑے ہو کر مجھ سے سوال کرو اور میں ہر ایک کی حاجت کو پورا کروں تو میری ملکیت میں ایسی کمی آئے گی جیسے سوئی کو سمندر میں ڈبو دوگے اور نکالوگے، یعنی کچھ کمی نہیں آئے گی۔

اللہ تعالیٰ بلا مشقت ہر ایک کو روزی پہنچانے والا ہے:

جس طرح اللہ کی ذات بے نیاز ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنے کمال قدرت سے ہر مخلوق کو روزی پہنچاتا ہے اور اُس کے لیے تمام مخلوقات کو روزی پہنچانا ذرہ برابر مشکل نہیں؛ بلکہ اس کی شان تو یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ فرماتا ہے کہ وہ ہو جائے تو فوراً ہو جاتی ہے؛ ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾. (یس) اس کا معاملہ تو یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرلے تو صرف اتنا کہتا ہے کہ "ہو جا" بس وہ ہو جاتی ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾﴾. (آل عمران) جب وہ کوئی کام کرنے کا فیصلہ کرلیتا ہے تو صرف اتنا کہتا ہے کہ "ہو جا" بس وہ ہو جاتی ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾. (النحل) اور جب ہم کسی چیز کو پیدا کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو ہماری طرف سے صرف اتنی بات ہوتی ہے کہ ہم اسے کہتے ہیں: "ہو جا" بس وہ ہو جاتی ہے۔

کسی چیز کو وجود بخشنے کے لیے اللہ تعالیٰ کو لفظ "کن" کہنے کی ضرورت نہیں، کسی چیز کا ارادہ فرماتے ہی اس کے موجود ہو جانے کو بتانے کے لیے عرب کے معروف طریقے کے مطابق یہ تعبیر اختیار فرمائی گئی۔

وقال تعالیٰ: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾. (الذاریات) میں ان سے کسی قسم کا رزق نہیں چاہتا، اور نہ یہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھے کھلائیں۔ اللہ تو خود ہی رزّاق ہے، مستحکم قوت والا۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ؕ كُلٌّ فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ ۝﴾. (هود) اور زمین پر چلنے والا کوئی جاندار ایسا نہیں ہے جس کا رزق اللہ نے اپنے ذمے نہ لے رکھا ہو۔ وہ اُس کے مستقل ٹھکانے کو بھی جانتا ہے اور عارضی ٹھکانے کو بھی۔ ہر بات ایک واضح کتاب میں درج ہے۔

اللہ تعالیٰ کے رزّاق ہونے پر اشکال اور اس کے جوابات:

اس آیت کریمہ پر اشکال ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے سب مخلوقات کے ساتھ رزق دینے کا وعدہ فرمایا ہے تو پھر بہت ساری مخلوقات اور لوگ قحط سالی میں کیوں مرتے ہیں؟

جواب: ۱- اللہ تعالیٰ سب کے لیے رزق پیدا کرتے ہیں، اگر ایک جگہ خشک سالی ہے تو دوسرے ممالک میں خوش حالی ہوتی ہے۔ اس رزق کو پہنچانا انسانوں کی ذمہ داری اور کام ہے، ان کے نہ پہنچانے سے قحط سالی پیدا ہوتی ہے؛ ورنہ اللہ تعالیٰ نے سب کے لیے رزق پیدا کیا ہے۔

۲- علی بمعنی من ہے۔ جو رزق ہم کو ملتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، غیر اللہ کی طرف سے نہیں۔

۳- رزق دینا ترکِ معصیت کے ساتھ مقید ہے کہ معصیت کی وجہ سے کبھی کبھی رزق روک دیا جاتا ہے؛ ﴿فَاَذَاقَهَا اللّٰهُ لِبَاسَ الْجُوْعِ وَالْخَوْفِ﴾. (النحل:۱۱۲)

۴- یہ قضیہ مطلقہ عامہ ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لیے في بعض الاوقات یا في وقت من الأوقات ہوتا ہے، جب تک حیات مقدر ہے تو رزق اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملتا ہے، جب بھوک کی وجہ سے موت مقدر ہو تو بھوک سبب موت بن جاتی ہے، جیسے کسی حادثہ کی وجہ سے موت مقدر ہو تو حفاظت اٹھ جاتی ہے۔ هذا مستفاد من التفاسير المختلفة.

۱۲- مُمِيْتٌ بِلَا مَخَافَةٍ، بَاعِثٌ بِلَا مَشَقَّةٍ .

ترجمہ: وہ سب کو موت دینے والا ہے بغیر کسی خوف کے ، اور پھر دوبارہ اٹھانے والا ہے بغیر کسی دشواری کے۔

اللہ تعالیٰ بلا خوف وخطر ہر ایک کو موت دینے والا اور بلا کسی دشواری کے دوبارہ زندہ کرنے والا ہے:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْۢبِهِمْ فَسَوّٰىهَا ۝ وَلَا يَخَافُ عُقْبٰهَا ۝﴾. (الشمس) پھر ان کو ان کے رب نے ان کے گناہوں کے بدلے نیست و نابود کر دیا، پھر ان کو برابر کر دیا۔ اور وہ نہیں ڈرتا پیچھا کرنے سے۔

و قال تعالیٰ: ﴿زَعَمَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَنْ لَّنْ يُّبْعَثُوْا ۭ قُلْ بَلٰى وَرَبِّيْ لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۭ وَذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ ۝﴾. (التغابن) جن لوگوں نے کفر اپنا لیا ہے، وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اُنہیں کبھی دوبارہ زندہ نہیں کیا جائے گا۔ کہہ دیجئے: ”کیوں نہیں؟ میرے پروردگار کی قسم! تمھیں ضرور دوبارہ زندہ کیا جائے گا، پھر تمہیں بتایا جائے گا کہ تم نے کیا کچھ کیا تھا، اور یہ اللہ کے لیے معمولی سی بات ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ اِلَّا كَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ﴾. (لقمان: ۲۸) تم سب کا پیدا کرنا اور زندہ کرنا بس ایسا ہی ہے جیسا ایک شخص کا۔

و قال تعالیٰ: ﴿اِنَّمَآ اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَيْـــًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ۝﴾. (یس: ۸۲) اس کی تو یہ شان ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اتنا ہی فرما دیتا ہے کہ ہو جا سو وہ ہو جاتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کی علیم وقدیر ذات نے مخلوق کی عمریں مقدر فرمائی ہے، جس وقت جس کی عمر پوری ہو جاتی ہے وہ فیصلہ خداوندی کے مطابق موت کی آغوش میں چلا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ جس وقت جسے چاہتا ہے موت کی نیند سلا دیتا ہے اس کو کسی کا خوف نہیں؛ کیونکہ خوف عجز کی علامت ہے اور اللہ تعالیٰ کی قادر مطلق ذات عجز سے بالاتر ہے۔ زندگی وموت اور پھر بعث بعد الموت سبھی اللہ کے قبضہ قدرت میں ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَلَا يَمْلِكُوْنَ مَوْتًا وَّلَا حَيٰوةً وَّلَا نُشُوْرًا ۝﴾. (الفرقان) نہ کسی کا مرنا جینا ان کے اختیار میں ہے اور نہ کسی کو دوبارہ زندہ کرنا۔

و قال تعالیٰ: ﴿الَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ﴾. (الملك: ۲) (اللہ وہی ہے) جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا۔

وقال تعالیٰ: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُوْنَ ۝٢٣﴾. (الأنبياء) وہ جو کچھ کرتا ہے، اُس کا وہ کسی کو جواب دہ نہیں ہے، اور اِن سب کو جواب دہی کرنی ہوگی۔

جو ذات ہر چیز کی تخلیق پر بلا مشقت قادر ہے اور بلا کسی نمونے کے آسمان وزمین اور تمام مخلوقات کو پیدا کرنے والی ہے اس کے لیے دوبارہ پیدا کرنا بدرجہ اولی مشکل نہیں ہو سکتا۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَهُوَ الَّذِيْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ وَهُوَ اَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾. (الروم:٢٧) اور اللہ وہی ہے جو مخلوق کی ابتداء کرتا ہے، پھر اُسے دوبارہ پیدا کرے گا، اور یہ کام اُس کے لیے بہت آسان ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿اَوَ لَمْ يَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقٰدِرٍ عَلٰٓى اَنْ يُّحْيِۦَ الْمَوْتٰى ۭ بَلٰٓى اِنَّهٗ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۝٣٣﴾. (الأحقاف) کیا ان کو یہ سُجھائی نہیں دیتا کہ وہ اللہ جس نے سارے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، اور ان کو پیدا کرنے سے اُس کو ذرا بھی تھکن نہیں ہوئی، وہ یقیناً اس بات پر پوری طرح قادر ہے کہ مُردوں کو زندہ کر دے؟ اور کیوں نہ ہو؟ وہ بیشک ہر چیز کی پوری قدرت رکھنے والا ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ ۭ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ ۝٧٩﴾. (یس) کہتا ہے کہ "ان ہڈیوں کو کون زندگی دے گا جبکہ وہ گل چکی ہوں گی؟" کہہ دیجئے کہ: "ان کو وہی زندگی دے گا جس نے انہیں پہلی بار پیدا کیا تھا اور وہ پیدا کرنے کا ہر کام جانتا ہے"۔

وقال تعالیٰ: ﴿اَوَ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللّٰهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ ۭ اِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ ۝١٩﴾. (العنکبوت) بھلا کیا ان لوگوں نے یہ نہیں دیکھا کہ اللہ کس طرح مخلوق کو شروع میں پیدا کرتا ہے؟ پھر وہی اُسے دوبارہ پیدا کرے گا، یہ کام تو اللہ کے لیے بہت آسان ہے۔

اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کے بکھرے ہوئے ریزوں کو جمع کرنا مشکل نہیں؛ کیونکہ اللہ کا علم کائنات کے ذرّے ذرّے کو محیط ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا تَاْتِيْنَا السَّاعَةُ ۭ قُلْ بَلٰى وَرَبِّيْ لَتَاْتِيَنَّكُمْ ۙ عٰلِمِ الْغَيْبِ ۚ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَلَا فِي الْاَرْضِ وَلَآ اَصْغَرُ مِنْ ذٰلِكَ وَلَآ اَكْبَرُ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ ۝٣ۙ﴾. (سبأ) اور جن لوگوں نے کفر اپنا لیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ "ہم پر قیامت نہیں آئے گی" کہہ دیجئے:" کیوں نہیں آئے گی؟ میرے عالم الغیب پروردگار کی قسم! وہ تم پر ضرور آکر رہے گی۔ کوئی ذرہ برابر چیز اُس کی نظر سے دُور نہیں ہوتی، نہ آسمانوں میں، نہ زمین میں، اور نہ اس سے چھوٹی کوئی چیز ایسی ہے نہ بڑی جو ایک کھلی کتاب (یعنی لوحِ محفوظ) میں درج نہ ہو۔

صحیح بخاری میں روایت ہے کہ ایک بہت گنہگار آدمی نے وفات سے پہلے اپنے بیٹوں کو وصیت کی کہ میں نے اپنی زندگی میں کوئی اچھا کام نہیں کیا، جب میں مر جاؤں تو تم مجھے جلا دینا اور میرے جسم کے کوئلے کو پیس

لینا اور جب تیز ہوا چل رہی ہو تو میری راکھ کو سمندر میں ڈال دینا؛ تاکہ میں بعث بعد الموت سے بچ جاؤں؛ چنانچہ اس کے بیٹوں نے ایسا ہی کیا۔ اللہ تعالی نے اس کی راکھ کو جمع ہونے کا حکم دیا، اور اس کو زندہ کر کے اس سے پوچھا: تم نے ایسا کیوں کیا؟ اس نے کہا: آپ کے خوف سے۔ بس اللہ تعالی نے اس کی مغفرت کر دی۔

اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب اس کو اللہ تعالی کی قدرت پر یقین نہیں تھا اور اللہ تعالی کی قدرت کو ناقص سمجھ رہا تھا تو پھر مغفرت کیسے ہوئی؟ وہ تو مسلمان نہیں رہا۔

محدثین نے اس کے متعدد جوابات دیے ہیں:

۱- بکھری ہوئی راکھ کے جمع کرنے اور زندہ کرنے کو وہ اپنی جہالت سے محال بالذات سمجھ رہا تھا اور ناممکن کے ساتھ اللہ تعالی کی قدرت کا تعلق نہیں ہوتا، جیسے شریک الباری کے پیدا کرنے، یا اپنی مخلوق کو اپنی ملکیت سے نکالنے سے اللہ تعالی کی قدرت متعلق نہیں ہے۔

۲- خوف اور دہشت کے عالم میں بے قابو ہو کر یہ نامناسب الفاظ زبان سے نکلے جن کو معاف کیا گیا، جیسے توبہ والی حدیث میں جس آدمی کی سواری بھاگ گئی تھی اور اس پر سامان خورد ونوش تھا اور یہ آدمی موت کے دہانے پر پہنچ چکا تھا کہ اچانک اس نے اپنی سواری بمعہ سامان کے دیکھی اور شدتِ فرح سے بے قابو ہو کر کہنے لگا: اے اللہ! تو میرا بندہ اور میں آپ کا مالک وپروردگار۔ تو بے قابو ہونے کی وجہ سے یہ کلمات معاف کیے گئے۔ (صحيح مسلم، رقم:٢٧٤٧)

۳- تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ شخص اللہ تعالی کی قدرت کاملہ کا قائل تھا لیکن اس عمل کو نجات کا وسیلہ سمجھ رہا تھا کہ جب جسد سالم ہو تو اللہ تعالی تنگی میں ڈالتے ہیں اور اگر بکھرا ہوا ہو تو پھر تنگی میں نہیں ڈالتے اور جس روایت میں «لئن قدر الله عليَّ» کے الفاظ آئے ہیں وہ تنگی میں ڈالنے کے معنی میں ہیں، جیسے ﴿ اَللّٰهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَّشَآءُ وَ يَقْدِرُ ﴾. اس کے علاوہ دیگر جوابات بھی ہیں۔

صحیح بخاری کی حدیث کے الفاظ درج ذیل ہیں: قال عقبة لحذيفة: ألا تحدثنا ما سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: سمعته يقول: «إن رجلا حضره الموت، لما أيس من الحياة أوصى أهله: إذا مُتُّ فاجمعوا لي حطبا كثيرا، ثم أَوْرُوا نارًا، حتى إذا أكلتْ لحمي، وخلصت إلى عظمي، فخذوها فاطحنوها فذروني في اليم في يوم حار، أو راح، فجمعه الله فقال: لم فعلت؟ قال: خشيتك، فغفر له». (صحيح البخاري، رقم:٣٤٧٩)

وفي رواية أخرى: «فوالله لئن قدر عليَّ ربي ليعذبني عذابًا ما عذبه أحدا». (رقم:٣٤٨١)

اس واقعے سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالی مردوں کے بکھرے ہوئے ذرات کے جمع کرنے پر قادر ہیں، ان کو جمع کریں گے اور مبعوث فرمائیں گے۔

موت کے بارے میں متعدد اقوال:

موت کے بارے میں تین اقوال ذکر کئے جاتے ہیں:

۱- زوال الحياة عما اتصف بها.

۲- مفارقة الروح البدن.

۳- عدم الحياة عما من شأنه الحياة.

موت وجودی ہے یا عدمی؟

اس میں بھی اختلاف ہے کہ موت وجودی ہے یا عدمی؟ اکثر کا قول ہے کہ موت وجودی ہے اور یہی صحیح ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿الَّذِىْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا﴾. (الملک:۲). اور خلق کا تعلق وجود سے ہوتا ہے، عدم سے نہیں۔

حاصل یہ کہ موت «انتقال الروح من عالَم إلى عالَم آخر» کو کہتے ہیں اور انتقال والا عمل وجودی ہے، عدمی نہیں۔

امام باجوری تحفۃ المرید میں لکھتے ہیں: «اختلف في الموت هل هو وجودي أم عدمي؟ فذهب الأشعري رحمه الله تعالى إلى الأول... ، وذهب الإسفراييني والزمخشري إلى الثاني». (تحفة المريد، ص٢٦١. نثر اللآلي، ص٦٢. والنبراس، ص١٩٥)

جو حضرات موت کو عدمی قرار دیتے ہیں وہ خلَق میں درج ذیل تاویلات کرتے ہیں:

(۱) خَلَقَ، أي: قدَّر الموت والحياة. اور تقدیر کا تعلق عدم اور وجود دونوں کے ساتھ ہے، مثلاً کسی کے لیے اولاد کو مقدر فرمایا، تو یہ وجودی ہے، اور جس کے لیے لاولد ہونا مقدر کیا تو یہ بھی اللہ کے اختیار سے ہوا اور یہ عدمی ہے۔

(۲) خلَق، أي: أسباب الموت والحياة. (شرح المقاصد ٢٩٧/٢. وشرح العقائد، ص١٥٢. والنبراس، ص٢١١)

عدم کی دو قسمیں ہیں: (۱) عدم محض۔ (۲) عدم ملکہ۔

عدم ملکہ اس معدوم کو کہتے ہیں جو قابل وجود ہو، جیسے اعمی معدوم البصر ہے؛ لیکن من شانہ البصر ہے؛ اس لئے دیوار کو معدوم البصر نہیں کہتے ہیں۔

حیات: ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے موصوف بالحیاۃ کے اندر علم اور قدرت ہوتی ہے۔ شریف جرجانی فرماتے ہیں: «الحياة: هي صفة توجب للموصوف بها أن يعلم ويقدر». (التعريفات، ص ٤٢)

حشر روح مع الجسد ہو گا:

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ بعث بعد الموت حق ہے اور حشر روح مع الجسد کا ہو گا۔ فلاسفہ بعث بعد الموت کو نہیں مانتے۔

فلاسفہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) طبیعیین. (۲) الٰہیین.

(۱) طبیعیین: امورِ طبعیہ کو مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حشر نہ روح کے لیے ہے، نہ جسد کے لیے۔ کہتے ہیں کہ موت کا مطلب وہ حرارت ہے جو ختم ہو گئی اور اب واپس نہیں آئے گی، یا نفس کے معنی خون کے ہیں جو ختم ہو گیا اور اب واپس نہ ہو گا۔ یا اندر ہوا تھی جو چلی گئی اور اب واپس نہ ہو گی۔

(۲) الٰہیین: کہتے ہیں: «النفس جوهر مجرد يتعلق بالبدن، وتقوم بالتدبير والتصرف». نفس معدوم نہیں ہوتا، آدمی مر جائے تب بھی نفس رہتا ہے، اگر یہ نفس دنیا میں درجۂ کمال کو پہنچا تو بعد موت کے اس کو سرور ملے گا اور یہی جنت ہے۔ اور اگر دنیا میں کمالات حاصل نہ کئے تو مغموم اور محزون ہو گا اور یہی اس کے لیے جہنم ہے۔ نصاریٰ کا تقریباً یہی عقیدہ ہے۔(النبراس، ص ۲۱۱)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ حشر روح اور بدن دونوں کا ہو گا۔[(۱)]

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ جب لوگ نفخۂ اولیٰ سے ہلاک ہو جائیں گے، تو چالیس سال تک اسی حال میں رہیں گے۔ اس کے بعد جب اجسام کا حشر ہو گا تو ارواح سمیت ہو گا۔[(۲)]

---

(۱) قال في شرح المواقف: اعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة:

الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافيين للنفس الناطقة.

والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين.

والثالث: ثبوتهما معًا، وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر مِن قدماء المعتزلة والجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية، فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنًا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا.

والرابع: عدم ثبوت شيء منهما، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين.

والخامس: التوقف في هذه الأقسام، وهو المنقول عن جالينوس؛ فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باق بعد فساد البنية، فيمكن المعاد حينئذ. هذا كلامه.

ولا يخفى أن الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف، فالأولى: الرابع عدم كل منهما. وإن ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني، وأما الجسماني فهو ينكره، كيف وهو لا يجوز إعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم، وإنما التردد عنده في انعدام النفس.(شرح العلامة عصام على شرح العقائد، ص١١٤)

(۲) ملا علی قاری مرقاۃ میں لکھتے ہیں: «عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما بين النفختين (أي نفخة الصعق وهي الإماتة، ونفخة النشور وهي الإحياء) أربعون». أبهم في الحديث وبين في غيره أنه أربعون عامًا. ولعل اختيار الإبهام لما فيه من الإيهام...» . (مرقاة المفاتيح، باب نفخ الصور)

موت کے طاری ہونے پر سبھی نے اتفاق کیا ہے، یہ ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس کے لیے دلیل کی ضرورت ہی نہیں۔ متنبی کہتا ہے:

تَخَالَفَ الناسُ حتَّى لا اتفاق لهم ۞ إلا علَى شَجَبٍ وَالْخُلْفُ في الشَّجَبِ

(الوساطة بين المتنبي وخصومه، للجرجاني، ص٥٢)

یعنی لوگوں نے ہر چیز میں اختلاف کیا سوائے موت کے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے، پھر موت کے بعد حشر کے بارے میں اختلاف ہے، مشرکین حشر کا انکار کرتے ہیں؛ ﴿وَ قَالُوْٓا ءَاِذَا كُنَّا عِظَامًا وَّ رُفَاتًا ءَاِنَّا لَمَبْعُوْثُوْنَ خَلْقًا جَدِيْدًا﴾. (الإسراء) انھوں نے کہا: جب ہم ہڈیاں اور ریزہ ریزہ ہو جائیں گے تو کیا ہم نئی پیدائش کے ساتھ اٹھائے جائیں گے۔

اللہ تعالی فرماتے ہیں:

(١) ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ﴾. (آل عمران:١٨٥) ہر جاندار کو موت کا مزہ چکھنا ہے۔

(٢) ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾. (القصص:٨٨) اللہ کی ذات کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔

(٣) ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾. (الرحمن) روئے زمین پر جو بھی ہے فنا ہونے والا ہے۔

(٤) ﴿كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَ كُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ﴾. (البقرة) تم اللہ کے ساتھ کفر کا طرزِ عمل کیسے اختیار کر لیتے ہو، حالانکہ تم بے جان تھے، اُسی نے تمھیں زندگی بخشی، پھر وہی تمھیں موت دے گا، پھر وہی تم کو دوبارہ زندہ کرے گا اور پھر تم اسی کے پاس لوٹ کر جاؤ گے۔

(٥) ﴿وَ نُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَاِذَا هُمْ مِّنَ الْاَجْدَاثِ اِلٰى رَبِّهِمْ يَنْسِلُوْنَ﴾. (یٰس) اور صور پھونکا جائے گا تو یکایک یہ اپنی قبروں سے نکل کر اپنے پروردگار کی طرف تیزی سے روانہ ہو جائیں گے۔

(٦) ﴿اِنْ كَانَتْ اِلَّا صَيْحَةً وَّاحِدَةً فَاِذَا هُمْ جَمِيْعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُوْنَ﴾. (یٰس) اور کچھ نہیں، بس ایک زور کی آواز ہوگی، جس کے بعد یہ سب لوگ ہمارے سامنے حاضر کر دیئے جائیں گے۔

وقال في ضوء المعالي، (ص٩٠): «بين النفخة الأولى والثانية أربعون يومًا».

وقال الحافظ ابن حجر: «وقد جاء أن بين النفختين أربعين عاما. قلت: وقع كذلك في طريق ضعيف عن أبي هريرة في تفسير ابن مردويه. وأخرج بن المبارك في الرقائق من مرسل الحسن: بين النفختين أربعون سنة، الأولى يميت الله بها كل حي، والأخرى يحيي الله بها كل ميت. ونحوه عند ابن مردويه من حديث بن عباس وهو ضعيف أيضا. وعنده أيضا ما يدل على أن أبا هريرة لم يكن عنده علم بالتعيين، فأخرج عنه بسند جيد أنه لما قالوا: أربعون ماذا؟ قال: هكذا سمعت. وأخرج الطبري بسند صحيح عن قتادة فذكر حديث أبي هريرة منقطعًا، ثم قال: قال أصحابه ما سألناه عن ذلك ولا زادنا عليه، غير أنهم كانوا يرون من رأيهم أنها أربعون سنة. وفي هذا تعقب على قول الحليمي اتفقت الروايات على أن بين النفختين أربعين سنة». (فتح الباري ١١/٣٧٠)

شاعر کہتا ہے:

لو كانت الدنيا تدوم بأهلها ۞ لكان رسول الله فيها مخلّدا

(السحر الحلال في الحكم والأمثال، لأحمد بن إبراهيم الهاشمي، ص٤٨)

جندب بن سفیان بجلی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے: «ما أسرّ عبد سرسرة إلا ألبسه الله رِداءَها، إن خيرًا فخيرٌ، وإن شرًّا فشرٌّ». (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٧٩٠٦)

جب بھی کوئی بندہ چھری کو تیز کرنے کی طرح ہلکے سے ہلکا کام چھپا کر کرتا ہے تو اللہ تعالی اس پر اس کام کے مناسب چادر ڈالے گا، یعنی بدلہ دے گا، اگر اچھا کام کیا تو خیر پائے گا اور اگر بُرا کام کیا تو بُرا بدلہ پائے گا۔

قیامت کے عقلی دلائل:

(۱) قیامت ناممکن نہیں؛ بلکہ عقلی طور پر ممکن ہے اور اگر کوئی مخبر صادق کسی ممکن کی خبر دے تو اس کو تسلیم کرنا واجب ہے۔

(۲) اگر بچہ دو کیلو کا وزن اٹھا سکتا ہے تو اس کا والد بیس کیلو اٹھائے گا؛ اس لیے کہ بچے کے لیے جو کام مشکل؛ بلکہ بعض اوقات ناممکن ہوتا ہے وہ دوسروں کے لیے نہ صرف ممکن؛ بلکہ انتہائی سہل اور آسان ہوتا ہے۔ اسی طرح مخلوق کے لیے جو کام مشکل یا ناممکن ہو جیسے کسی بے جان کو زندہ کرنا یا اس میں روح ڈالنا؛ لیکن اللہ تعالیٰ کے لیے مشکل نہیں ہے۔

(۳) ایک مرتبہ کسی کام کو کرنے کے بعد دوبارہ اسے کرنا مخلوق کے لیے نسبتاً زیادہ آسان ہوتا ہے۔ اللہ تعالی کے لیے تو اعادہ اور خلق اول دونوں برابر ہے۔ ارشاد باری تعالی ملاحظہ فرمائیں: ﴿وَهُوَ الَّذِيْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ وَهُوَ اَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾. (الروم:٢٧) اللہ وہی ہے جو مخلوق کی ابتدا کرتا ہے، پھر اُسے دوبارہ پیدا کرے گا، اور یہ کام اُس کے لیے بہت آسان ہے۔

(۴) جس خالق نے زمین وآسمان کو پیدا کیا اس کے لیے انسان کا بنانا کیا مشکل ہے؟ جو درزی شیروانی بنا سکتا ہو ظاہر بات ہے کہ اس کے لیے قمیص بنانا بہت آسان ہوگا۔

(۵) دنیا کی ہر چیز اپنے کام پر لگی ہوئی ہے اور اپنی ذمہ داری ادا کر رہی ہے، صرف یہ انسان ہے کہ اپنی ذمہ داری پوری طرح ادا نہیں کرتا، انصاف کرنا اس کے ذمے ہے؛ مگر انصاف نہیں کرتا، عبادت اس کے ذمہ ہے؛ مگر نہیں کرتا، اور جو ذمہ داری ادا نہ کرے اس کو سزا ملنی چاہیے، اور دنیا سزا کی جگہ نہیں ہے، تو کوئی اور ایسی جگہ ہونی چاہیے جہاں سزا ملے، اچھے کو اچھائی کا بدلہ اور برے کو برائی کا بدلہ ملے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ۝٥٦﴾. (الذاريات) ہم نے جنات اور انسانوں کو صرف عبادت کے لیے پیدا کیا ہے۔ ﴿اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا وَّ اَنَّكُمْ اِلَيْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ ۝١١٥﴾. (المؤمنون) بھلا کیا تم یہ

سمجھے بیٹھے تھے کہ ہم نے تمہیں یونہی بے مقصد پیدا کر دیا، اور تمہیں واپس ہمارے پاس نہیں لایا جائے گا؟

(٦) جو چیزیں دنیا میں انسان کی خدمت کے لیے پیدا کی گئی ہیں ان کا درجہ انسان سے کم ہے؛ مگر ان کی بقا کی مدت طویل ہے، مثلاً پہاڑ میں عقل نہیں؛ مگر صدیوں تک قائم رہتا ہے، جبکہ انسان کتنا قیمتی ہے؛ مگر قصیر العمر ہے۔ معلوم ہوا کہ اس قیمتی انسان کے لیے ایک جگہ ایسی ہے جس میں اس کو دوام نصیب ہو گا اور وہ آخرت ہے۔

(٧) ہر مرکب کے مفردات ہوتے ہیں اور وہ الگ الگ موجود ہوتے ہیں، مثلاً روح افزا کا شربت جو مرکب ہے، شکر اور پھل وغیرہ اس کے اجزا اور مفردات ہیں۔ اسی طرح دنیا میں خوشی اور غم ملے ہوئے ہیں، دنیاوی زندگی میں مسرت اور حزن دونوں قدم بقدم ساتھ چلتے ہیں، کوئی ایسی جگہ ہونی چاہیے جہاں خوشی الگ اور غم الگ ہو، اور یہ عالم آخرت میں ہو گا کہ خوشی کی جگہ جنت اور غم کی جگہ جہنم ہو گی۔

(٨) ہر آدمی ایسی زندگی کی خواہش رکھتا ہے جس میں موت سے واسطہ نہ پڑے اور جو چیز فطرت انسانی کے خلاف ہو اس کی شدید تمنا دل میں پیدا نہیں ہو سکتی، جیسے کوئی تمنا نہیں کرتا کہ میں بغیر سانس لئے زندہ رہوں، زندگی گزاروں اور چلوں پھروں، چونکہ یہ ناممکن ہے اس لیے کبھی یہ خیال بھی نہیں آتا۔ اور ہمیشہ زندہ رہنے کی خواہش تو ہزاروں برس سے انسانی خواہشات کی فہرست میں شامل رہی ہے؛ بلکہ بعض ترقی یافتہ ممالک میں اس پر تحقیق ہو رہی ہے اور ایسے سرمایہ دار گزرے ہیں جنھوں نے اپنی لاش دوائیوں کے ذریعہ محفوظ کروائی ہیں کہ اگر کہیں مردے کو زندہ کرنے کی کوشش کامیاب ہو، تو ان کو بھی زندہ کر دیا جائے اور اس کے لیے کروڑوں ڈالر کا سرمایہ وقف کر کے مرے ہیں۔ غرض جاوِدانی زندگی چونکہ ناممکنات میں سے نہیں؛ اس لیے اس کے لیے اللہ تعالی نے ایک اور عالم رکھا جس میں انسان کی ہمیشہ زندہ رہنے کی خواہش بھی پوری ہو گی۔

(٩) انسان میں تمام اشیا کے نمونے موجود ہیں، اس کا سر آسمان کی طرح، اس کے خیالات ستاروں کی طرح، اس کی آنکھیں چاند سورج کی طرح، اس کے منہ میں میٹھا پانی ہے، اس کے پتے میں کڑوا پانی ہے، اس کے آنسو نمکین ہیں، بدن کی رگڑ میں گرمی کا نمونہ، اس کا پسینہ بارش کے قطروں کی مانند، اس کے سر کے بال جنگل کی طرح، اس میں جوئیں حیوانات کی طرح، اس کا زکام طوفان کی طرح۔ اسی طرح مٹی، آگ، پانی اور ہوا سب انسان میں موجود ہیں، تو جب انسان مر سکتے ہیں اور مرتے رہتے ہیں، تو پوری کائنات بھی مر سکتی ہے اور یہی قیامت ہے۔

(١٠) لوگوں کی اصلاح کے لیے ذرائع تعلیم، قانون، دنیاوی سزا اور عقیدہ مجازات ہیں، پہلے تینوں طریقے ناکام ہیں، تعلیم یافتہ لوگ خیانت کرتے ہیں، قانون بنتے کم ہیں توڑے زیادہ جاتے ہیں، دنیاوی سزاؤں

سے بچنا بہت آسان ہو چکا ہے، ہاں عقیدہ مجازات لوگوں کو راہِ راست پر لانے کا بہترین ذریعہ ہے۔

مولانا شمس الحق افغانیؒ نے یہ اور اس جیسے دوسرے اور دلائل علوم القرآن (ص ۲۱۳-۲۲۵) میں تحریر فرمائے ہیں۔

ہندوؤں کا عقیدہ ہے کہ اچھے آدمی کی روح اچھے جانور میں آجاتی ہے اور خراب آدمی کی روح ذلیل جانور میں آجاتی ہے، اور یہ دنیا اس طرح ابد تک چلتی رہے گی۔

حشر کی تعریف یہ ہے: انسانی روح کا اپنے قدیم جسم کی طرف عود کرنا۔(۱)

تناسخ کی تعریف: نفس ناطقہ کا ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف منتقل ہونا۔(۲)

عقیدۂ تناسخ اور حشر میں چند فروق:

(۱) تناسخ میں انتقال کا عمل اس دنیا میں ہوتا ہے اور حشر میں انتقال کا عمل آخرت میں ہوگا۔

(۲) تناسخ کے عقیدے میں مرنے کے بعد جی اٹھنے کا اور قیامت کا انکار پایا جاتا ہے۔ حشر کے اعتقاد میں بعث بعد الموت اور قیامت کا اقرار ہے۔(شرح المقاصد ٥/٩٠. تكملة فتح الملهم ٣/٤١٧)

اشکال: شہدا کی ارواح پرندوں کے قالب میں ڈھل جاتی ہیں، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: «أرواحهم في جَوف طيرٍ خُضْر لها قناديلُ معلَّقة بالعرش تَسرَح مِن الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل». (صحيح مسلم، رقم:١٨٨٧) تو کیا یہ تناسخ نہیں؛ کیونکہ یہاں بھی «انتقال الروح من جسد إلى جسد آخر» پایا گیا؟

جواب: یہ تناسخ نہیں؛ کیونکہ:

(۱) تناسخ دنیا میں ہوتا ہے اور یہ آخرت میں ہے۔

---

(۱) محمد اعلی تھانوی فرماتے ہیں: « الحشر في العرف هو والبعث والمعاد ألفاظ مترادفة، كما في بعض حواشي شرح العقائد. ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني. فالجسماني هو أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور، والروحاني هو إعادة الأرواح إلى أبدانها». (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٦٨٥)

وقال التفتازاني: «المعاد مصدر أو مكان، وحقيقة العود توجه الشيء إلى ما كان عليه، والمراد ههنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة». (شرح المقاصد ٥/٨٢)

(۲) محمد اعلی تھانوی فرماتے ہیں: « التناسخ عند الحكماء: انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر». (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/٥١٢)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: «وفي بعض حواشي شرح العقائد: اعلم أن التناسخ عند أهله هو رد الأرواح إلى الأبدان في هذا العالم لا في الآخرة؛ إذ هم ينكرون الآخرة والجنة والنار، ولذا كفروا». (مرقاة المفاتيح ٧/٢٧٧-٢٧٨)

(۲) یہ انتقال الروح من جسد إلی جسد آخر نہیں؛ بلکہ یہ رکوب الروح في طائرۃ ہے، جیسے آدمی جہاز میں سوار ہو جاتا ہے، اسی طرح شہدا کی ارواح پرندوں پر سوار ہوتی ہیں، یہ روح کا پرندوں میں حلول نہیں؛ بلکہ روح کا پرندوں پر سوار ہونا ہے، یا ارواح کی پرندوں سے سرعت سیر اور اڑان میں مشابہت ہے، جیسا کہ مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا ہے۔ اور یہ ایک محدود اور مقرر وقت کے لیے ہے، حشر میں ارواح کا انتقال اپنے قدیم اجساد میں ہی ہو گا۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: «قوله (في طير خضر الخ)، قيل: إن حديث الباب يدل على التناسخ، وأجابوا بأن التناسخ هو تدبير أرواح الخارج من جسم في جسم، وأما ما نحن فيه من الحديث فالمراد به أن أرواح المؤمنين في طير خضر كالظروف فيها مثل الماء في الآنية. أقول: لا يحتاج إلى هذه التوجيهات، بل يستقر الأحاديث، وفي موطأ مالك عن كعب بن مالك: «إنما نسمة المؤمنين طير يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله في جسده يوم القيامة» الخ، فدلّ على أن الأرواح مثل طير خضر في العيش وسرعة السير والطيران، لا أنها في طير خضر، فيكون الحاصل تشبيه الأرواحِ بالطيور، ووجه الشبه ما ذكرتُ». (العرف الشذي ١٣١/٣)

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: «(أرواحهم في أجواف طير خضر) أي: يُخلَق لأرواحهم بعد ما فارقتْ أبدانَهم هياكِلُ على تلك الهيئة تتعلَّق بها، وتكون خَلَفًا عن أبدانهم». (مرقاة المفاتيح ٢٧٦/٧. وانظر: النبراس، ص٤١٢)

إنما نسمة المؤمن طير کی یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ مؤمن کی روح پرندہ ہے، یعنی پرندے میں ہے، اور في مقدر ہے، جیسے سورہ طہ میں اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَّا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنتَ مَكَانًا سُوًى ﴿٥٨﴾﴾. (طه) صاحب جلالین نے لکھا ہے: أي في مكان. في مقدر ہے۔ ہمارے اور اپنے درمیان مقابلہ ایسی جگہ میں مقرر کریں جو دونوں کو برابر ہو۔ جب في مقدر ہو جائے تو اس کا خلاصہ في طير بن جائے گا۔

اور اگر کوئی اشکال کرے کہ نسمة المؤمن والی روایت میں مسلمانوں کے لیے مرکوب اور ایروپلین کا ذکر ہے اور شہدا والی روایت میں شہدا کے لیے ہے، تو مرکوب کن کے لیے ہو گا؟ تو اس کا ایک جواب یہ ہے کہ مؤمنین سے کامل مؤمن یعنی شہدا مراد ہیں۔ اور اچھا جواب یہ ہے کہ دونوں کے لیے طیر مرکوب ہیں؛ لیکن مرکوب اور مرکوب میں فرق ہو گا، یا ایک ہی مرکوب میں فرسٹ کلاس اور اکانومی کلاس کا فرق ہو گا۔ واللہ اعلم۔

در اصل دنیا میں جسم پر مادہ اور ظاہر غالب ہے اور روح تابع ہے، اور عالم برزخ میں روح پر کیفیات گزرتی ہیں اور جسم تابع ہوتا ہے، اور عالم آخرت میں روح اور جسم دونوں مکمل طور پر ظاہر ہوں گے؛ اسی لیے

آخرت کو حَیَوان کہا گیا، یعنی اصل زندگی : ﴿ وَ اِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ ﴾.(العنکبوت:٦٤). (اور حقیقت یہ ہے کہ دارِ آخرت ہی اصل زندگی ہے۔)

پرندوں کی شکل اور قوالب ارواح کے لیے اجسام مثالیہ یا اصلیہ نہیں؛ بلکہ مرکوبات اور سواریاں ہیں، جس کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ارواح کا اجساد مثالیہ میں تا قیامت ڈالنا حیاتِ ثالثہ ہوگی؛ حالانکہ حیات دو ہی ہیں دنیاوی اور اخروی۔

(۲) جسد مثالی کو جسد اصلی کے ساتھ مشابہت لازمی ہے؛ جبکہ پرندے اور انسانی شکل وصورت میں کوئی مشابہت نہیں پائی جاتی؛ اس لیے یہ قوالبِ طیور مراکب اور سواریاں ہیں، اجسام مثالیہ ہرگز نہیں۔

(۳) اور اگر اجسام مثالیہ کہیں، تو یہ بجائے ترقی کے تنزل ہوگا کہ تنـــزّلت الأرواح من الهيئة الإنسانية إلى هيئة الطيور. اور اگر سبز پرندے ارواح کے لیے بمنزلہ مرکوب ہوں گے تو حاصل یہ ہوگا کہ ارواحِ شہدا سبز ہیلی کاپٹروں پر سوار ہوں گی اور جنت میں جہاں چاہیں سیر کریں گی، اور عرش کے نیچے فانوس یعنی بڑی لالٹین کی شکل میں ان ہیلی کاپٹروں کے لیے ائرپورٹ ہوں گے۔ دنیا کے ائرپورٹ زمین پر ہوتے ہیں اور یہ ائرپورٹ عرش کے نیچے معلق ہیں، جو عجائبات میں سے ہیں، اور یہ ارواح عالمِ آخرت سے پہلے جنت کے مزے لوٹیں گی۔

تناسخ کے بطلان کے دلائل:

(۱) تناسخ کا عقیدہ باطل ہے۔ اور اگر بالفرض والمحال اس کو صحیح مان بھی لیا جائے، تو پھر ثواب وعقاب صرف روح کو ہوا؛ جبکہ جسم بھی اس جرم عصیان میں اس کا شریک رہا۔ جیسے کسی باغ میں ایک اندھا اور ایک لنگڑا شخص چوری کرنے کے لیے داخل ہوئے۔ اندھے نے کہا مجھے نظر نہیں آتا اور تم چل نہیں سکتے تو تم میرے کندھوں پر بیٹھ کر پھل توڑلو اور پھر آدھا آدھا بانٹ لیں گے۔ اتنے میں باغ والا آیا، تو اندھا اگر یوں عذر کرے کہ مجھے تو دکھائی نہیں دیتا یہ لنگڑا مجھے لایا ہے، یا لنگڑا عذر کرے کہ میں چل نہیں سکتا اس نے مجھے کندھوں پر سوار کرلیا، تو ظاہر بات ہے کہ باغ والا دونوں کو سزا دے گا، ایسا ہی تعلق روح اور بدن کا ہے، روح کی لذت تصرفاتی ہے اور اصل لذت اس وقت کامل ہوتی ہے جب بدن ساتھ ہو۔

نصاری اور فلاسفہ تصوراتی عقوبت کے قائل ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ تصوراتی عقوبت کا اثر اتنا ضعیف ہوتا ہے کہ کسی ظلم اور غلط کام سے یہ تصور نہیں روک سکتا، مثلاً کسی کو راستے میں دس ملین کی خطیر رقم ملے، اگر اس کو کہا جائے کہ اس کے مالک تک پہنچانے کے لیے اعلان وغیرہ کی تدبیر کرو، تو وہ جواباً کہے گا کہ اس کا بدلہ

کیا ملے گا؟ اگر اس کو یہی کہا جائے کہ تصوراتی لذت ملے گی، تو وہ حقیقی اور محسوس و مبصر لذت کو تصوراتی لذت پر ترجیح دے گا۔ اور جب دنیا میں وہ اپنے ظاہری جسم کی آرائش اور جسمانی لذات اور راحت وآرام کی فکر میں دن رات ایک کئے ہے، تو آخرت کی تصوراتی لذت میں اس کے لیے کہاں سے شوق اور رغبت پائی جائے گی۔

بعث بعد الموت کے بعد روح اور بدن کو ثواب اور عقاب ملے گا، جسم کے تمام اجزا اللہ کے حکم سے اکھٹے ہوں گے؛ چاہے کوئی اجزائے جسم کو جلا کر راکھ میں بدل دے اور پھر اس راکھ کو سمندر میں پھینک دے، اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہر ذرہ حاضر ہو جائے گا۔

(۲) جس کو سزا یا ثواب ملے، اس کو اس کے ان اعمال واسباب کا علم ہونا چاہئے جن کے نتیجے میں وہ اپنے آپ کو اس اچھی یا بری حالت میں پا رہا ہے۔

تناسخ والے کہتے ہیں کہ بھنگی گندگی صاف کرتا ہے یہ اس کی سزا ہے۔ جب اس بے چارے سے سوال کیا جائے کہ تم نے پچھلے جنم میں کیا جرم کیا تھا کہ اگلے جنم میں اس کی یہ سزا بھگت رہے ہو تو اس پر وہ لاعلمی کا اظہار کرے گا کہ مجھے کچھ معلوم نہیں۔

(۳) جو جانور خدمت کرتے ہیں یا جن کا گوشت ہم غذا کے طور پر استعمال کرتے ہیں، یہ اسی مقصد کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، یہ کسی جرم کی عقوبت نہیں؛ بلکہ عین فطرت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے نفع کے لیے ان کی تخلیق فرمائی ہے۔

اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾. (البقرة:۲۹). زمین میں جو کچھ ہے تمہارے لئے پیدا کیا۔ ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾. (الملك:۲) تاکہ وہ تمھیں آزمائے کہ تم میں سے کون عمل میں زیادہ بہتر ہے۔

(۴) تناسخ کا عقیدہ اس لیے بھی غلط اور غیر معقول ہے کہ برے حیوانات اور حشرات کی پیدائش کی تعداد مجرمین اور ظالمین کی تعداد کے برابر ہونی چاہئے؛ جبکہ درندوں اور حشرات کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان میں کوئی تناسب نہیں۔

(۵) تناسخ کے نتیجے میں روحِ انسانی اور روحِ حیوانی کا اتحاد لازم آتا ہے جو کہ عقل کے خلاف ہے، اور وہ روح جو انسان میں تھی نعوذ باللہ جب بلی میں سرایت کر گئی تو چوہے سے انسان کی نفرت محبت میں بدل گئی۔

(علوم القرآن-مولانا شمس الحق افغانی، ص۲۱۰-۲۱۲)

اِماتت، اِحیاء اور اِعادہ کی حقیقت:

اِماتت، اِحیاء اور اِعادہ کی حقیقت میں اختلاف ہے۔

(۱) اِماتت "تفریق الأجزاء" کا نام ہے، جبکہ اِحیاء (جمع الأجزاء المختلفة) مختلف اجزا کو جمع کرنے کے حکم کے صادر ہونے کا نام ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے عرض کیا: ﴿كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى﴾. (البقرة: ٢٦٠). اس کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم اجزا کو بکھیر دو، ہم ان کو جمع کر کے اس میں جان ڈالیں گے۔

اسی طرح عزیر علیہ السلام کے قصے میں بھی حمار کے اجزا متفرق ہو کر بکھر گئے تھے، اللہ تعالیٰ نے سب اجزا کو جمع فرما کر اس کو زندہ فرمایا۔

(۲) اِماتت، اِفناء اور اِعدام ہے اور اِحیاء اِعدام کے بعد ایجاد اور اِعادہ نشأۃ ثانیہ ہے۔

امام الحرمین نے توقف کیا، وہ کہتے ہیں کہ اس بات پر ایمان کافی ہے کہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونا ہے، اس چکر میں نہیں پڑنا چاہئے کہ اِماتت تفریق اجزا ہے، اور اِحیاء جمع اجزا یا اِفنا کے بعد ایجاد ہے۔ (شرح المقاصد ٥/١٠٠. والنبراس، ص٢١٢)

اِحیاء کا ایک معنی اِعادۃ المعدوم ہے؛ اس لیے فلاسفہ حشر کا انکار کرتے ہیں۔

فلاسفہ طبعیین حشر کا بالکل انکار کرتے ہیں اور اِلٰہیین صرف روحانی تصور کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اِحیاء اِعادۃ المعدوم ہے اور معدوم کا اعادہ اس لیے نہیں ہو سکتا کہ معدوم کی طرف اشارہ ممکن نہیں اور جس کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا اس کا اعادہ بھی ممکن نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اشارہ دو قسم پر ہے: اشارہ حسیہ اور اشارہ عقلیہ، جو معدوم ہے اس کی طرف اشارہ حسیہ تو نہیں ہو سکتا؛ لیکن اشارہ عقلیہ ہو سکتا ہے۔ اعادہ کے لیے اشارہ عقلیہ وعلمیہ کافی ہے، اور اللہ کی طرف سے اشارہ علمیہ ہو سکتا ہے؛ کیونکہ ان کے علمِ ازلی میں تمام معدومات جنہیں اللہ تعالیٰ قیامت تک موجود کریں گے معلوم اور متعین ہیں، اللہ تعالیٰ نے جن اجزا کو معدوم ہونے کا حکم دیا ہے، ان کو پھر موجود ہونے کا حکم دیں گے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿اِنَّمَآ اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَيْـًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ۝﴾. (یس)

اور یہ کہنا کہ ﴿كُنْ﴾ ہو جا، یہ اگر موجود کو ہو تو موجود کی ایجاد تحصیل حاصل ہے، اور اگر معدوم کو ہو تو وہ قابل خطاب نہیں، تو جواب یہ ہے کہ خطاب موجود علمی کو ہے، جو معدوم خارجی ہے، یعنی خارج میں تو معدوم ہے، مگر علم الٰہی ازلی میں موجود ہے۔

کیا وقت مشخصات میں سے ہے؟:

فلاسفہ کا ایک اشکال یہ بھی ہے کہ وقت مشخصات میں سے ہے، یعنی متعین کرنے والا ہے؛ لہٰذا جب

زید مثلاً معدوم ہوا، تو پھر جب اُسے وجود بخشا جائے گا تو جس وقت میں وہ پہلے موجود تھا وہ وقت بھی اس کے ساتھ موجود ہو گا، تو معاد مبد اُبن گیا۔ اور جب وقت بھی واپس آیا تو یہ اعادہ ہے یا ابتداء؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وقت نہ مشخصات میں سے ہے اور نہ معیّنات میں سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وقت مشخصات میں سے ہوتا، تو آج جو زید موجود ہے وہ کل کے زید سے الگ ہو گا اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ انسان گھاس کی طرح نہیں کہ کاٹو تو پھر اُگ آئے۔ انسان جب مر گیا تو ختم ہو گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دانہ زمین میں دبایا جاتا ہے اور وہ اگنے پر شجر کامل بن جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کے قبر میں دفن کئے جانے کے بعد اس کی روح کو اس کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔(شرح المقاصد ٥/٨٢-٨٨. والنبراس، ص٢١٢)

فارسی کا شاعر کہتا ہے:

کدام دانہ فرورفت در زمیں کہ نہ رست ❁ چرا بدانۂ انسان ایں گمان بردی

وہ کونسا صحیح دانہ ہے جو زمین میں اندر جانے کے بعد نہیں اُگا؟ تم انسان کے دانے کے بارے میں کیوں زمین سے نہ اُٹھنے کی بدگمانی کرتے ہو۔

حیوانات کا بھی حشر ہو گا:

دلیل(۱): ﴿وَ اِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ ۝﴾.(التكوير) اور جب وحشی جانور اِکٹھے کر دیئے جائیں گے۔

دلیل(۲): ﴿وَ مَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَ لَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ ؕ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ ۝﴾.(الأنعام:٣٨).

اور زمین میں جتنے جانور چلتے ہیں، اور جتنے پرندے اپنے پروں سے اُڑتے ہیں، وہ سب مخلوقات کی تم جیسی ہی اصناف ہیں۔ ہم نے کتاب (یعنی لوحِ محفوظ) میں کوئی کسر نہیں چھوڑی ہے۔ پھر ان سب کو جمع کر کے ان کے پروردگار کی طرف لے جایا جائے گا۔

ضمیر انسان اور دیگر حیوانات سب کی طرف راجع ہے، اور ذوی العقول کا صیغہ تغلیبًا ہے۔

"تم جیسی ہی اصناف ہیں" کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح تمہیں دوسری زندگی دی جائے گی، اسی طرح ان کو بھی دوسری زندگی ملے گی۔ چونکہ کفارِ عرب مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونے کو ناممکن قرار دیتے تھے اور کہتے تھے کہ سارے کے سارے انسان کو مر کر مٹی ہو چکے ہوں گے ان کو دوبارہ کیسے جمع کیا جا سکتا ہے؟

اللہ تعالی نے یہاں یہ فرمایا ہے کہ صرف انسانوں ہی کو نہیں، جانوروں کو بھی زندہ کیا جائے گا، حالانکہ جانوروں کی تعداد انسانوں سے کہیں زیادہ ہے۔

دلیل(۳): حدیث میں ہے: « لَتَؤَدُّنّ الحقوقَ إلى أهلها يوم القيامة، حتّى يُقاد للشّاة الجَلْحاء من الشّاة القَرْناء». (صحيح مسلم، رقم ۲۵۸۲)

تم قیامت کے روز حقداروں کے حق ادا کروگے، یہاں تک کہ بے سینگ والی بکری کا بدلہ سینگ والی بکری سے لیا جائے گا۔

دلیل(۴): « يُحشَر الخلقُ كلُّهم يومَ القيامة البهائمُ والدّوابُ والطيرُ وكلُّ شيءٍ فيَبلُغ مِن عَدْلِ الله أن يأخُذ للجَمّاء مِن القَرناء، ثم يقول: كُوني ترابًا». (المستدرك للحاكم، رقم:۳۲۳۱. وصحّحه الحاكم، ووافقه الذهبي)

قیامت کے روز تمام مخلوق، جانوروں، چوپایوں اور پرندوں کو جمع کیا جائے گا، پھر اللہ تعالی انصاف فرمائیں گے، یہاں تک کہ بے سینگ والی بکری کا بدلہ سینگ والی بکری سے دلایا جائے گا۔ پھر اللہ تعالی فرمائیں گے: تم مٹی ہو جاؤ۔

اشکال: قصاص عقوبت کے لیے ہوتا ہے؛ جبکہ حیوانات غیر مکلف ہیں، تو ان کے حشر اور اس انتقام کا کیا مطلب ہے؟

جواب: حیوانات کا انتقام عقوبت کے لیے نہیں ہوگا؛ بلکہ اظہارِ عدل الٰہی کے لیے ہوگا، اور اس مظاہرے کے بعد ان کو مٹی بنادیا جائے گا۔

بعض اس کو قربِ قیامت پر محمول کرتے ہیں کہ قربِ قیامت میں حیوانات کو چڑیا گھر اور حدائق الحیوانات میں یا اس کے بغیر جمع کیا جائے گا، یا قرناء اور جلحاء کا معنی ظالم اور مظلوم سے کیا ہے؛ مگر یہ تاویل بعید ہے۔

عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه في قول الله عز وجل: ﴿وَ اِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ ۝﴾، قال: «حشر البهائم موتها، وحشر كل شيء الموتُ غير الجن والإنس». (المستدرك للحاكم: رقم:۳۹۰۱. وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي)

بعض چیزیں اِعدام سے مستثنیٰ ہیں:

یہاں ان چیزوں کا ذکر مناسب ہوگا جو اعدام سے مستثنیٰ ہیں:

(۱) عرش، (۲) کرسی، (۳) جنت، (۴) جہنم، (۵) لوح، (۶) قلم، (۷) ارواح اور (۸) عجب

الذنب جو انسانی اعضاء واجزا کے لیے بنیاد بنے گی۔ علامہ سیوطیؒ نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ بعض شارحین نے عجب الذنب کو طویل البقاء کہا ہے؛ اگرچہ بعد میں مٹی بن جائے۔[۱]

---

(۱) امام باجوری فرماتے ہیں: «وقد نظم الجلال السيوطي ثمانية منها بقوله:

ثمانيةٌ حُكْمُ البقاءِ يَعمُّها ۞ مِن الخلقِ والباقون في حَيِّزِ العَدَم

هي العرش، والكرسي، نارٌ، وجنةٌ ۞ وعَجْبٌ، وأرواحٌ، كذا اللوح، والقلم

(تحفة المريد، ص۲٦۷)

علامہ صاوی فرماتے ہیں: «تقدم أن الروح باقية، وعجب الذنب كذلك، وأجساد الأنبياء والشهداء، والعرش، والجنة، والنار، والحور كذلك. وَرَدَ علينا قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾، فأجاب المصنف عن هذه الآية بأنها من العامّ الذي أريد به الخصوص، أي: فهو مخصوص بما قد ورد الشرع ببقائه». (حاشية الصاوي، ص۳٦۳)

وقال في نثر اللآلي شرح بدء الأمالي (ص٦۳): «وقد اختلف العلماء الأعلام في الحور العين فإلى القول باستثنائهن من المخلوقات في الممات ودوام الحياة لهن على ممر الأوقات ذهب الإمام الأعظم والمجتهد الأقدم وأتباعه، وإلى غيره غيره. (وسئل) العلامة ابن حجر المكي رحمه الله تعالى: هل تموت الحور والولدان وزبانية النار؟ (فأجاب) بما نصه: لا يموتون وهم ممن دخل في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ ».

امام بخاری رحمہ اللہ عجب الذنب سے متعلق حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: « ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظمًا واحدًا وهو عَجْبُ الذَّنَب، منه يُرَكَّب الخلقُ يومَ القيامة». (صحيح البخاري، رقم:٤۹۳٥)

علامہ عینی فرماتے ہیں: «فإن قلت: في (الصحيح) يبلى كل شيء من الإنسان، وهنا يبلى إلا عجب الذنب؟ قلت: هذا ليس بأول عام خص. ولا بأول مجمل فصل، كما نقول: إن هذين الحديثين خص منهما الأنبياء عليهم السلام، لأن الله تعالى حرم على الأرض أن تأكل أجسادهم، وألحق ابن عبد البر الشهداء بهم، والقرطبي المؤذن المحتسب. فإن قلت: ما الحكمة في تخصيص العجب بعدم البلى دون غيره؟ قلت: لأن أصل الخلق منه ومنه يركب، وهو قاعدة بدء الإنسان وأسه الذي يبنى عليه، فهو أصلب من الجميع كقاعدة الجدار، وقال بعضهم: زعم بعض الشراح أن المراد بأنه لا يبلى أي: يطول بقاؤه لا أنه لا يبلى أصلا، وهذا مردود لأنه خلاف الظاهر بغير دليل. انتهى. قلت: بعض الشراح، هذا هو شارح (المصابيح) الذي يسمى شرحه مظهرا، وليس هو شارح البخاري، وليس هو بمنفرد بهذا القول، وبه قال المزني أيضا، فإنه قال: إلا، هنا بمعنى الواو، أي: وعجب الذنب أيضا يبلى، وجاء عن الفراء والأخفش: مجيء إلا بمعنى الواو، لكن هذا خلاف الظاهر، وكيف لا وقد جاء عن أبي هريرة من طريق همام عنه: أن للإنسان عظما لا تأكله الأرض أبدا، فيه يركب يوم الْقيامة؟ قالوا: أي عظم هو؟ قال: عجب الذَّنب، رواه مسلم». (عمدة القاري ۲۷۸/۱۳. وانظر أيضًا: روح المعاني ۱٦۹/۸)

١٣- مَا زَالَ بِصِفَاتِهِ قَدِيْمًا قَبْلَ خَلْقِهِ(١)، لَمْ يَزْدَدْ بِكَوْنِهِمْ(٢) شَيْئًا لَمْ يَكُنْ قَبْلَهُمْ(٣) مِنْ صِفَتِهِ(٤)، وَكَمَا كَانَ بِصِفَاتِهِ(٥) أَزَلِيًّا كَذٰلِكَ لَا يَزَالُ عَلَيْهَا أَبَدِيًّا.

ترجمہ: مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے وہ اپنی صفات کے ساتھ ہمیشہ سے قدیم رہا۔ مخلوق کو پیدا کرنے کے بعد اس کے کسی وصف میں اضافہ نہیں ہوا۔ اور جس طرح وہ اپنی صفات کے ساتھ ہمیشہ سے ہے، اسی طرح وہ اپنی صفات کے ساتھ ہمیشہ رہے گا۔

اللہ تعالی اپنی ذات وصفات کے ساتھ ازلی وابدی ہے:

اللہ تعالی ازل سے اپنی صفات کمال کے ساتھ متصف ہے، خواہ وہ صفات ذاتیہ ہوں یا فعلیہ۔ صفات فعلیہ کے کسی حادث کے ساتھ تعلق کی وجہ سے نفس صفت کا حادث ہونا لازم نہیں آتا؛ اس لیے کہ صفت الگ شے ہے اور اس کا کسی کے ساتھ تعلق الگ شے ہے۔ کائنات کو پیدا کرنے کی وجہ سے اللہ تعالی کی کسی صفت میں اضافہ نہیں ہوا۔ جس طرح اللہ تعالی ہمیشہ سے اپنی صفات کمال کے ساتھ متصف ہیں اسی طرح ہمیشہ ان صفات کے ساتھ متصف رہے گا؛ کیونکہ اللہ تعالی کی صفات ازلی وابدی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالی نے قرآن کریم میں اپنی صفات کو لفظ "کان" یا جملہ اسمیہ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے جو دوام واستمرار پر دلالت کرتا ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ﴿١١﴾﴾. (النساء)

و قال تعالی: ﴿وَ كَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ﴿٩٦﴾﴾. (النساء)

و قال تعالی: ﴿وَ كَانَ اللّٰهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا ﴿١٥٨﴾﴾. (النساء)

و قال تعالی: ﴿وَهُوَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ ﴿٢﴾﴾. (التحریم)

و قال تعالی: ﴿وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ ﴿١١﴾﴾. (الشوری)

و قال تعالی: ﴿وَهُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ ﴿١٠٧﴾﴾. (یونس)

---

(١) في ١٦ «خلقهم». وفي ١٠ «صفته»، وهو خطأ. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ٨ «بخلقه». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) في ١٢ «قبل ذلك». والصحيح ما أثبتناه. وسقط من ١٠ من قوله «قبل خلقه» إلى قوله «لم يكن قبلهم». والمثبت من بقية النسخ.

(٤) في ١، ٣، ٤، ٩، ١٥، ١٧، ٣٥ «صفاته». وفي ٣٤ «لم يزدد بكونهم شيئًا، كان قبلهم بصفاتِه أزليا».

(٥) قوله «وكما كان بصفاته» سقط من ٧، ١٩. والمثبت من بقية النسخ. والإثبات حسن.

صفات کی تقسیم:

صفات کی اولاً دو قسمیں ہیں:

(۱) صفاتِ سلبیہ: جس میں اللہ تعالی سے کسی صفت کی نفی کی جائے۔

(۲) صفاتِ ثبوتیہ: جس میں اللہ تعالی کے لیے کسی صفت کو ثابت کیا جائے۔

پھر صفاتِ سلبیہ کی تین قسمیں ہیں:

صفات سلبیہ کی اقسام ثلاثہ(۱):

پہلی قسم: التي ترجع إلى الذات. یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات سے ایسی صفات کی نفی کرنا، جو اس کے شان کے لائق نہ ہو۔ مثلاً یہ کہا جائے: «إنه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا خشب، ولا حجر».

صفات سلبیہ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کا نظریہ:

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: صفات سلبیہ کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ذکر نہیں کرنا چاہیے۔ جس طرح «الله جسم» کہنا منع ہے، اسی طرح «الله ليس بجسم» بھی نہیں کہنا چاہیے۔(۲)

یہ ان کا خاص نظریہ ہے، ورنہ تو صفاتِ سلبیہ کے لیے الگ سے سلب کرنے کی صراحت کی ضرورت ہی نہیں؛ بلکہ لفظ اللہ کی تعریف کافی ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ: اللہ وہ واجب الوجود ہے، جو ہر قسم کے تغیر، زوال اور عیوب ونقائص سے پاک ہے۔ اس تعریف سے «ما لا يليق بشأنه» اور صفاتِ سلبیہ سب کی خود بخود نفی ہوگئی۔

دوسری قسم: «الصفات السلبية التي ترجع إلى الصفات أو إلى صفة من الصفات». جیسے اللہ کی ذات سے جہالت، نسیان یا نوم کی نفی کی جائے۔

---

(۱) الصفات السلبية: التي دلت على سلب ما لا يليق به سبحانه وتعالى، وهي القِدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، وقيامه بنفسه، والوحدانية. وليست منحصرة على الصحيح، وعُدّ خمسًا؛ لأن ما عداها من نفي الولد، والصاحبة، والمعين، وغير ذلك مما لا نهاية له. (راجع: تحفة المريد، ص١٠٧. وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٤٨. وإشارات المرام، ص١٢٣)

(۲) قال ابن تيمية رحمه الله تعالى في فتاواه (٤٣٤/٥): «وأما الشرع، فمعلوم أنه لم ينقل عن أحد من الأنبياء ولا الصحابة، ولا التابعين، ولا سلف الأمة أن الله جسم، أو أن الله ليس بجسم؛ بل النفي والإثبات بدعة في الشرع».

وقال في درء تعارض العقل والنقل (٣٠٦/١٠): «لم يقل أحد منهم (أي: من أئمة السنة والحديث): «إن الله جسم»، ولا قال: «إن الله ليس بجسم»؛ بل أنكروا النفي لما ابتدعه الجهمية». (ومثله في منهاج السنة النبوية (١٠٥/٢). وجامع المسائل (٢٠٦/٣). وبيان تلبيس الجهمية (٢٣٥/١).

پہلی قسم میں کسی چیز کی ذات کی نفی ہے اور دوسری قسم میں صفت نقصان کی نفی ہے۔

تیسری قسم: «الصفات التي ترجع إلى الأفعال». یعنی اللہ تعالیٰ سے کسی فعل کی نفی کی جائے، جیسے ﴿وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾. (الزمر:٧) یعنی اللہ تعالیٰ کفر کو بندوں کے لیے پسند نہیں فرماتا۔ ﴿وَمَا اللّٰهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ۝٣١﴾. (غافر) یعنی اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کا ارادہ نہیں فرماتا۔ ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ ۝١٦﴾. (الأنبياء) یعنی ہم نے آسمان اور زمین کو کھیل کے لیے نہیں بنایا۔

صفات ثبوتیہ کی اقسام ثلاثہ[1]:

۱- صفاتِ حقیقیہ محضہ: یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم اور تحقق میں کسی دوسری چیز کی طرف نسبت کا لحاظ نہیں ہوتا، جیسے: حیات۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ﴾. (البقرة:٢٥٥)

۲- صفاتِ حقیقیہ ذات الاضافہ: یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم میں تو اضافت یعنی نسبت الی الغیر کا اعتبار نہ ہو؛ لیکن تحقق میں غیر کی طرف نسبت کا لحاظ کیا جائے، جیسے اللہ کا علم اور اس کی قدرت۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾. (العنکبوت:٥٢) یعنی جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے اللہ تعالیٰ اسے جانتا ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾. (البقرة:٢٥٥) یعنی اللہ تعالیٰ ان کے آگے اور پیچھے کے احوال جانتا ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿عَلِيْمٌۢ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ ۝١١٩﴾. (آل عمران:١١٩) یعنی اللہ تعالیٰ دلوں کا حال جانتا ہے۔

۳- صفاتِ اضافیہ محضہ: وہ صفات ہیں، جن کے مفہوم اور تحقق دونوں میں اضافت الی الغیر کا لحاظ کیا

---

(١) وقد قسم بعضهم الصفات إلى أربعة أقسام:

١- صفة نفسية وهي: صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، وهي الوجود الذاتي. (حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٤٣)

٢- صفات المعاني: كل صفة قائمة بموصوف زائدة على الذات موجبة له حكما، وهي سبع: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والكلام، والسمع، والبصر. (حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٦٨. وانظر: تهذيب شرح السنوسية، ص٧٣)

٣- الصفات المعنوية: سميت معنوية؛ لأنها منسوبة للمعاني بمعنى أنها ملازمة لها، وهي كونه قادرًا، مريدًا، عالمًا، حيًّا، متكلمًا، سميعًا، بصيرًا. (تهذيب شرح السنوسية، ص٧٣)

٤- الصفات السلبية: ما دل على سلب ما لا يليق بالله عن الله من غير أن يدل على معنى وجودي قائم بالذات. والذين قالوا هذا جعلوا الصفات السلبية خمسا لا سادس لها، وهي عندهم: القدم، البقاء، والمخالفة للحوادث، والوحدانية، والغنى المطلق الذي يسمونه القيام بالنفس الذي يعنون به الاستغناء عن المخصص والمحل. (العرش للذهبي، ص١٠٧)

جائے۔اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا اپنی مخلوق کے لئے خالق اور رازق ہونا ہے۔(دیکھئے:اسعاد الفہوم شرح سلم العلوم، ص ۷، مؤلفہ: قاری صدیق احمد صاحب باندوی رحمہ اللہ تعالی)

مناطقہ اور متکلمین کی یہ تقسیم تکلف پر مبنی ہے؛کیونکہ یہ تینوں قسمیں دو قسموں میں آجاتی ہیں۔یہ ثلاثی تقسیم سب سے پہلے میں نے سلم العلوم کی شرح تحریر کندیا کے حاشیہ میں پڑھی تھی۔یہ حاشیہ مولانا فضل حق ہشتنگری کا ہے۔یہاں جنوبی افریقہ میں یہ کتاب ہمارے پاس موجود نہیں۔

صفات ثبوتیہ کی دو قسمیں:

۱- صفات حقیقیہ: جن میں نسبت الی الغیر نہ پائی جائے۔

۲- صفات ذات الاضافہ: جن میں نسبت الی الغیر پائی جائے، چاہے یہ نسبت الی الغیر مفہوم میں ہو، یا آثار کے ترتب میں ہو؛ غیر کے ساتھ تعلق صفتِ علم ہو یا صفتِ قدرت، صفتِ خلق ہو یا رزق ہو سب کا غیر کے ساتھ پایا جانا ظاہر ہے۔صفت علم کا معلوم کے ساتھ، قدرت کا مقدور کے ساتھ، خالق کا مخلوق اور رازق کا مرزوق کے ساتھ پایا جانا واضح ہے۔اتنا سا فرق ضرور ہے کہ علمِ ازلی میں ان معلومات یا مخلوقات کے ساتھ جو تعلق تھا وہ ازلی اور قدیم ہے، اور جب ایجاد کا لمحہ آیا تو علم قدیم کا حادث سے یہ تعلق حادث ہے؛اس لیے کہ حادث کے ساتھ تعلق بھی حادث ہوتا ہے۔

صفات کی ایک اور تقسیم:

۱-جمالی، ۲- جلالی۔

(۱) صفات جلالیہ: جو غضب اور انتقام پر دلالت کرتی ہیں۔

(۲) صفات جمالیہ: جو رحمت پر دلالت کرتی ہیں۔

قدیم اور واجب الوجود میں فرق:

ایک قول کے مطابق قدیم عام ہے اور واجب الوجود خاص ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں مترادف ہیں۔اللہ تعالیٰ کی ذات بھی قدیم ہے اور صفات بھی قدیم ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات بھی واجب الوجود ہے اور صفات بھی واجب الوجود ہیں؛لیکن صفات کا وجوب اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہے، گویا صفات ذات کی تابع ہیں، اور صفات کے لیے موصوف اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے۔

اگر کوئی سوال کرے کہ اللہ تعالیٰ اور صفات دونوں کے قدیم ہونے سے تعدد قدما لازم آتا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ صفات کے تعدد سے تعدّدِ قدماء لازم نہیں آتا ہے؛اس لیے کہ صفات ذات کے تابع ہیں اور

صفات کے تعدد سے ذات کا تعدد لازم نہیں آتا۔ اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود منفرد اور واحد ہے، متعدد نہیں۔

لفظ قدیم حکماء کے نزدیک دو معنی میں مستعمل ہے: ۱- قدیم بالذات، ۲- قدیم بالزمان۔

۱-قدیم بالذات: قدیم بالذات اس ہستی کو کہتے ہیں، جس کی نہ ابتداء ہو اور نہ انتہاء۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ خاص ہے۔

۲- قدیم بالزمان: جس مخلوق کی ابتداء اور انتہاء نہ ہو، جیسے عقول عشرہ اور افلاک وغیرہ۔

متکلمین اس تقسیم کو نہیں مانتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جو قدیم بالذات ہے، وہی قدیم بالزمان ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں، چاہے وہ اختراعی ہوں، جیسے عقول عشرہ، یا حقیقی ہوں، جیسے افلاک وغیرہ، سب حادث ہیں، قدیم بالزمان کوئی چیز نہیں، اور جو حادث بالذات ہے وہی حادث بالزمان ہے، اس میں یہ تقسیم نہیں کہ حادث بالذات اور ہے اور حادث بالزمان اور ہے؛ اس لیے کہ زمانہ خود مخلوق ہے۔ اور اگر کوئی کسی چیز کو قدیم بالزمان کہے، جیسا کہ فلاسفہ زمانے کو قدیم مانتے ہیں، تو ہم یوں جواب دیتے ہیں کہ مخلوق میں کوئی بھی چیز قدیم بالزمان نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی قدیم بالذات ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ افلاک وغیرہ کو حادث بالذات اور قدیم بالزمان کہتے ہیں؛ حالانکہ وہ حادث بالذات اور حادث بالزمان ہیں۔

امام رازیؒ نے اپنے رسالہ ''لوامع البینات'' میں اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کے بارے میں لکھا ہے کہ جس نام یا صفت میں عیب کا پہلو نکلتا ہو اس کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے درست نہیں، مثلاً: اللہ تعالیٰ کو عارف نہیں کہیں گے؛ کیونکہ معرفت جہل اور نسیان کے بعد ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر کوئی کہے: «عرفْتُكَ» یعنی پہلے نہیں پہچانا تھا، اب پہچان لیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کو فقیہ نہیں کہا جائے گا؛ اس لیے کہ فقہ کا تعلق اجتہاد سے ہے اور فقیہ کے علم میں مطالعہ کتب اور مختلف تجربات سے اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ایسے ہی اللہ تعالیٰ کو اس حیثیت سے طبیب نہیں کہیں گے؛ اس لیے کہ طب بھی ایک فن ہے جو حکمت اور طب کی کتابوں اور طویل تجربات کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے۔ اور بعض روایات میں جو «وَاللهُ الطبيبُ». (مسند أحمد، رقم:١٧٤٩٢) کے الفاظ آئے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے دل کا روگ ختم کر دیتے ہیں۔ (لوامع البینات، ص٢٠)

اللہ تعالیٰ کے اسما توقیفی ہیں؛ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے لیے «یا طبیب» بطور ندا استعمال نہ کیا جائے؛ ہاں بطور صفت یا خبر استعمال کر سکتے ہیں۔ (التقرير الرفيع على مشكاة المصابيح ٢٩٨/٣ للشيخ محمد زكريا رحمه الله تعالى)

امام رازیؒ کے ہاں صفات کی ایک اور تقسیم:

امام رازیؒ نے صفات کی ایک اور بھی تقسیم فرمائی ہے: ١- ما ثبت باليقين. ٢- الممتنع. ٣-المركب من الثابت والممتنع.

١- ما ثبت باليقين: یعنی جو یقینی طور پر ثابت ہے، جیسے واجب الوجود، جو قدیم کے معنی رکھتا ہے۔

٢- الممتنع: جیسے نزول اور اتیان وغیرہ۔ ممتنع کی تاویل کریں گے۔ سلفی حضرات اہل تاویل سے رنجیدہ اور ناخوش رہتے ہیں اور کفر تک کا حکم لگانے میں دیر نہیں لگاتے؛ حالانکہ اگر نزول یا اتیان کے ساتھ کما یلیق بشأنہ کی قید لگائی جائے، تو یہ بھی تاویل ہی ہے۔اس کی تفصیل صفات کی بحث میں آئے گی۔ ان شاء اللہ۔

٣- المركب من الثابت والممتنع: یعنی جو ثابت اور ممتنع سے مرکب ہو، اس کا اطلاق اسی قدر جائز ہوگا جتنا کہ ثابت ہے، جیسے قرآن میں ﴿خَيْرُ الْمٰكِرِيْنَ﴾ آیا ہے، جو تدبیر کے معنیٰ میں ہے؛ لہٰذا اس معنی میں تو کہنا جائز ہے؛ مگر يا خير الماكرين اوريا ماكر نہیں کہہ سکتے ہیں۔

صفات کی ایک اور تقسیم:

١- صفتِ نفسی (جس کا دوسرا نام وجود ہے، اسی طرح حیاۃ اور قدیم ہونا)

٢-صفاتِ ذات، ٣-صفاتِ افعال۔

صفات ذات اور صفات افعال کی تعریف:

معتزلہ کے نزدیک:

صفات الذات: معتزلہ کے نزدیک صفاتِ ذات وہ ہیں، جن میں اثبات جاری ہوتا ہے، نفی جاری نہیں ہوتی، جیسے علم اللہ تعالیٰ کی صفتِ ذات ہے اس میں نفی جاری نہ ہوگی، یعنی کوئی «الله لا يعلم» نہیں کہہ سکتا۔ اسی طرح قدرۃ اللہ جو صفتِ الٰہیہ ہے اس میں نفی جاری نہ ہوگی، یعنی کوئی «لا يقدر»، یا «هو يعجز» نہیں کہہ سکتا۔

صفات الافعال: جن میں اثبات و نفی جاری ہوتے ہیں۔ معتزلہ کے نزدیک کلام اور ارادہ میں نفی جاری ہوتی ہے؛ لہٰذا یہ صفات الافعال ہیں؛ ﴿وَ كَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا﴾. (النساء) اثبات ہے، اور ﴿لَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ﴾. (البقرة:١٧٤) نفی ہے۔ ﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾. (البقرة:١٨٥) اثبات ہے۔، اور ﴿وَ لَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾. (البقرة:١٧٤) نفی ہے۔ اسی طرح رحمت، غضب، اعطاء یہ تمام صفاتِ افعال ہیں۔ کسی کو عطا کیا،

توکسی کو نہ دیا؛ کسی پر رحم فرمایا، تو کسی پر غضب نازل کیا۔ (دیکھئے: منح الروض الأزهر، ص۸۲)

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک:

صفات الذات: اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک صفاتِ ذات کی تعریف یہ ہے: «ما یوصَف بها الله تعالی، ولا یُوصَف بضدّها». علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ موصوف ہیں، علم کی ضد جہل کے ساتھ موصوف نہیں؛ لہٰذا وہ صفات جن کو معتزلہ نے صفاتِ افعال قرار دیا، اہل السنۃ والجماعۃ نے انھیں صفاتِ ذات قرار دیا، مثلاً: اللہ تعالیٰ کلام کے ساتھ موصوف ہے، لہٰذا اس کی ضد خرس یعنی گونگے پن کے ساتھ موصوف نہیں ہو گا۔ اسی طرح اختیار وارادہ کے ساتھ موصوف ہے، تو اس کی ضد مجبور وبے ارادہ کے ساتھ موصوف نہیں۔

صفات الافعال: «ما یوصف بها، ویوصف بضدّها أیضًا». جیسے رحم وغضب، اور اِعطاء ومنع۔ اللہ تعالیٰ رحم اور اس کی ضد غضب کے ساتھ، اسی طرح اعطاء اور منع دونوں کے ساتھ موصوف ہو سکتا ہے۔(۱)

اہل السنۃ والجماعۃ صفات ذات وافعال سب کو قدیم کہتے ہیں، یعنی ان صفات کا مبدأ تکوین قدیم ہے۔ اعطاء بالفعل یعنی فی الحال قدیم نہیں، بلکہ حادث ہے؛ لیکن اس کا مبدأ صفتِ اعطاء قدیم ہے۔

مذکورہ تعریف اشاعرہ کی بیان کردہ ہے، ماتریدیہ صفاتِ ذات اور صفاتِ افعال کی یہ تعریف کرتے ہیں: «ما یلزم من نفیه نقیضه فهو من صفات الذات، وما لا یلزم من نفیه نقیضه فهو من صفات الفعل». (منح الروض الأزهر، ص۸۲)

لیکن اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان یہ اختلاف لفظی ہے، حقیقی نہیں۔

صفاتِ ذات (جیسے: علم اور کلام) بالاتفاق قدیم ہیں؛ البتہ صفاتِ افعال (جیسے رزق الأحیاء، خلق الأشیاء) کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ قدیم ہیں، یا حادث؟ ماتریدیہ اِنہیں قدیم کہتے ہیں، اور اشاعرہ حادث کہتے ہیں؛ لیکن یہ اختلاف بھی لفظی ہے، حقیقی نہیں۔(۲)

---

(۱) قال الملا علي القاري: «عند المعتزلة: ما جرى فيه النفي والإثبات فهو من صفات الفعل، كما يقال: خلق لفلان ولد، ولم يخلق لفلان. وما لا يجري فيه النفي فهو من صفات الذات، كالعلم والقدرة، فلا يقال: لم يعلم.

وعند الأشعرية: ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات، فإنك لو نفيت الحياة يلزم الموت. وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل، فلو نفيت الإحياء أو الإماتة أو الخلق أو الرزق لم يلزم منه نقيضه.

وعند الماتريدية: إن كل ما وصف به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات، كالقدرة والعلم. وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط والغضب».(منهج الروض الأزهر، ص۸۲)

(۲) قال في درج المعالي: «الصفات على قسمين: صفات ذات، وهي قديمة بالاتفاق، كالعلم والكلام. وصفات

ماتریدیہ کے نزدیک تکوین (یعنی معدوم کو عدم سے وجود میں لانا) صفتِ قدیم ازلی ہے؛ اس لیے کہ: القدرة: صفة مصحِّحة للإيجاد والإخراج. والإرادة: صفة مرجِّحة للإيجاد. **یعنی قدرت ایسی صفت ہے جو ایجاد واخراج کے لیے مصحّح ہے، اور ارادہ صفتِ مرجّحہ للایجاد ہے اور یہ قدیم ہے۔ اور تکوین کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:** التكوين: صفة مؤثّرة في الإخراج والإيجاد. **اور اس کو قدیم کہتے ہیں۔**

اشاعرہ کے نزدیک حادث ہے؛ کیونکہ تکوین مستقل صفت نہیں؛ بلکہ قدرت اور ارادے کا نتیجہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ ارادہ فرماتے ہیں، تو جس چیز کا ارادہ فرماتے ہیں وہ چیز وجود میں آجاتی ہے؛ لہٰذا ان کے نزدیک صفتِ قدرت وارادے کا نتیجہ ہونے کی وجہ سے حادث ہوگی۔(۱)

تکوین عین مکون ہے، یا غیر مکون؟:

اشاعرہ کے نزدیک: التكوين عين المكوَّن (الإيجاد عين الموجود). **اور ماتریدیہ کے نزدیک:** التكوين غير المكوَّن (الإيجاد غير الموجود).

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں: اشاعرہ اتنے سیدھے بھی نہیں کہ وہ کہیں کہ التکوین عین المکوَّن. یا الإیجاد عین الموجود. یعنی ایجاد (جو سبب ہے) اور موجود کو ایک شے قرار دیں؛ کیونکہ یہ بالکل واضح بات ہے کہ الفعل غیر المفعول. فعل الگ اور مفعول الگ ہے، اسی طرح ایجاد الگ اور موجود الگ ہے۔ ایک آدمی کام کرتا ہے تو کام الگ اور اس کام کے نتیجے میں جو چیز پیدا ہوتی ہے وہ الگ ہے۔

علامہ تفتازانی کہتے ہیں: «الفاعِل إذا أوجَد فعلاً لم يُوجَد في الخارج إلا الفاعِل والمفعول، أي: المُوجِد والمَوجُود». **ایجاد جو فعل تھا وہ ایک نسبت اعتباری کا نام ہے، جیسے:** زيدٌ قائمٌ **میں زید کے ساتھ قیام کی نسبت امر اعتباری ہے۔ اشعریہ کے قول:** «الخلق مخلوق» **کا مطلب یہ نہیں کہ خلق اور تخلیق دونوں ایک ہیں؛ بلکہ انھوں نے خلق کے لغوی معنی کی تفسیر کی ہے کہ خلق کے دو معنی ہیں: ۱- تخلیق، ۲- مخلوق۔** (شرح العقائد، ص۱۱۹-۱۲٤. ولخَّصه الملا علي القاري في ضوء المعالي، ص١٥٦)

اشعریہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ان سات صفات حقیقیہ کا مان لینا ضروری ہے اور ایجاد و تکوین

الأفعال كالتخليق والترزيق. اختُلِف فيها، فمذهب الحنفية أنها قديمة، ومذهب الأشاعرة أنها حادثة. والنـــزاع عند التحقيق يزول». (درج المعالي، ص٤١)

(١) قال في تحفة الأعالي على ضوء المعالي: «وجهه أن حدوثها عند الأشاعرة باعتبار تعلقها التنجيزي، وهو حادث، وأما باعتبار تعلقها الأزلي ويسمونه المعنوي، فهي قديمة؛ لأن التكوين باعتبار رجوعه إلى صفة القدرة يكون أزليًّا، فالتخليق مثلا هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيق هو القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق، فحينئذ لا خلاف في المعنى». (تحفة الأعالي على ضوء المعالي، ص٢٦. وانظر: ضوء المعالي، ص٦٨. ونثر اللآلي، ص٣٠)

مستقل صفت نہیں، اور اس صفت کی ضرورت اس لیے نہیں کہ ارادہ و قدرت کے ساتھ تکوین کا عمل خود بخود آجاتا ہے۔

ماتریدیہ کے نزدیک ارادہ ما به الترجيح کو کہتے ہیں یعنی ارادے کے ذریعے سے ترک یا فعل میں سے کسی کو ترجیح دی جاتی ہے، اور قدرت ما يصح به الشيء، اور تکوین المؤثّر في الفعل والعمل کا نام ہے۔ تو جب اللہ تعالیٰ کوئی فعل چاہتے ہیں تو پہلے ترجیح کا مرحلہ ہے کہ یہ فعل ہوگا، اور پھر اس کی قدرت کا تعلق فعل سے ہوتا ہے جس کی وجہ سے کسی چیز کا وجود میں آنا ممکن ہوتا ہے، اور اس کے بعد ایجاد و تکوین کا اثر ظاہر ہوتا ہے اور ایجاد و تکوین کی تاثیر سے وہ شے وجود میں آتی ہے۔ ایجاد مبدأ کے اعتبار سے ایک ہے اور جتنی اشیاء میں تاثیر کا تعلق ہوگا اس اعتبار سے اس کے متعلقات الگ الگ ہیں، گویا ایجاد کی تاثیر کی شاخیں کثیر ہوں گی، مثلاً: اگر ایجاد کا تعلق حیات سے ہے تو اِحیاء، رزق سے ہے تو ترزیق، اور اگر تعلق موت سے ہے تو اِماتت ہے، گویا صفتِ ایجاد و صفتِ تکوین خلق کی طرح اللہ کی صفات میں سے ہیں۔(۱)

ماتریدیہ کے ہاں تکوین اور مکوَّن کو متحد اور عین قرار دینا ایسا ہے جیسے ہم کہیں: السبب عين المسبّب۔ اور تکوین اگر نسبت ہے جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں، تو نسبت عرف میں مبتدا و خبر کا غیر ہوتی ہے، عین نہیں ہوتی۔

خلاصہ: تکوین کا مطلب اگر مبدأ الاخراج، مبدأ الخلق اور مبدأ الایجاد ہے، تو جیسے مبدأ الکلام قدیم ہے، اسی طرح مبدأ الخلق والایجاد بھی قدیم ہے۔ اور قدیم کا مطلب یہ ہے کہ یہ صفات حقیقیہ ذات الاضافہ میں سے ہیں جو صفات الذات ہیں۔

صفاتِ ذاتیہ جن میں ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اتفاق ہے، سات ہیں: علم، قدرت، سمع، بصر، حیات، ارادہ اور کلام۔ ان صفات کو اس شعر میں جمع کیا گیا ہے:

حق کی صفات علم ہے، قدرت بھی عام ہے ۞ سمع و بصر، حیات و ارادہ، کلام ہے

---

(۱) قال في النبراس: «اعلم أن أهل السنة اختلفوا في التكوين على ثلاثة أقوال:

أحدها: قول الأشعرية: أن الصفات الحقيقية سبعٌ: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. وأما التكوين فمعنى إضافي حادث راجع إلى القدرة والإرادة، فإنه إذا تعلق الإرادة بوجود شيء أخرجه القدرة من العدم إلى الوجود، فهذا الإخراج هوالذي يزعمونه تكوينًا، ومن ادَّعَى أنَّ وجود الحادث يحتاج إلى صفة ثالثة فعليه البرهان.

ثانيها: قول الإمام أبي منصور الماتريدي وأتباعه كالمصنف رحمه الله: أن التكوين صفة ثامنة؛ لأن القدرة صفة مصحِّحَةٌ لصدور المقدور، والإرادة صفة مرجِّحَةٌ لصدوره، والتكوين صفة مؤثِّرَةٌ، ولها أسماء بحسب متعلقاتها، فإنْ تعلقتْ بالرِّزق فترزيق، أو بالحياة فإحياءٌ، وقِسْ عليه.

ثالثها: قول بعض أئمة ماوراء النهر: أن الترزيق والإحياء ونحوهما صفات حقيقيةٌ وليس رجوعها إلى صفة واحدة، فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الحصر، وهو مذهب بعض الصوفية». (النبراس، ص١٥٣)

علمائے کرام نے ان صفاتِ سبعہ کے علاوہ جو الفاظ صفات کا حکم رکھتے ہیں ان کو بھی صفات میں شمار کیا ہے، پھر ان میں یہ اختلاف ہے کہ ان میں تاویل کی جاسکتی ہے، یا نہیں؟

قرآن وحدیث میں اللہ تعالی کی طرف منسوب صفات وافعال وغیرہ کا خلاصہ، اور ید، وجہ وغیرہ پر لفظ صفات کے اطلاق کی ابتدا:

سوال: قرآن وحدیث میں اللہ تعالی کی طرف منسوب صفات وافعال کی کتنی قسمیں ہیں؟ نیز قرآن وحدیث میں اللہ تعالی کے لیے استعمال ہونے والے الفاظ "ید، وجہ، قدم، ساق" وغیرہ پر صفات کا اطلاق کس زمانے میں شروع ہوا؟ کیا احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم، آثارِ صحابہ، یا اقوالِ تابعین میں ان الفاظ پر صفات کا اطلاق ملتا ہے؟

جواب: قرآن وحدیث میں جن چیزوں کو اللہ تعالی کی طرف منسوب کیا گیا ہے، ان کی تین قسمیں ہیں:

۱-صفات، ۲-افعال، ۳-جنہیں عقلاً نہ توصفت کہا جاسکتا ہے اور نہ فعل۔

(۱) صفات کی چھ قسمیں ہیں۔ اور بعض علماء نے مزید اقسام بھی ذکر فرمائی ہیں:

۱-صفات النفس: وجود، حیات، قِدم، بقا۔ اسے صفاتِ حقیقیہ، یا صفات العین بھی کہتے ہیں۔

۲- صفات الذات یا صفات المعانی: حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام۔

۳- صفات سلبیہ، جیسے: ﴿ لَمْ يَلِدْ ۙ وَلَمْ يُوْلَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝ ﴾. (الإخلاص)

بعض علماء نے لکھا ہے کہ صفات سلبیہ پانچ ہیں: وحدانیت، غنی المطلق / قیام بالنفس، بقاء، قِدم، مخالفۃ الحوادث۔

۴- صفاتِ ثبوتیہ یا صفات ایجابیہ: یعنی وہ صفات جو اللہ تعالی کے لیے ثابت ہیں، جیسے علم، قدرت، اور خالقیت ورزّاقیت۔ صفات الذات وصفات الافعال، اور صفاتِ خبریہ وغیرہ صفات ثبوتیہ کے تحت آتی ہیں۔

۵- صفات جمالیہ، جو رحم وکرم پر دال ہیں، جیسے: اللہ تعالی کا رحیم وکریم ہونا۔ اسے صفات جامعہ بھی کہتے ہیں۔

۶-صفات جلالیہ، جو غضب وانتقام پر دال ہیں، جیسے: اللہ تعالی کا منتقم، عزیز وقہار ہونا۔

(۲) افعال: افعال کی دو قسمیں ہیں:

۱- اللہ تعالی کے وہ افعال، جن میں مخلوق کے ساتھ مشابہت نہیں، جیسے: آسمان وزمین کا پیدا کرنا، انبیاء

ورسل کو مبعوث فرمانا، بارش برسانا، موت وزندگی دینا، وغیرہ۔

۲- اللہ تعالی کے وہ افعال جن میں بظاہر مخلوق کے ساتھ التباس نظر آتا ہے، کیوں کہ مخلوق کے افعال پر بھی ان الفاظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ جیسے: استوی، کلام کرنا، غضب، تعجب، ضحک، وغیرہ۔(کلام اپنی اصل صفت کے اعتبار سے صفتِ ذات ہے، اور انواع وافراد کے لحاظ سے فعل ہے)۔

(۳) تیسری قسم، جن کو نہ تو صفت کہا جاسکتا ہے اور نہ فعل کہا جاسکتا ہے۔ جیسے: ید، وجہ، ساق، قدم، اصابع، شخص، وغیرہ۔ ان کو افعال کہنا صحیح نہیں۔ اور باعتبارِ نعت صفات بھی کہنا صحیح نہیں، اس لیے کہ صفت اسے کہتے ہیں جو موصوف کے ساتھ قائم ہو، اور وجہ، ساق، قدم خود اپنا وجود رکھتے ہیں؛ اس لیے ابن جوزی نے اس کو تسمیہ مبتدعہ کہا؛ «فسموها بالصفات تسميةً مبتدعةً لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل». (دفع شبه التشبيه، ص٧)

«أنهم سموا الأخبار أخبار صفات، وإنما هي إضافات، وليس كل مضاف صفة، فإنه قال تعالى: ﴿وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ﴾، وليس لله صفة تسمى روحًا، فقد ابتدع من سمى المضاف صفةً». (دفع شبه التشبيه، ص٩)

علامہ ابن جوزی اور ان سے متفق لوگ وجہ، قدم ساق وغیرہ کو اضافات کہتے ہیں۔

ہمیں احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اقوال صحابہ میں آخر الذکر تیسری قسم اور افعال کی دوسری قسم پر صفات کا اطلاق نہیں ملا۔ اور اکثر تابعین اور تبع تابعین بھی ان الفاظ سے متعلق سوال کے جواب میں «أمروها كما جاءت بلا كيفية» وفي بعض الكتب «بلا تفسير» کہنے پر اکتفا فرماتے، اس سلسلے میں اس سے زیادہ کلام کرنا پسند نہیں فرماتے۔ امام ترمذی، امام بیہقی اور ابو بکر الآجری وغیرہ نے ابن شہاب زہری (م:۱۲۴)، معمر بن راشد (م:۱۵۳)، اوزاعی (م:۱۵۷)، سفیان ثوری (م:۱۶۱)، لیث بن سعد (م:۱۷۵)، عبد اللہ بن مبارک (م:۱۸۱)، وکیع بن الجراح (م:۱۹۷)، اور سفیان بن عیینہ (م:۱۹۸)، وغیرہ ائمہ سلف کا یہی مذہب نقل کیا ہے۔(سنن الترمذي، باب ومن سورة المائدة، الشريعة للآجري ١١٤٦/٣. الأسماء والصفات للبيهقي ٣٧٧/٢، ط: مكتبة السوادي، جدة)

البتہ بعض تابعین اور متاخرین علمائے کرام[1] نے آخر الذکر تیسری قسم اور افعال کی دوسری قسم پر بھی صفات کا اطلاق کیا ہے، اور ان کے معنی مرادی کے غیر واضح ہونے کی وجہ سے انہیں متشابہات میں شمار کیا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان کو صفات نہ کہیں تو پھر کوئی احمق ان کو اعضاء نہ کہدے، اور اگر کسی

(۱) اکثر حضرات تین سو سال تک وفات پانے والے حضرات کو متقدمین اور ان کے بعد والوں کو متاخرین کہتے ہیں۔ اور یہ قول «خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» کے ساتھ موافق ہے۔

نے ان کو اعضاء کہا تو مشبہہ اور مجسمہ کی طرح بن جائے گا، یا تاویل کو لازم سمجھ کر اعتزال کے دہانے پر کھڑا ہو جائے گا؛ اس لیے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی ذہانت کی داد دینی چاہئے کہ انھوں نے ان کو صفات یعنی صفاتِ متشابہ فرمایا۔

امام ابو حنیفہ (م:١٥٠) کی "الفقہ الأکبر" میں ان الفاظ پر صفات کا اطلاق کیا گیا ہے: «فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف... يده صفته بلا كيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفات الله تعالى بلا كيف ».(الفقه الأكبر، ص٢٧)

اور "الفقہ الابسط" میں ہے: «قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: لا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف». (الفقه الأبسط، باب في الصفات)

علامہ ذہبی نے امام مالک(م:١٧٩) سے نقل فرمایا ہے: « عن مالك رواية الوليد بن مسلم، أنه سأله عن أحاديث الصفات، فقال: أمرها كما جاءت، بلا تفسير».(سير أعلام النبلاء ١٠٥/٨)

ابو القاسم لالکائی(م:٤١٨) نے امام محمد بن الحسن الشیبانی(م:١٨٩) سے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے: «قال محمد بن الحسن: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الرب عز وجل من غير تغيير ولا وصف ولا تشبيه». (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٤٨٠/٣. فتح الباري ٤٠٧/١٣)

امام بیہقی نے سفیان بن عیینہ (م:١٩٨) سے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے: «قال سفيان بن عيينة: ما وصف الله تبارك وتعالى به نفسه في كتابه فقراءته تفسيره».(الأسماء والصفات للبيهقي ١١٧/٢)

امام ابو الحسن اشعری فرماتے ہیں: «وقال ابن كلاب (م:٢٤٠) في الوجه والعين واليدين أنها صفات لله».(مقالات الأشعريين ٥٤٨/١)

امام بخاری(م:٢٥٦) فرماتے ہیں: «معنى الضحك هنا الرحمة».(فتح الباري ٦٣٢/٨) **امام بخاری نے ضحک کو صفت بنایا۔**

ابو سعید دارمی (م:٢٨٠) فرماتے ہیں: «صفاته: من النفس والوجه والسمع والبصر واليدين والعلم والكلام،...».(نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، لأبي سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني،٥٥٢/١)

امام بیہقی(م:٤٥٨) لکھتے ہیں: «فالوجه له صفة وليست بصورة، واليدان له صفتان وليستا الجارحتين، والعين له صفة وليست بحدقة». (الاعتقاد للبيهقي،ص٧١)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ید، وجہ وغیرہ پر صفات کا اطلاق متاخرین حنابلہ کی ایجاد ہے؛ جبکہ مذکورہ

عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حنبلی مذہب کے وجود میں آنے سے پہلے بھی ان الفاظ پر صفات کا اطلاق کیا گیا ہے۔

صفت باری تعالی کا اشتقاق جائز ہے یا نہیں ؟:

علماء نے لکھا ہے کہ اللہ تعالی کی صفت مفرد کی شکل میں آئے تو اشتقاق جائز ہے، جیسے غفور سے غفر الله، يغفر الله. اور اگر اللہ تعالیٰ کا اسم یا صفت جملے کی شکل میں یا نسبت کی صورت میں ظاہر ہو، تو اشتقاق جائز نہیں، جیسے ﴿يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ﴾.(النساء:١٤٢)، ﴿وَ مَكَرُوْا وَ مَكَرَ اللّٰهُ﴾.(آل عمران:٥٤) یعنی اللہ تعالیٰ کو خادع یا ماکر کہنا جائز نہ ہو گا۔

فرقِ باطلہ اور صفاتِ باری تعالیٰ:

(۱) حکماء: حکماء کے نزدیک صفاتِ باری تعالیٰ عینِ ذات ہیں۔

(۲) معتزلہ: معتزلہ کہتے ہیں کہ صفات باری تعالی عین ذات ہیں۔ اور مشہور مذہب تو معتزلہ کا صفات کی بالکلیہ نفی کا ہے، اور عین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معلومات سے تعلق کی بنا پر ذات باری تعالیٰ کو عالم، اور مقدورات سے تعلق کی بنا پر ذات باری تعالیٰ کو قادر کہا جاتا ہے۔ صفات سے انکار کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک صفاتِ کثیرہ کو ازل میں ماننے سے تعددِ قدما لازم آتا ہے، جو باطل اور نا جائز ہے۔ (شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص١٨٢-١٨٤)

علمائے اہل السنۃ والجماعۃ نے اس کا جواب یہ دیا کہ تعددِ قدما اس وقت لازم آتا ہے، جبکہ ذواتِ کثیرہ کو ازل میں قدیم مانا جائے؛ حالانکہ ہم ذاتِ واحدہ کو قدیم مانتے ہیں۔

اسی طرح معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کا عین نہ ہوں؛ بلکہ امر زائد ہوں، تو اللہ تعالیٰ کا فاعل اور قابل دونوں ہونا لازم آئے گا، اور ایک ہی چیز کا فاعل و قابل ہونا ممنوع ہے۔(ضوء اللآلي، ص٧. إشارات المرام، ص١١٨. وضوء المعالي، ص٦٥)

ہمارا جواب یہ ہے کہ فاعل اور قابل دونوں ہونا ایک ہی جہت سے نہیں ہے؛ بلکہ ایک جہت سے فاعل اور دوسرے اعتبار سے قابل ہے۔ جیسے سورج روشنی کے لیے اس اعتبار سے فاعل ہے کہ روشنی سورج سے نکلتی ہے، اور اُس کے لیے قابل بھی ہے؛ کیونکہ روشنی سورج کے ساتھ ہے۔ شعر:

اٹھائی نظر تو دعا بن گئی ❁ جھکائی نظر تو حیا بن گئی
نظر ترچھی ڈالی ادا بن گئی ❁ نظر پھیر دی تو قضا بن گئی

نظر ایک ہے؛ لیکن مختلف اعتبارات کی وجہ سے متعدد اور مختلف معانی ادا ہوئے۔

(۳) کرامیہ: اس فرقہ کی نسبت محمد بن کرام سجستانی کی طرف کی جاتی ہے، جس کی وفات ۲۵۵ھ میں ہوئی، اور یہ فرقہ مجسمہ کہلاتا ہے۔ ان کے نزدیک عالم ابدی ہے، فنا نہ ہوگا۔ صفات کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ صفات موصوف پر زائد ہیں؛ اس لیے کہ اگر زائد کے بجائے ازلی مان لیں، تو تعددِ قدما لازم آئے گا؛ جبکہ قدیم تو ایک ذات واجب الوجود اللہ تعالیٰ کی ہے۔ نیز وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ہو سکتا ہے۔ (انظر: شرح العقائد مع النبراس، ص١٢٧. والفرق بين الفرق، ص١٨٩. والملل والنحل، ص٧١. وسير أعلام النبلاء ٥٢٣/١١)

اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے یا نہیں؟:

ابن تیمیہؒ کہتے ہیں: حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے، اور ہم اس کو ناجائز کہتے ہیں۔
ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ جو چیز حادث ہے جب وہ ختم ہوتی ہے تو دوسری چیز اس کی جگہ لے لیتی ہے، پھر جب وہ ختم ہوئی تو تیسری چیز اس کی جگہ آجاتی ہے، اس کو حوادث کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فلاں سے راضی ہوا، پھر کسی معصیت کے سبب اس پر ناراض ہوا، تو کبھی رضا اور کبھی غضب پایا گیا۔ نیز جو وصف مسبوق بالعدم ہے وہ حادث ہوتا ہے، نہ کہ قدیم۔[1]

جواب: اللہ تعالیٰ کی صفات جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں وہ سب صفاتِ جمال و کمال اور لازوال ہیں، اور لازوال زوال کو قبول نہیں کرتا۔ نیز حوادث کی ابتداء اور انتہاء ہوتی ہے؛ اس لیے اُس کا ازل میں ہونا حدوث کی تعریف کے خلاف ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ ازل میں حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی شانِ قدم کے خلاف ہے؛ لہٰذا جو صفات اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہیں اُن میں سے کوئی بھی حادث نہیں، سب قدیم ہیں۔

اس مسئلے کی اشاعرہ کے نزدیک آسان تعبیر یہ ہے کہ حادث اور حدوث تغیر و تبدیلی کو مستلزم ہے، تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حادث کے قیام کا مطلب اس کی ذات میں تغیر کا آنا ہے۔ رضا اور غضب اللہ تعالیٰ

---

(١) قال ابن تيمية: «فإن قلتم لنا: فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب. قلنا لكم: نعم، وهذا الذي دل عليه الشرع والعقل...». (منهاج السنة ٣٨٠/٢)

وقال في موضع آخر: «فإذا قالوا لنا: فهذا يلزم منه أن تكون الحوادث قامت به؟ قلنا: ومن أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل». (منهاج السنة ٣٨١/٢. ومثله في شرح حديث النـــزول لابن تيمية، ص٤٣. وتبعه ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية ١٩٧/١. وانظر: الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية للشيخ سعيد فوده)

کی طرف منسوب ہیں، اگر اس کی ذات کے ساتھ قائم ہوں گے تو ذات میں تغیر آجائے گا جو حادث اور مخلوق کی شان ہے۔ مثلاً زید غصہ، خوشی اور خوف وغیرہ کا محل ہے تو غصہ کے وقت اس کی ایک کیفیت ہوتی ہے اور خوشی کے وقت دوسری کیفیت ہوگی۔ یہ اللہ تعالی کی شان کے منافی ہے۔

متکلمین اس مسئلے کے چار دلائل پیش فرماتے ہیں:

(۱) الحدوث عيب، فقيام الحادث بالله قيام العيب.

حدوث عیب ہے اور اللہ تعالی محلِ عیب نہیں۔

(۲) لو قام به الحادث يلزم التغير في ذاته.

اگر حادث کا قیام اللہ کے ساتھ ہو تو اس کی ذات میں تغیر لازم آئے گا۔

(۳) ولأن الحدوث والحادث إن كان عيبًا يجب عنه التنــزيه، وإن كان كمالاً فكيف خلا عنه الله تعالى قبل حدوثه؟

اگر حادث عیب ہو تو اللہ اس سے پاک ہوگا، اور اگر کمال ہو تو حادث کے وجود سے پہلے اللہ تعالی اس سے کس طرح خالی ہوا؟

(۴) وصفاته أزلية كمالية، فلو اتصف بالحادث يلزم وجود الحادث في الأزل، فلم يكن حادثًا. والله أعلم.

اللہ تعالی کی صفات ازلی اور کامل ہیں، اگر اللہ تعالی حادث کے ساتھ متصف ہو تو حادث کا ازل میں ہونا لازم لائے گا، پس حادث حادث نہیں رہا!

علامہ بہاء الدین عبد الوہاب بن عبد الرحمن شافعی کا رسالہ «الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أوّل لها» بھی قابل دید ہے، جو شیخ سعید فودہ کی تحقیق کے ساتھ چھپ چکا ہے۔

(۴) مجوس: مجوس نے صفات کی وجہ سے دو خدا تسلیم کیے، ایک کو اِلٰہ الخیر کہا، جسے ''یزدان'' کا نام دیا، اور دوسرے کو اِلٰہ الشر کہا جسے ''اہرمن'' کا نام دیا۔

(۵) نصاریٰ: نصاریٰ صفتِ وجود کو خدا کہتے ہیں اور اُسے اقنومِ اول قرار دیتے ہیں۔[1]

عیسائی مذہب میں خدا تین اقانیم (شخصیات) سے مرکب ہے: ۱- باپ، ۲- بیٹا، ۳-روح

---

(۱) قال النسفي: «والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك؛ لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة، هي: الوجود، والعلم، والحياة، وسموها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل عن ذات الله تعالى إلى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذوات مغايرة».(شرح العقائد النسفية، ص١٠٣. وانظر: النبراس، ص١٣٠)

القدس۔ اسی عقیدے کو عقیدۂ تثلیث کہا جاتا ہے ؛ لیکن اس عقیدے کی تشریح و تعبیر میں عیسائی علماء کے بیانات اس قدر مختلف اور متضاد ہیں کہ یقینی طور پر کوئی ایک بات کہنا بہت مشکل ہے، وہ تین اقانیم کون ہیں، جن کا مجموعہ ان کے نزدیک خدا ہے ؟ خود ان کی تعیین میں بھی اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ "خدا" باپ، بیٹے اور روح القدس کے مجموعے کا نام ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ "باپ، بیٹا اور کنواری مریم" وہ تین اقنوم ہیں جن کا مجموعہ خدا ہے۔

عیسائیوں کے یہاں جو تعبیر سب سے زیادہ مقبولِ عام معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے:

باپ سے مراد خدا کی تنہا ذات ہے، جو اس کی صفتِ کلام اور صفتِ حیات سے قطع نظر کرلی گئی ہے، یہ ذات بیٹے کے وجود کے لیے اصل کا درجہ رکھتی ہے۔

بیٹے سے مراد خدا کی صفتِ کلام ہے، یہ صفت باپ کی طرح قدیم اور جاودانی ہے۔ خدا کی یہی صفت "یسوع مسیح بن مریم" کی انسانی شخصیت میں حلول کرگئی تھی، جس کی وجہ سے یسوع مسیح کو خدا کا بیٹا کہا جاتا ہے۔

روح القدس سے مراد باپ اور بیٹے کی صفت حیات اور صفت محبت ہے، یعنی اس صفت کے ذریعہ خدا کی ذات (باپ) اپنی صفت علم (بیٹے) سے محبت کرتی ہے اور بیٹا باپ سے محبت کرتا ہے، یہ صفت بھی صفتِ کلام کی طرح ایک جوہری وجود رکھتی ہے اور باپ بیٹے کی طرح قدیم اور جاودانی ہے، اسی وجہ سے اسے ایک مستقل اقنوم کی حیثیت حاصل ہے۔

اب اس عقیدۂ توحید فی التثلیث کا خلاصہ یہ نکلا کہ خدا اِن تین اقانیم یا شخصیتوں پر مشتمل ہے، خدا کی ذات، جسے باپ کہتے ہیں، خدا کی صفتِ کلام، جسے بیٹا کہتے ہیں، اور خدا کی صفتِ حیات و محبت، جسے روح القدس کہا جاتا ہے، اِن تین میں سے ہر ایک خدا ہے ؛ لیکن یہ تینوں مل کر تین خدا نہیں ہیں ؛ بلکہ ایک ہی خدا ہیں۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب باپ، بیٹا اور روح القدس میں سے ہر ایک کو خدا مان لیا گیا، تو خدا ایک کہاں رہا؟ وہ تو لازماً تین ہوگئے۔ یہی وہ سوال ہے جو عیسائیت کی ابتداء سے لے کر اب تک ایک چیستاں بنا رہا ہے، عیسائیوں کے بڑے بڑے مفکرین نے نئے نئے انداز سے اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی، اور اسی بنیاد پر بے شمار فرقے نمودار ہوئے، سالہا سال تک بحثیں چلیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ عیسائی اس تین ایک اور ایک تین کے عقیدے کو آج تک حل نہیں کرسکے، اور نہ قیامت تک حل کرسکیں گے۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: عیسائیت کیا ہے ؟ از مفتی محمد تقی عثمانی حفظہ اللہ تعالی)

١٤- لَيْسَ مُنْذُ خَلَقَ الْخَلْقَ اسْتَفَادَ اسْمَ «الْخَالِقِ»، وَلَا بِإِحْدَاثِهِ[١] الْبَرِيَّةَ اسْتَفَادَ اسْمَ «الْبَارِي». لَهُ[٢] مَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ وَلَا مَرْبُوبَ، وَمَعْنَى الْخَالِقِ وَلَا مَخْلُوقَ. وَكَمَا أَنَّهُ مُحْيِي الْمَوْتَى بَعْدَمَا أَحْيَا[٣] اسْتَحَقَّ هَذَا الِاسْمَ قَبْلَ إِحْيَائِهِمْ، كَذٰلِكَ اسْتَحَقَّ اسْمَ الْخَالِقِ قَبْلَ إِنْشَائِهِمْ[٤].

ترجمہ: ایسا نہیں کہ مخلوق کو پیدا کرنے کے بعد اس کا نام خالق پڑا ہو، اور نہ ہی اس نے مخلوق کو ایجاد کرنے کی وجہ سے اپنا نام باری رکھا (بلکہ وہ پہلے سے ہی خالق وباری تھا)۔ اس کے لیے پالنے کی صفت اس وقت بھی تھی جبکہ کوئی پلنے والا نہیں تھا، اور خالقیت کی صفت اس وقت بھی تھی جبکہ کوئی مخلوق نہیں تھی۔ اور جیسا کہ وہ مردوں کو زندہ کرنے کے بعد مردوں کو زندہ کرنے والا ہے، وہ مردوں کو زندہ کرنے سے پہلے بھی اس نام کا مستحق ہے۔ اسی طرح وہ ان کو پیدا کرنے سے پہلے بھی اسم خالق کا مستحق تھا۔

اللہ تعالیٰ کی تمام صفات ازلی وابدی ہیں:

اللہ تعالیٰ اپنی تمام صفات کے ساتھ ازل سے ہے، مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے بھی وہ صفت خالقیت وباریئت اور صفت ربوبیت واحیاء کے ساتھ متصف تھا،؛ کیونکہ اگر یہ صفات ازلی نہ ہوں تو اللہ تعالیٰ کا ایسی صفات کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئے گا جو پہلے نہ تھیں اور یہ نقص ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ ہر نقص سے پاک ہے۔

اس بات کو اس مثال سے سمجھا جاسکتا ہے کہ کاتب اس شخص کو کہا جاتا ہے جس میں کتابت کی صلاحیت واستعداد موجود ہو، اگرچہ وہ اس وقت نہ لکھ رہا ہو۔ اسی طرح قاری اس شخص کو کہتے ہیں جس میں قراءت کی استعداد وصلاحیت موجود ہو، اگرچہ وہ اس وقت قراءت نہ کر رہا ہو۔

خالق اور باری میں فرق:

اشیاء کے موجد کو خالق کہتے ہیں اور چیزوں کو تفاوت کے بغیر بنانے والے کو باریٔ کہتے ہیں۔ یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں۔

---

(١) في ٢، ١٤، ٢٥، ٣٣ «بإحداث البرية». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) في ١ «بل له». ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في ١، ٣، ٢٤، ٢٦، ٣١ «أحياهم». وفي ١٣ «بعد إحيائهم». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٤) سقط من ٢، ٢٥ من قوله «وكما أنه» إلى قوله «قبل إنشائهم». والمثبت من بقية النسخ.

الخالق: الموجد للشيء مِن العدم على تقدير واستواء. والبارئ: الموجد للشيء بريئًا من التفاوت. *یعنی ایسا نہیں کہ ایک ہاتھ چھوٹا بنادیا دوسرا بڑا، یا ایک آنکھ اوپر بنادی دوسری نیچے۔ اور اگر کسی حادثہ یا بیماری کے سبب سے ہو، تو الگ بات ہے۔*[1] *یا خالق اجسام اور باریٔ ارواح کی پیدائش کے لیے آتا ہے۔*

(١) الخَلْق: أصله: التقدير المستقيم، ويستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء. قال الله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ﴾.(الأنعام:١) أي: أبدعهما، بدلالة قوله تعالى: ﴿بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾ . (البقرة:١١٧) (المفردات في غريب القرآن، ١٥٧). وقال الجوهري: «الخلق» التقدير . (الصحاح ١٤٧٠/٤). والبارئ في صفات الله تعالى: الذي خلق الخلق بريئًا من التفاوت.(المغرب، ص٦٥)

١٥- ذَلِكَ بِأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَكُلُّ شَيْءٍ إِلَيْهِ فَقِيرٌ(١)، وَكُلُّ أَمْرٍ عَلَيْهِ يَسِيرٌ، لَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾. [الشورى:١١]

ترجمہ: یہ اس لیے کہ وہ ہر چیز پر قادر ہے، اور ہر چیز اس کی محتاج ہے، اور ہر کام اس کے لیے آسان ہے، وہ کسی کا محتاج نہیں، کوئی چیز اس کے جیسی نہیں، وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔

اللہ تعالی ہر چیز پر قادر ہے، ہر چیز اس کی محتاج ہے، وہ کسی کا محتاج نہیں:

اللہ تعالی کی صفت خالقیت وباریئت، اِحیاء واِماتت کے ازلی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی ازل سے ہی ہر چیز پر قادر ہے؛ اس لیے اللہ تعالی ان صفات کے ساتھ ازل سے ہی متصف ہے، اگر چہ ازل میں مخلوق نہیں تھی۔ ہر چیز اپنے وجود میں اللہ کی محتاج ہے، کوئی بھی چیز اللہ کے حکم کے بغیر وجود میں نہیں آسکتی۔ اور اللہ تعالی کسی کا محتاج نہیں، ہر چیز اس کے لیے آسان ہے، وہ جس چیز کا بھی ارادہ فرماتا ہے کہ وہ ہو جائے تو وہ ہو جاتی ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾. (الأحقاف)

و قال تعالی: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾. (فاطر) اے لوگو! تم سب اللہ کے محتاج ہو، اور اللہ بے نیاز و قابل تعریف ہے۔

و قال تعالی: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾. (یس) اس کا معاملہ تو یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کر لے تو صرف اتنا کہتا ہے کہ "ہو جا" بس وہ ہو جاتی ہے۔

و قال تعالی: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾. (الشوری) کوئی چیز اس کا مثل نہیں ہے، اور وہی ہے جو ہر بات سنتا، سب کچھ دیکھتا ہے۔

کل کی اقسام ثلاثہ:

(۱) کل کلی: وہ کل جو کلی پر دلالت کرے اور حقیقتِ شے کو بیان کرے، جیسے: «كل إنسان نوع» أي: الإنسان الكلي نوع. **کل نوع** حقیقتِ انسانیہ کا بیان ہے۔

(۲) کل مجموعی: ما يكون بمعنى جميع الأفراد، جیسے: «كل إنسان لا يشبعه هذا الرغيف» یعنی انسانوں کے مجموعے کو یہ روٹی سیر نہیں کر سکتی۔

---

(١) في ٣ «يصير». والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

(۳) کل افرادی: ایسا کل، جو افراد پر دلالت کرتا ہو، جیسے: «كل إنسان ناطق» **انسان کا** ہر ہر فرد بولنے والا ہے، یعنی ہر فرد میں نطق کی صلاحیت ہے۔ (۱)

یہاں ''کل'' کا تیسرا معنی مراد ہے جس میں ہر ہر فرد کو حکم شامل ہوتا ہے۔

بریلوی حضرات کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم غیب کلی ہونے پر استدلال اور اس کا جواب:

بریلوی حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم غیب کلی فی الدنیا إلی قیام الساعة ہونے پر ان آیات واحادیث سے استدلال کرتے ہیں، جن میں لفظ کل وارد ہوا ہے، مثلا: قال اللہ تعالی: ﴿وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّ هُدًى وَّ رَحْمَةً وَّ بُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ ﴾.(النحل) اور ہم نے آپ کے اوپر کتاب نازل کی جس میں ہر چیز کا بیان ہے اور ہدایت اور رحمت اور مسلمانوں کے لیے خوشخبری ہے۔

وقال تعالی: ﴿مَا كَانَ حَدِيْثًا يُّفْتَرٰى وَ لٰكِنْ تَصْدِيْقَ الَّذِيْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيْلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾.(يوسف:١١١) یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جو جھوٹ موٹ گھڑ لی گئی ہو، بلکہ اس سے پہلے جو کتابیں آچکی ہیں، ان کی تصدیق ہے، اور ہر بات کی وضاحت۔

وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «فرأيتُه وضَع كفَّه بين كتِفَيَّ حتَّى وجدتُ بَرْدَ أناملِه بين ثدْيَيَّ، فتجلَّى لي كلُّ شيءٍ وعرفتُ». (سنن الترمذي، رقم:٣٢٢٥. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال: هذا حديث حسن صحيح)

پس میں نے دیکھا کہ اس نے اپنا کف میرے دونوں شانوں کے درمیان رکھا، یہاں تک کہ میں نے اس کے پوروں کی ٹھنڈک اپنے سینے پر محسوس کی اور ہر چیز میں نے پہچانی اور میرے سامنے واضح ہوئی۔

جواب: کل اگرچہ اپنے لغوی مفہوم کے لحاظ سے عام ہے؛ لیکن استعمال کے لحاظ سے کل بعض اور عموم وخصوص دونوں کے لیے برابر آتا ہے، اور اگر وہ عموم اور استغراق حقیقی کے لیے آئے، تب بھی موقع

---

(١) وهذا التقسيم (أي: تقسيم الكل) عند المنطقيين وغيرهم. راجع: سلم العلوم في المنطق، ص٨٥. وشروح سلم العلوم، تحت قول المصنف: «الكل بمعنى الكلي...». وفي دستور العلماء قسمه (أي: الكل) إلى قسمين فقط: مجموعي، وإفرادي.

وفي المصباح المنير: «كلّ» كلمة تستعمل بمعنى الاستغراق بحسب المقام كقوله تعالى: ﴿وَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ﴾. (البقرة) وقد يستعمل بمعنى الكثير كقوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِاَمْرِ رَبِّهَا﴾. (الأحقاف:٢٥) أي: كثيرًا؛ لأنها دمّرتهم ودمّرت مساكنهم... (المصباح المنير، ص٣٣٥)

ومحل اور داخلی وخارجی قرائن کا محتاج ہوتا ہے، اور اگر کہیں استغراق عرفی واضافی اور بعضیت کے لیے مستعمل ہو، تب بھی قرینہ سے مستغنی نہیں ہوسکتا۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ثُمَّ اجۡعَلۡ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنۡهُنَّ جُزۡءًا﴾. (البقرة: ٢٦٠) پھر ہر ایک پہاڑ پر پرندوں کا ایک حصہ رکھو۔

ظاہر بات ہے کہ ﴿كُلِّ جَبَلٍ﴾ سے روئے زمین کا ہر پہاڑ مراد نہیں ہے۔

اسی طرح جب کفار ومشرکین اور نافرمان لوگ تکالیف کو دیکھ کر باز نہ آئے اور متنبہ نہ ہوئے، تو اللہ تعالیٰ نے ان پر ہر چیز (نعمت) کے دروازے کھول دیے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَلَمَّا نَسُوۡا مَا ذُكِّرُوۡا بِهٖ فَتَحۡنَا عَلَيۡهِمۡ اَبۡوَابَ كُلِّ شَىۡءٍ ؕ حَتّٰۤى اِذَا فَرِحُوۡا بِمَاۤ اُوۡتُوۡۤا اَخَذۡنٰهُمۡ بَغۡتَةً﴾. (الأنعام:٤٤) پس جب انھوں نے وہ نصیحتیں بھلا دیں جو ان کو کی گئی تھیں تو ہم نے ان پر ہر نعمت کے دروازے کھول دیئے یہاں تک کہ جب وہ ہماری دی ہوئی نعمتوں میں مست ہوگئے تو ہم نے ان کو اچانک پکڑ لیا۔

آیت کریمہ میں ﴿كُلِّ شَىۡءٍ﴾ سے مراد ظاہری نعمتوں کے دروازے ہیں، نہ کہ نبوت ورسالت اور مقبولیت کے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ "تفہیماتِ الٰہیہ" میں فرماتے ہیں: «فتجلّى لي كل شيء». قلنا: هو بمنـــزلة قوله تعالى في التوراة: ﴿تَفۡصِيۡلًا لِّكُلِّ شَىۡءٍ﴾. والأصل في العمومات التخصيص بما يناسب». (التفهيمات الإلهية ١/٢٥)

یعنی «فتجلّى لي كل شيء» ایسا ہے جیسے تورات کے بارے میں ﴿تَفۡصِيۡلًا لِّكُلِّ شَىۡءٍ﴾ آیا ہے۔

اسی طرح بلقیس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَاُوۡتِيَتۡ مِنۡ كُلِّ شَىۡءٍ﴾. (النمل:٢٣)

یعنی حکومت کے لیے جن چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے وہ تمام چیزیں اس کے پاس موجود تھیں۔ آیت کریمہ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بلقیس کو مردوں کی خصوصیات بھی حاصل تھیں؛ چنانچہ علامہ زبیدی فرماتے ہیں: «وقد جاء استعماله بمعنى بعض... قال شيخنا: وجعلوا منه أيضًا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كُلِىۡ مِنۡ كُلِّ الثَّمَرٰتِ﴾، ﴿وَاُوۡتِيَتۡ مِنۡ كُلِّ شَىۡءٍ﴾. (التاج العروس ٩/١٠٠) (ملخّصًا من إزالة الريب، ص٤٦٧)

یعنی کل، بعض کے معنی میں آتا ہے؛ ﴿ثُمَّ كُلِىۡ مِنۡ كُلِّ الثَّمَرٰتِ﴾ اسی قبیل سے ہے۔

بندہ عاجز کے خیال میں کل کے مضاف الیہ کے ساتھ اکثر صفت مقدر ہوتی ہے، جیسا کہ مندرجہ ذیل آیات میں یہ صفات مقدر ہیں: ﴿وَاُوۡتِيَتۡ مِنۡ كُلِّ شَىۡءٍ﴾ نافع لحكومتها. ﴿ثُمَّ اجۡعَلۡ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ﴾ قريبٍ. ﴿فَتَحۡنَا عَلَيۡهِمۡ اَبۡوَابَ كُلِّ شَىۡءٍ﴾ نافعٍ لهم. ﴿تَفۡصِيۡلًا لِّكُلِّ شَىۡءٍ﴾ دينيٍّ ضروري لهم. یا کل مبالغہ اور کثرت کے لیے ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم.

مجھے ایک دوست نے بتایا کہ ایک صاحب نے اعتراض کیا کہ بقول آپ کے جب کل کے مضاف الیہ کے ساتھ صفت مقدر ہوتی ہے تو﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ﴾ (البقرة:٢٩) میں کیا کہیں گے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ قوانین اکثری ہوتے ہیں کلی نہیں۔ اور اگر بالفرض یہ کلی قانون ہو تو﴿ بِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ کے ساتھ ممکن مقدر ہو گا، جو چیز ناممکن ہو جیسے شریک الباری تو اللہ تعالیٰ کو وہ بحیثیت شریک الباری معلوم نہیں اس لیے کہ وہ بے حقیقت شے ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:﴿ وَجَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَآءَ ۭ قُلْ سَمُّوْهُمْ ۭ اَمْ تُنَبِّـــُٔوْنَهٗ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْاَرْضِ اَمْ بِظَاهِرٍ مِّنَ الْقَوْلِ ۭ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا مَكْرُهُمْ وَصُدُّوْا عَنِ السَّبِيْلِ ۭ وَمَنْ يُّضْلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهٗ مِنْ هَادٍ ﴾. (الرعد) ان مشرکین نے اللہ تعالیٰ کے لیے شریک ٹھہرائے ہیں۔ آپ ان سے کہہ دیں کہ ان کے نام لو، تم اللہ تعالیٰ کو ایسی چیز سے باخبر کرتے ہو جس کو وہ زمین میں نہیں جانتے، یا اوپری باتیں بناتے ہیں؛ بلکہ کافروں کی نظر میں ان کا مکر وفریب مزین اور خوشنما بنایا گیا ہے، اور ان کافروں کو راہِ راست سے محروم کیا گیا ہے اور جس کو اللہ تعالیٰ گمراہ کر دے تو اس کو کوئی راستہ نہیں دکھا سکتا۔

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿ اِنْ هِيَ اِلَّآ اَسْمَاۗءٌ سَمَّيْتُمُوْهَآ اَنْتُمْ وَاٰبَاۗؤُكُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطٰنٍ ﴾. (النجم:٢٣) ان نام نہاد معبودوں کے اندر کوئی چھپی ہوئی حقیقت ہی نہیں تو اس کا علم کسی کو کیسے ہو گا۔﴿ اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ ﴾(النجم:٢٣) یہ اپنے توہّمات کی تابعداری کرتے ہیں۔ وہمی اشیاء کو بطور حقیقی اشیاء کوئی نہیں جانتا۔

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾ میں مشبہہ پر رد ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے تشبیہ کے قائل ہیں۔

اور﴿ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ ﴾ میں معطلہ پر رد ہے جو صفات باری تعالیٰ کے منکر ہیں۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ سمع وبصر کے متعلق لکھتے ہیں: «إنهما من الصفات الذاتية، فإنه تعالى سميع بالأصوات والحروف والكلمات بسمعه القديم الذي هو نعت له في الأزل، وبصير بالأشكال والألوان بإبصاره القديم الذي هو له صفة في الأزل، فلا يحدث له سمع بحدوث مسموع ولا بصر بحدوث مبصر؛ فهو السميع البصير يسمع ويرى، لا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفي غاية السر، ولا يغيب عن رؤيته مرئي وإن دقّ في النظر، بل يرى دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء؛ فالسمع صفة تتعلق بالمسموعات، والبصر صفة تتعلق بالمبصرات، فيدرك إدراكًا تامًا لا على سبيل التخيل والتوهم، ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء، ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات، كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات، لأنها صفات قديمة يحدث لها تعلقًا بالحوادث عند وجودها تعلقا ظاهريًّا، كما كان لها تعلق بها في عالم شهودها تعلقا غيبيًّا». (منح الروض الأزهر، ص٧٦)

١٦- خَلَقَ الْخَلْقَ بِعِلْمِهِ[(١)].

ترجمہ: اس نے مخلوق کو اپنے علم کے ساتھ پیدا کیا۔

خلَق: خلَق اللهُ الشيئَ: پیدا کرنا، ایجاد کرنا، عدم سے وجود میں لانا۔

بعلمه: یہ خلق کی ضمیر سے حال ہے۔ اور بعلمه میں باالصاق اور معیت کے لیے ہے۔ يعني خلقهم وهو عالم بهم بعلمه الأزلي.

أي خلقهم على حسب علمه الأزلي وتقديره الأزلي. یعنی اللہ تعالی نے جب مخلوق کی تخلیق کا ارادہ فرمایا تو اسے اپنی قدرت سے پیدا فرمایا؛ لیکن وہ اُن کی تخلیق سے پہلے ازل سے ہی اُن کے افعال واعمال وآجال سے واقف تھا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «وكان الله تعالى عالِمًا في الأزل بالأشياء قبل كونها، وهو الذي قدَّر الأشياء وقضاها». (الفقه الأكبر مع شرحه منح الروض الأزهر، ص١٣٠)

اللہ تعالی کائنات کی ہر ظاہر و پوشیدہ چیز سے واقف ہے:

اللہ تعالی کا علم ازلی ہے، ہر چیز کو محیط ہے، وہ تمام مخلوقات کی پوری خبر رکھتا ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾. (الملك: ١٤) بھلا جس نے پیدا کیا ہے وہی نہ جانے؟ جبکہ وہ بہت باریک بین، مکمل طور پر باخبر ہے۔

اللہ تعالی بندوں کے اعمال، اقوال واحوال، دل کے خفیہ رازوں، حتی کہ دل پر گزرنے والے خیالات؛ بلکہ کائنات کی ہر ظاہر و پوشیدہ چیز سے واقف ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿ يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ ﴾. (غافر) اللہ تعالی آنکھوں کی چوری کو بھی جانتا ہے، اور اُن باتوں کو بھی جن کو سینوں نے چھپا رکھا ہے۔

وقال تعالی: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ ﴾. (البقرة: ٢٣٥) اور یاد رکھو کہ جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے اللہ اُسے خوب جانتا ہے۔

وقال تعالی: ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾. (آل عمران) اللہ تعالی سینوں میں چھپی ہوئی باتیں خوب جانتا ہے۔

اللہ تعالی کو ان باتوں کا بھی علم ہے کہ اگر بالفرض ایسا ہوتا تو کیا ہوتا؟ اللہ تعالی مشرکین کے بارے میں فرماتے ہیں: ﴿ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ ﴾. (الأنعام: ٢٨)

---

(١) في ١٢، ٢٨ بعده زيادة «وقدرته». وهي زيادة حسنة من حيث المعنى.

اور اگر یہ واپس بھیج دیے جائیں تب بھی وہی کام کریں گے جن سے انہیں منع کیا گیا تھا۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَ لَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيْهِمْ خَيْرًا لَّاَسْمَعَهُمْ ؕ وَ لَوْ اَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَّ هُمْ مُّعْرِضُوْنَ﴾. (الأنعام) اور اگر اللہ تعالیٰ ان میں کوئی خوبی دیکھتے تو ان کو سننے کی توفیق دیتے، اور اگر ان کو سنادیں تو ضرور بے رُخی کرتے ہوئے رو گردانی کریں گے۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾. (الطلاق) اور بے شک اللہ کے علم نے ہر چیز کا احاطہ کیا ہوا ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَ عِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَاۤ اِلَّا هُوَ ؕ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ ؕ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٍ فِيْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَّ لَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ ۝ وَ هُوَ الَّذِيْ يَتَوَفّٰىكُمْ بِالَّيْلِ وَ يَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ﴾. (الأنعام: ٥٩-٦٠) اور اللہ تعالیٰ کے پاس غیب کی چابیاں ہیں جنہیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور خشکی اور سمندر میں جو کچھ ہے وہ اس سے واقف ہے۔ کسی درخت کا کوئی پتہ نہیں گرتا جس کا اسے علم نہ ہو، اور زمین کی اندھیریوں میں کوئی دانہ یا کوئی خشک یا تر چیز ایسی نہیں ہے جو ایک کھلی کتاب میں درج نہ ہو۔ اور وہی ہے جو رات کے وقت (نیند میں) تمہاری رُوح (ایک حد تک) قبض کرلیتا ہے، اور دن بھر میں تم نے جو کچھ کیا ہوتا ہے اسے خوب جانتا ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿عٰلِمِ الْغَيْبِ ۚ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَ لَا فِي الْاَرْضِ وَ لَاۤ اَصْغَرُ مِنْ ذٰلِكَ وَ لَاۤ اَكْبَرُ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ﴾. (سبأ) اللہ تعالیٰ غیب کا جاننے والا ہے۔ کوئی ذرہ برابر چیز اُس کی نظر سے دُور نہیں ہوتی، نہ آسمانوں میں، نہ زمین میں، اور نہ اُس سے چھوٹی کوئی چیز ایسی ہے نہ بڑی جو ایک کھلی کتاب (یعنی لوح محفوظ) میں درج نہ ہو۔

اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کو علم غیب نہیں اور نہ کسی اور کا علم دنیا ومافیہا پر محیط ہے۔

مسئلہ علم غیب پر مختصر کلام:

اس مسئلہ پر علمائے کرام نے بہت کچھ تحریر فرمایا ہے۔ خاص طور پر پچھلی صدی میں ہمارے علمائے دیوبند رفع اللہ درجاتہم نے اس سلسلہ میں مستقل کتابیں تالیف فرمائی ہیں، تفصیل کا یہاں موقع نہیں، موقع کی مناسبت سے اس کا خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے:

الغیب: ما غاب عن الحواس وبداهة العقل. یعنی وہ امور جو انسانی حواس کی دسترس سے بالاتر ہوں اور عقل کی گرفت سے خارج ہوں۔ یہ بات واضح رہے کہ علم غیب اور اِخبار بالغیب میں فرق ہے، اِخبار بالغیب نبی کی صفات میں سے ہے؛ قال تعالیٰ: ﴿تِلْكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهَاۤ اِلَيْكَ﴾. (ھود: ٤٩) اور

نبی کا معنی: من ینبئ عن الغیب **یا** من یخبر من اللہ تعالی بالغیب ہے، **جبکہ علم غیب اللہ تعالی کے ساتھ** خاص ہے۔

علم الغیب کی دو قسمیں ہیں:

۱- شرعی: شریعت کے احکام۔ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بتلائے گئے۔

۲- تکوینی (کسی چیز یا کام کا ہونا یا نہ ہونا): یہ اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے، ہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض مغیبات کی خبر دی گئی۔

پھر علم غیب کی چار قسمیں ہیں:

۱- ذاتی: جو کسی دوسرے سے نہ ملا ہو؛ بلکہ خود اپنا ہو۔ یہ اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے۔

۲- عطائی مستقل:

عطائی: کسی اور سے ملا ہو، خود اپنا نہ ہو۔

مستقل: کوئی چیز مل جائے اور پھر وہ خود کام کرتی رہے دوسرے کی محتاج نہ ہو، جیسے: اللہ تعالی نے انسان کو مستقلاً سمع وبصر عطا فرمایا، پھر وہ کام کرتا رہتا ہے، ایسا نہیں کہ اسے ہر وقت چارج کرنا پڑتا ہے۔

۳- عطائی غیر مستقل لا إلی نہایۃ: الإطلاع بجمیع الغیوب في الدنیا والآخرۃ من جانب اللہ تعالی لا إلی نهاية.

عطائی: اللہ تعالی کی طرف سے دیا ہوا۔ غیر مستقل: اللہ تعالی کے حکم کے تابع۔ لا إلی نہایۃ: دنیا اور آخرت کے تمام امور کا علم۔

مذکورہ بالا تینوں اقسام اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہیں۔ اس پر دیوبندی اور بریلوی حضرات کا اتفاق ہے۔

فقیہ الامت حضرت مفتی محمود صاحب رحمہ اللہ تعالی کی ایک عبارت ملاحظہ فرمائیں:

"حق تعالی کا علم غیر متناہی ہے، اور سب کے علوم کثرت کے باوجود متناہی ہیں، حضرات اکابر دیوبند کا یہی مسلک ہے، اور بریلی کے اعلی حضرت مولانا احمد رضا خان صاحب نے بھی ایسا ہی لکھا ہے"۔ (فتاوی محمودیہ ۱/۴۷۲)

۴- علم غیب کی چوتھی قسم: عطائی غیر مستقل إلی نہایۃ الدنیا. عطائی: اللہ تعالی کا عطا کردہ۔ غیر مستقل: اللہ تعالی کے امر کے تابع۔

دیوبندی حضرات کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ علم نہیں دیا گیا۔

بریلوی حضرات کہتے ہیں کہ دنیا کے ابتداء سے اختتام تک تمام چیزوں کا علم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو

عطا کیا گیا۔ اس عقیدے کا ذکر متعدد کتابوں میں ہے، جیسے: الدولة المکیة بالمادة الغیبیة، ص ۵۸۔ خالص الاعتقاد، ص ۳۸۔ مواعظ نعیمیہ، ص ۱۹۲۔ أنباء المصطفی، وغیرہ۔

حاصل یہ ہے کہ دیوبندی اور بریلوی حضرات کا اختلاف فقط قسم رابع میں ہے۔

بعض علمائے کرام نے اس بات کو دوسرے انداز میں تحریر فرمایا ہے:

علم غیب کی اولاً دو قسمیں ہیں: ۱-ذاتی۔ ۲- عطائی۔

پھر ہر دونوں کی دو قسمیں ہیں: ۱-کلی۔ ۲-جزوی۔

صرف اللہ تعالی کے عالم الغیب ہونے کے دلائل:

قرآن وحدیث اس بات سے پُر ہیں کہ عالم الغیب صرف اور صرف اللہ تعالی کی ذات ہے۔ نمونہ کے طور پر کچھ دلائل ملاحظہ فرمائیں:

قال اللہ تعالی:

- ﴿قُلْ لَّاۤ اَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِیْ خَزَآىِٕنُ اللّٰهِ وَ لَاۤ اَعْلَمُ الْغَیْبَ﴾. (الأنعام: ٥٠) اے پیغمبر! ان سے کہو: میں تم سے یہ نہیں کہتا کہ میرے پاس اللہ کے خزانے ہیں اور نہ میں غیب کا علم رکھتا ہوں۔

- ﴿قُلْ لَّا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰهُ﴾. (النمل:٦٥) اے پیغمبر! کہہ دیجئے کہ آسمانوں اور زمین میں اللہ کے سوا کسی کو بھی غیب کا علم نہیں ہے۔

- ﴿وَ عِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَیْبِ لَا یَعْلَمُهَاۤ اِلَّا هُوَ﴾. (الأنعام:٥٩) اور اسی کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں جنہیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

- ﴿عٰلِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلٰی غَیْبِهٖۤ اَحَدًاۙ۝۲۶﴾. (الجن:٢٦) وہی غیب کا جاننے والا ہے، چنانچہ وہ اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا۔

- ﴿وَعِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾. (الزخرف:٨٥) اور اسی کے پاس قیامت کا علم ہے۔

- ﴿قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّیْ ۚ لَا یُجَلِّیْهَا لِوَقْتِهَاۤ اِلَّا هُوَ﴾. (الأعراف:١٨٧) آپ کہہ دیجئے کہ قیامت کا علم تو صرف میرے رب کے پاس ہے، وہی اُسے اپنے وقت پر کھول کر دکھائے گا، کوئی اور نہیں۔

- ﴿وَ لَوْ كُنْتُ اَعْلَمُ الْغَیْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَیْرِ ۛۚ وَ مَا مَسَّنِیَ السُّوْٓءُ﴾. (الأعراف:١٨٨) اور اگر مجھے غیب کا علم ہوتا تو میں اچھی اچھی چیزیں خوب جمع کرتا، اور مجھے کبھی کوئی تکلیف ہی نہ پہنچتی۔

- ﴿وَ لِلّٰهِ غَیْبُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ﴾. (هود:١٢٣) آسمانوں اور زمین میں جتنی بھی غیب کی باتیں ہیں وہ سب اللہ کے علم میں ہے۔

- ﴿وَ مِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ مُنٰفِقُوْنَ ۛؕ وَ مِنْ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ ۛؔ مَرَدُوْا عَلَى النِّفَاقِ ۫ لَا تَعْلَمُهُمْ ؕ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ﴾. (التوبة:١٠١) اور آپ کے اِرد گرد جو دیہاتی ہیں، ان میں بھی منافق لوگ موجود ہیں، اور مدینہ کے باشندوں میں بھی۔ یہ لوگ منافقت میں اتنے ماہر ہو گئے ہیں کہ آپ انھیں نہیں جانتے، اُنہیں ہم جانتے ہیں۔

احادیث وسیرت:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت سے ادنی واقفیت رکھنے والا طالب علم بھی بآسانی یہ فیصلہ کر سکتا ہے کہ آپ کو علم غیب کلی حاصل نہ تھا۔ بطور نمونہ چند مثالیں یہ ہیں:

١- حدیث جبریل: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے آخری دور کا قصہ ہے، مگر آپ نہ پہچان سکے کہ یہ جبریل ہیں، بعد میں آپ کو بتلایا گیا۔ (صحيح البخاري، رقم:٥٠، باب سؤال جبريل النبيَّ صلى الله عليه وسلم. صحيح مسلم، رقم:٨، باب معرفة الإيمان...)

٢- غزوہ بنی المصطلق میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا کا ہار گم ہو گیا، پورا قافلہ اس کی وجہ سے پریشان تھا، اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم غیب حاصل تھا تو شروع میں ہی فرما دیتے کہ: ہار اونٹ کے نیچے ہے۔ (صحيح البخاري، رقم:٤١٤١، باب حديث الإفك)

٣- حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالی عنہا پر خبیث الباطن منافقین نے تہمت لگائی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بہت اذیت ہوئی، ایک مہینے تک پریشان رہے، اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم عالم الغیب ہوتے تو شروع میں بتلا دیتے کہ یہ سب غلط ہے۔ (صحيح البخاري، رقم :٤١٤١، باب حديث الإفك)

٤- بیر معونہ کے قصے میں ایک آدمی کی درخواست پر ٧٠ صحابہ کرام کو تبلیغ دین کے لیے روانہ فرمایا، کفار نے سب کو شہید کر دیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا سخت صدمہ ہوا، اگر آپ عالم الغیب تھے، تو ان کو بھیجا ہی کیوں؟ اور پہلے بتایا بھی نہیں کہ وہ شہید ہوں گے! (صحيح البخاري، رقم:٤٠٨٨، باب غزوة الرجيع)

٥- حوض کوثر کی مشہور حدیث میں آیا ہے کہ بعض کو دیکھ کر آپ ارشاد فرمائیں گے کہ یہ میرے لوگ ہیں، جواب دیا جائے گا کہ آپ کو معلوم نہیں انھوں نے آپ کے بعد کیا کیا بدعات ایجاد کی تھیں۔ (صحيح البخاري، رقم:٦٥٧٦، باب في الحوض).

٦- ایک بچی نے نظم میں «وفينا نبي يعلم ما في غد» پڑھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فوراً منع فرما دیا۔ ایسا نہیں کہ یہ ابھی کم سن بچی ہے اسے ابھی چھوڑ دو پھر سمجھ جائے گی، معلوم ہوا کہ یہ بہت اہم عقیدہ تھا؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر فوری تنبیہ ضروری سمجھی۔ (صحيح البخاري، رقم:٥١٤٧، باب ضرب الدف في النكاح والوليمة)

۷- مسجد نبوی میں ایک خادمہ جھاڑو دیا کرتی تھی، اس کا انتقال ہو گیا تھا، مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم نہ ہوا، دریافت کرنے پر معلوم ہوا، اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے اس کی قبر معلوم کی۔ (صحيح البخاري، رقم:٤٥٨، باب كنس المسجد...)

۸- قبیلہ ہوازن کے قیدیوں کو لوٹانے کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عام مجمع میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم سے فرمائش کی کہ ان کے قیدیوں کو بلا معاوضہ خوشی سے واپس کر دیا جائے۔ اس مجمع سے آواز آئی کہ ہم خوشی سے قیدیوں کو آزاد کرتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہاں پتا نہیں چلتا کہ کس کی مرضی ہے اور کس کی نہیں، اس لیے ابھی چلے جاؤ اور خاندان کے لیڈر و ممبر اس معاملے کی رپورٹ ہمارے سامنے پیش کر دیں، چنانچہ اس کے بعد رپورٹ پیش کی گئی اور سب کو رہا کر دیا گیا، معلوم ہوا کہ عام مجمع میں لوگوں کے سامنے ہونے کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہ ہو سکا کہ یہ تجویز کس کو منظور ہے اور کس کو نہیں؟ (صحيح البخاري، رقم:٢٦٠٧، باب إذا وهب جماعة لقوم)

۹- آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دستر خوان پر ایک گوہ پیش کی گئی آپ کو معلوم نہ تھا، ازواج مطہرات نے بتلایا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کھینچ لیا۔ (صحيح البخاري، رقم:٥٣٩١، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يأكل حتى يُسمَّى له، فيعلم ما هو)

۱۰- آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: کبھی میں گھر میں ایک پڑی ہوئی کھجور پاتا ہوں، کھانے کے ارادے سے اسے لیتا ہوں، مگر اس خوف سے کہ کہیں یہ صدقہ کی نہ ہو واپس رکھ دیتا ہو۔ (صحيح البخاري، رقم:٢٤٣٢، باب إذا وجد تمرة في الطريق)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض سوالات کے جوابات میں «لا أدري» بھی فرمایا ہے۔ (صحيح البخاري، رقم:٢٤١١، باب ما يذكر في الإشخاص والخصومة بين المسلم واليهود)

یہ دس مثالیں بطور نمونہ پیش کی گئی، ورنہ اس مضمون کی روایات اتنی زیادہ ہیں کہ ان کا شمار ممکن نہیں۔

علم غیب پر مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: اردو فتاوی۔ ازالۃ الریب عن عقیدۃ علم الغیب - مولانا سرفراز خان صاحب رحمہ اللہ تعالی۔ اس کتاب میں قرآن کریم، صحیح احادیث، صحابہ، تابعین، فقہائے کرام، محدثین، متکلمین اور بزرگانِ دین وغیرہ کی واضح ترین عبارات مستحکم اور مضبوط دلائل کے ساتھ یہ مسئلہ ثابت کیا گیا ہے کہ علم غیب صرف اور صرف اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے، نیز فریق مخالف کے عقلی و نقلی شبہات کے مسکت جوابات دئے گئے ہیں، کتاب ۵۳۶ صفحات پر مشتمل ہے اور غالباً اس موضوع پر سب سے ضخیم محقق مطبوع کتاب یہی ہے۔ حضرت مولانا کی اس موضوع پر اور بھی کئی تالیفات ہیں۔ نیز مولانا منظور نعمانی رحمہ اللہ تعالی نے بھی اس موضوع پر بہترین کتاب لکھی ہے۔

١٧- وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا.

ترجمہ: اور ان کی تقدیریں مقرر کیں۔

أقدار: جمع قدر: وہ خیر وشر جو اللہ تعالی ازل میں لکھ چکا ہے۔

مخلوق کی اچھی بُری تقدیر ازل میں ہی لکھی جاچکی ہے:

اللہ تعالی نے مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہی ان کی حیات وبقا، عزت وذلت، فناوزوال اور رزق کی مقدار متعین کر دی ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾. (القمر:٤٩)

بے شک ہم نے ہر چیز کو تقدیر اور اندازے کے ساتھ پیدا کیا۔

و قال تعالی: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾. (الفرقان)

اور ہر چیز کو اللہ تعالی نے پیدا کیا، پھر سب کا الگ الگ انداز رکھا۔

و قال تعالی: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ۝٣٨﴾. (الأحزاب)

اللہ تعالی کے کام اندازے پر مقرر کیے ہوئے ہیں۔

و قال تعالی: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ۝٢١﴾. (الحجر)

اور ہم نہیں اتارتے ہیں خزانوں کو مگر خاص متعین مقدار میں۔

و قال تعالی: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ۝٣﴾. (الطلاق:٣)

اللہ تعالی نے ہر چیز کے لیے ایک اندازہ مقرر کیا۔

و قال تعالی: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾. (الأعلى)

وہ اللہ جس نے پیدا کیا اور صحیح سالم بنایا، اور جس نے مخلوق کا نظام مقرر کیا اور اس کی طرف رہنمائی کی۔

وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: «كتَب اللهُ مقاديرَ الخلائقِ قبلَ أن يخلُق السَّماوات والأرض بخمسين ألف سنة». (صحیح مسلم، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم:٢٦٥٣) **اللہ تعالیٰ نے** مخلوق کی تقدیریں آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پچاس ہزار برس پہلے لکھ دی تھی۔

تقدیر اور مقدّر کے متعدد معانی:

المقدِّر: موجِد الأشياء على قدر مخصوص. **یعنی خاص مقدار میں اشیاء کا پیدا کرنے والا۔**

التقدير: ١-جعل الحوادث على وفق الإرادة. اپنے ارادے کے مطابق واقعات وحوادث کو بنانا۔

٢- جعل الشيء على قدر معين. ہر چیز کو خاص اندازے سے بنانا۔ انجینئر مکان بنانے سے پہلے اس کا نقشہ بناتا ہے۔ اللہ تعالی کو اس کی ضرورت نہیں؛ لیکن کائنات سے پہلے اس کا نقشہ تیار فرمایا ہے؛ تاکہ ہم بھی ہر کام کرنے سے پہلے اس کی تدبیر کرلیا کریں۔

قدر اور قضا میں فرق:

١- تنفيذ القضاء يسمَّى بالقدر. اللہ تعالی کے فیصلوں کی تنفیذ کو قدر کہتے ہیں۔

«القضاء: عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابتداع. والقدر: عبارة عن وجودها منـــزلة في الأعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدًا بعد واحد على سنن القضاء. وإلى هذا أشار بقوله تعالى: ﴿وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهٗ وَمَا نُنَزِّلُهٗٓ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ ۝﴾.(الحجر:٢١. شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص٩١)

یعنی قضا لوح محفوظ میں سب چیزوں کے وجود کو کہتے ہیں اور قدر اس کے وجود تفصیلی کو کہتے ہیں۔

٢- القدر: وجود جميع الموجودات مجملة. والقضاء عبارة عن وجودها الخارجي مفصلة واحدًا بعد واحد. قدر مقدرات کے وجود اجمالی کو کہتے ہیں اور قضا اس کے وجود خارجی کو کہتے ہیں۔[1]

---

(١) قال في نظم الفرائد: «ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن القدر هو تحديده تعالى أزلاً كل شيء بحده الذي يوجد به من حسن وقبح ونفع وضرّ وما يحيط به من زمان ومكان، كما هو المصرح به في شرح الفقه الأكبر للشيخ علي القاري، وشرح الجوهرة للإمام اللقاني وغيرهما. والقضاء: الفعل مع زيادة أحكام، كما هو المصرح به في شرح الجوهرة للإمام اللقاني، وشرح العقائد لسعد الدين التفتازاني والمستفاد من إشارات المرام نقلاً عن الإرشاد والتبصرة النسفية والاعتماد، وعبّر عنه بتوجه الأسباب بحركاتها المقدرة إلى مسبباتها المحدودة، كما في شرح المصابيح لبعض أفاضل المتأخرين، وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن القضاء إرادة الله تعالى الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص. والقدر: تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة، كما في إشارات المرام نقلاً عن شرح المصابيح للقاضي البيضاوي، والمستفاد بعضه من شرح المواقف الشريفي». (نظم الفرائد، ص٢١ . وانظر أيضًا: اللمعة، ص٣٢)

وقال البيجوري في تحفة المريد: «إن الأشاعرة والماتريدية اختلفوا في كل من القدر والقضاء، فالقدر عند الأشاعرة: إيجاد الله الأشياءَ على قدر مخصوص ووجه معين أراده تعالى، فيرجع عندهم لصفة فعل؛ لأنه عبارة عن الإيجاد وهو من صفات الأفعال. وعند الماتريدية: تحديد الله أزلاً كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضرر إلى غير ذلك: أي علمه تعالى أزلاً صفات المخلوقات، فيرجع عنده لصفة العلم، وهي من صفات الذات. والقضاء عند الأشاعرة: إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال، فهو من صفات الذات عندهم. وعند الماتريدية: إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان، فهو صفة فعل عندهم، فالقدر حادث والقضاء قديم عند الأشاعرة، ولا كذلك عند الماتريدية». (تحفة المريد، ص١٨٩)

علمِ الٰہی میں کسی واقعے کا ہونا صاحبِ واقعہ کے مجبور ہونے کو مستلزم نہیں:

قاعدہ اور قانون یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب حوادث کو ارادے کے موافق بنایا، تو یہ اللہ تعالیٰ کے علم کا ایک حصہ ہوا، یعنی اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ فلاں وقت میں فلاں حادثہ ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کے علم میں کسی واقعہ یا حادثہ کا ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ صاحب واقعہ اس میں مجبور ہے۔ زید، عمرو اور بکر جو کچھ بھی کرتے ہیں اپنے اختیار اور ارادے سے کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو ان افعال کا اور ان افعال کے نتائج کا علم ہونا ان کے اختیار کو ختم نہیں کر دیتا۔ انسان کا صاحبِ اختیار ہونا تو جانوروں کو بھی معلوم ہے؛ چنانچہ جب کوئی کتے کو پتھر مارتا ہے، تو کتا پتھر کی طرف نہیں بھاگتا؛ بلکہ پتھر پھینکنے والے کی طرف دوڑتا ہے۔ اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے کہ وہ جانور جانتا ہے کہ پتھر بے اختیار ہے، اختیار در اصل پھینکنے والے کے پاس ہے؛ بلکہ انسان کا بااختیار ہونا جنگلی درندوں کو بھی معلوم ہے، شیر بھی بندوق چلانے والے پر حملہ آور ہوتا ہے، پاگل و دیوانہ بھی لاٹھی چلانے والے کے درپے ہوتا ہے، لاٹھی کو نہیں پکڑتا، جج بھی بندوق چلانے والے پر مقدمہ چلاتا ہے، بندوق پر نہیں۔ قرآن کریم کی متعدد آیات انسان کے مختار ہونے پر دلالت کرتی ہیں، بطور نمونہ چند آیات ملاحظہ فرمائیں:

۱- قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَلَمَّا زَاغُوْٓا اَزَاغَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ﴾. (الصف: ٥). جب انھوں نے کج روی اختیار کی، تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں کو ٹیڑھا کر دیا۔

اللہ تعالیٰ انسان کے کاموں اور ارادوں میں اپنے اختیار سے رکاوٹ نہیں ڈالتا؛ کیونکہ یہ اختیار اسی کا عطا کردہ ہے، اور یہ اختیار مدارِ تکلیف ہے، ورنہ یہ انسان بھی پتھر کی طرح بے ارادہ و بے اختیار ہو جاتے۔

۲- و قال تعالیٰ: ﴿فَذُوْقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُوْنَ ۝٣٩﴾. (الأعراف) سو تم بھی اپنے کردارِ بد کے مقابلہ میں عذاب کا مزہ چکھتے رہو۔

۳- و قال تعالیٰ: ﴿بَلْ ۜ رَانَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ مَّا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ ۝١٤﴾. (المطففین) بلکہ ان کے دلوں پر ان کے اعمالِ بد کا زنگ بیٹھ گیا ہے۔

۴- و قال تعالیٰ: ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ﴾. (الرعد: ١١) واقعی اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اُس وقت تک نہیں بدلتے؛ جب تک وہ قوم خود اپنی حالت میں تبدیلی نہ لائے۔

فائدہ:

اس آیت کریمہ کے کئی مطلب ہو سکتے ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ تمہاری حالت کو نہیں بدلتے جب تک تم خود اپنی حالت بدلنے کی محنت اور کوشش میں نہ

لگو۔

۲- اللہ تعالیٰ نعمت کو مصیبت میں نہیں بدلتے جب تک کہ تم شکر کو ناشکری میں نہ بدلوگے۔

۳- اللہ تعالیٰ تمہارے حالات کو نہیں بدلیں گے جب تک تم دل وذہن کو نہیں بدلوگے۔ کام کرنے کا طریقہ ذہن کی تبدیلی میں مضمر ہے۔ ذہن کی اصلاح ہو جائے تو ہر مشکل کام آسان ہو گا۔

۴- اللہ تعالیٰ تمہارے برے اعمال واحوال کو نہیں بدلیں گے جب تک تم اپنے ماحول کو نہیں بدلوگے۔ اچھے ماحول میں اچھے اقوال واعمال بہت آسان ہیں؛ اسی لیے تبلیغ والے ماحول بدلنے کے لیے چلہ اور چار مہینے مانگتے ہیں۔

علامہ اقبال کہتے ہیں:

خدا نے آج تک اس قوم کی حالت نہیں بدلی
نہ ہو جس کو خیال آپ اپنی حالت کے بدلنے کا

اگر شاعر لفظ "آپ" کی جگہ لفظ "خود" کہتا تو دوسرے مصرعہ کا پڑھنا آسان ہوتا۔

ملاحظہ: اس شعر کی نسبت علامہ اقبال کی طرف مشہور ہے؛ لیکن ہمیں ان کے مجموعہ کلام میں نہیں ملا۔ ہاں مولانا ظفر علی خان کے نظموں کے مجموعہ "بہارستان" میں یہ شعر شامل ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شعر مولانا ظفر علی خان کا ہے۔

۵- وقال تعالیٰ: ﴿بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾. (النساء:۱۵۵) بلکہ ان کے کفر کے سبب اللہ تعالیٰ نے ان کے قلوب پر مہر لگا دی ہے۔

۶- وقال تعالیٰ: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ وَ كُفْرِهِمْ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ﴾. (النساء:۱۵۵) پھر ان کے ساتھ جو کچھ ہوا، وہ اس لیے کہ انھوں نے اپنا عہد توڑا اور اللہ کی آیتوں کا انکار کیا۔

یہ اور اس جیسی بہت سی آیاتِ قرآنیہ اس بات پر واضح طور پر دلالت کرتی ہیں کہ انسان کو جو بھی جزا (خیر ہو یا شر) ملتی ہے، اس میں انسان کے ارادے، اختیار اور کسب کا دخل ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ افعال کا خالق ضرور ہے؛ لیکن کسب انسان کرتا ہے، مثلاً اگر کسی پیالے کو ارادۃً اور قصداً زمین پر مارے، تو اس کے بعد ارادۂ الٰہیہ سے وہ فعل ظہور میں آتا ہے۔ اور نتیجہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے، کبھی پیالہ ٹوٹتا ہے، کبھی نہیں۔

کسب اور خلق میں فرق:

علمائے کرام نے کسب اور خلق میں چند وجوہ سے فرق بیان کیا ہے:

۱- النسبة إلى الفاعل كسب. والنسبة إلى معطي الوجود خلق.

یعنی جس فعل کی نسبت فاعل کی طرف ہو وہ کسب ہے، اور اگر وجود بخشنے والے خالق تعالیٰ کی طرف نسبت ہو، تو وہ خلق ہے۔

٢- ما يُنسَب إلى معطي الوجود فهو خلق. وما يرجع إلى العبد نفعه وضرره فهو كسبه.

یعنی وجود بخشنے والے کی طرف جو نسبت ہو وہ خلق ہے، اور جس فعل کا نفع اور نقصان بندے کی طرف لوٹے وہ کسب ہے۔

٣- إظهار القدرة لا في محل القدرة خلق. وفي محل القدرة كسب. أي: الخلق لا يحتاج إلى الآلات والأسباب، والكسب يحتاج إليها.

یعنی جو اظہارِ قدرت محلِ قدرت میں نہ ہو وہ خلق ہے، اور جو اظہارِ قدرت محلِ قدرت میں ہو وہ کسب ہے۔ خلق میں آلات اور اسباب کی ضرورت نہیں اور کسبِ انسانی اسباب وآلات کا محتاج ہے۔ (دیکھیے: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/١٣٦٢-١٣٦٣. شرح العقائد، ص١٤٣)

خلاصہ یہ ہے کہ: بندے میں استطاعت اور عمل کی طاقت پیدا کرنا خلق ہے، اور یہ اللہ تعالی کا فعل ہے۔ اور اللہ تعالی کی دی ہوئی استطاعت وطاقت کا استعمال کرنا کسب ہے، اور یہ بندے کا فعل ہے۔

اللہ تعالی کے علم ازلی کی وجہ سے مخلوق کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا:

اللہ تعالیٰ نے جب اپنے اختیار سے مخلوق کو وجود بخشا تو اس کے علم میں مخلوق کی تمام تفصیلات موجود ہیں، اس علمِ ازلی الٰہی کے سبب جو تمام معلومات پر محیط ہے، انسان یہ نہیں کہہ سکتا کہ چونکہ یہ سب باتیں اللہ تعالیٰ کے علم میں ازل سے تھیں، تو ان کو تو ہونا ہی تھا۔

مناطقہ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے، معلوم علم کے تابع نہیں ہوتا۔ یہ تابع ہونا باعتبار وجود اور تقدم کے نہیں؛ بلکہ مراد یہ ہے کہ علم کے تقدم سے معلوم کے اختیار اور کسب پر کچھ بھی اثر نہیں پڑتا؛ اس لیے کہ ہر فعل کے ساتھ اس کی کیفیات بھی لکھی جاچکی ہیں کہ اختیار سے ہوگا، یا اضطرار سے۔ اختیاری فعل پر مؤاخذہ ہوگا، غیر اختیاری پر نہیں ہوگا، مثلاً زید قتل کیا گیا، تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ چونکہ اللہ تعالیٰ کو علم تھا؛ اس لیے قاتل اس فعل پر مجبور ہے؛ بلکہ اللہ تعالی کا علم تو ازل سے ہر واقعہ اور حادثہ پر محیط ہے، اگر اس کے علم کو محیط نہ مانا جائے، تو جہل لازم آتا ہے؛ اس لیے تقدیر پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور انسان کو علم الٰہی کا کچھ علم نہ تھا؛ بلکہ اس نے اپنے خبثِ باطن کے سبب اپنے اختیار سے ناحق قتل کا ارتکاب کیا ہے۔

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس کی مثال ریل گاڑی کے نظام الاوقات سے دی ہے کہ گاڑی کی روانگی کا وقت مثلاً دس بجے لکھا ہے، لکھنے والے کے اس علم کے باوجود اس کا چلانے والا ڈرائیور مجبور نہیں ہوگا؛ بلکہ اپنے اختیار سے چلائے گا۔

بعض علماء نے ایک اور مثال دی ہے کہ ایک دھاگے میں تین رنگ ہیں سفید، سرخ اور سیاہ۔ ایک رنگ ختم ہوتا ہے تو دوسرا شروع ہو جاتا ہے، اور دوسرا ختم ہوتا ہے تو تیسرا شروع ہو جاتا ہے، اس پر ایک چیونٹی چل رہی ہے اور اوپر سے ایک دیکھنے والا اس چیونٹی کی رفتار پر نظر جمائے ہوئے ہے، اوپر سے دیکھنے والا کہتا ہے کہ چیونٹی سفید دھاگے سے گزر کر سرخ پر اور سرخ پر سے ہو کر سیاہ سے گزر جانے والی ہے، دیکھنے والا دیکھتا ہے؛ لیکن اس کے دیکھنے اور اس کے علم میں اس بات کے آجانے سے چیونٹی چلنے پر مجبور نہیں ہو جاتی؛ بلکہ وہ تو اپنے اختیار سے چل رہی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لیے تینوں زمانے ماضی، حال اور استقبال میں واقع ہونے والے اعمال اور تصرفات ہیں کہ ازل سے اللہ تعالیٰ ہر فرد کے بارے میں جانتے ہیں کہ وہ اپنی زندگی کی ابتداء میں کیا کرے گا اور بلوغ کی حد میں پہنچ کر کیا کرے گا اور وہ کفر کی حالت میں مرے گا یا اسلام پر۔ ان تمام باتوں کا علم ہونے سے انسان ان افعال پر مجبور نہیں ہو جاتا۔ عمر کے اُس مرحلے میں جو بلوغ سے شروع ہو کر موت پر ختم ہوتا ہے، اس کے اعمال کا محاسبہ ہوگا، اور ان اعمال کا علم اللہ تعالیٰ کو ہونا اس کے مجبور ہونے کو مستلزم نہیں۔ یہ مثال غالباً مولانا محمد حسن سنبھلی نے شرح عقائد کے مفصل حاشیے میں بیان فرمائی ہے۔

ایک مرتبہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تقدیر کے بارے میں بحث ومباحثہ میں مشغول تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور ان کے مباحثہ کو سنا، تو غصہ کی وجہ سے آپ کا چہرہ مبارک انار کی طرح سرخ ہو گیا اور فرمایا: کیا تمھیں اسی کا حکم دیا گیا ہے اور کیا میں اسی لیے تمھاری طرف بھیجا گیا ہوں؟

عن أبي هريرة قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمر وجهه حتى كأنما فُقِئَ في وجنتيه الرُّمان، فقال: «أبهذا أُمِرتم؟ أم بهذا أُرسِلتُ إليكم؟ إنما هلَك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزَمتُ عليكم ألا تتنازعوا فيه». (سنن الترمذي، رقم:٢١٣٣، وقال الترمذي: هذا حديث غريب)

تقدیر کے بارے میں بحث ومباحثہ سے ممانعت کی وجوہات:

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تقدیر کے بارے میں بحث ومباحثے سے منع فرمانا چند وجوہ کی بنیاد پر ہو سکتا ہے:

١- جدال فی التقدیر شرعاً ممنوع ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو تقدیر کے بارے میں بحث ومباحثہ سے منع فرمایا؛ کیونکہ بحث ومباحثے میں آدمی حدود کے اندر نہیں رہتا، ممکن ہے کہ ایک فریق انسان کو مجبور محض اور دوسرا خالق قرار دے، اور دونوں ہلاکت کے گڑھے میں پڑ جائیں۔

٢- تقدیر اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، اور اللہ تعالیٰ کی صفات کا کما حقہ علم انسان کو نہیں ہو سکتا۔

۳- انسان کے فعل میں اللہ تعالیٰ کا بھی دخل ہے اور انسان کا بھی، یہ معلوم کرنا کہ دونوں میں سے ہر ایک کے دخل کی کتنی مقدار ہے، مشکل ترین مسئلہ ہے؛ اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اور حدیث میں فرمایا: «إذا ذُكِر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذُكِر النجومُ فأمسكوا، وإذا ذُكِر القدرُ فأمسكوا». (المعجم الكبير للطبراني ١٤٢٧/٩٦/٢. قال الهيثمي: «فيه مسهر بن عبد الملك وثقه ابن حبان وغيره، وفيه خلاف، وبقية رجاله رجال الصحيح». مجمع الزوائد ٢٠٢/٧)

یعنی جب میرے صحابہ کا ذکر ہو تو منہ کو لگام دو، ان کی شان میں گستاخی مت کرو، اور جب ستاروں کا ذکر کیا جائے تو منہ بند رکھو ستاروں کو مؤثر مت کہو، اور جب تقدیر کی بحث ہو تو جھگڑا کرنے سے باز رہو۔

تقدیر کے بارے میں ہمارے بعض علماء نے لکھا ہے کہ تقدیر کا مسئلہ اسلام کے ساتھ ہی مختص نہیں ہے؛ بلکہ عیسائیت، یہودیت اور ہر دین و مذہب میں تقدیر کے موضوع پر اشکالات پائے جاتے ہیں۔

مولانا احتشام الحق تھانوی رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ مثال کے طور پر زید نے عمرو کو قتل کیا۔ سوال پیدا ہوا کہ کیا اللہ تعالیٰ کو پہلے سے اس کا علم تھا کہ زید عمرو کو قتل کرے گا، یا نہیں تھا؟ اگر یہ جواب دیا جائے کہ علم نہیں تھا، تو یہ جہالت ہے، جو اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے، اور اگر علم تھا، تو سوال ہوا کہ اس قتل کے روکنے پر قادر تھا، یا نہیں؟ اگر جواب نہیں ہے، تو عجز ثابت ہو گا، جو اللہ تعالیٰ کی شانِ عالی کے خلاف ہے، اور اگر قادر تھا، تو پھر روکا کیوں نہیں؟

ہمارے استاذ حضرت مولانا محمد اسحاق صاحب سندیلوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تقدیر کا مسئلہ تو منکرینِ مذہب کے ہاں بھی لاینحل ہے، بعض ذرات سے آنکھ بنی اور بعض ذرات سے پاؤں، تو سوال پیدا ہوا کہ جن ذرات سے آنکھ کو بنایا گیا ان ذرات سے پاؤں کو کیوں نہیں بنایا گیا؟ اور یہی سوال اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے۔ جواب اس کے سوا کچھ نہیں کہ خالقِ مختار نے جن ذرات سے جو عضو بنانے کا ارادہ کیا، ویسا کر لیا، وہ ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ ﴾ .(البروج) ہے، نہ اس کو کسی کے مشورے کی ضرورت ہے، اور نہ کسی کا علم اس سے بڑھ کر ہے کہ وہ اس سے پوچھنے کا محتاج ہو۔

رضا بالقضاء لازم ہے اور تقدیر اسباب کے منافی نہیں:

رضا بالقضا لازم ہے خیر ہو یا شر ہو، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ رضا بالکفر ہے، اس لیے کہ کفر مقدر ہے تقدیر نہیں، ہاں اچھے مقدر پر رضا لازم ہے اور برے مقدر پر ناراض ہونا لازم ہے، تو اعمال صالحہ پر رضا لازم ہے اور اعمال قبیحہ سے نفرت لازم ہے اور مصائب پر رضا اور صبر لازم ہے۔

تقدیر اسباب کے منافی نہیں؛ بلکہ اسباب کا مقتضی ہے۔ اگر کسی کے لیے اللہ تعالیٰ نے بچے مقدر کیے تو شادی اور نکاح اس کی تقدیر کا حصہ ہیں، اور اگر کسی کے لیے علم مقدر ہے تو طالب علمی بھی مقدر ہو گی؛ اسی

لیے جب بعض صحابہ نے کہا کہ جب جنت اور جہنم میں ہماری جگہ مکتوب ہے تو پھر ہم توکل کیوں نہ کریں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «اعملوا فكلٌّ ميسَّرٌ لِما خلِق له، أما مَن كان من أهل السعادة فيُيَسَّرُ لعمل أهل السعادة، وأما مَن كان من أهل الشَّقاء فيُيَسَّرُ لعمل أهل الشقاوة». (صحيح البخاري، رقم:٤٩٤٩)

تم عمل کرتے رہو۔ آدمی جس عمل کے لیے پیدا کیا گیا وہ عمل اس کے لیے آسان کر دیا گیا۔ بہر حال جو لوگ خوش بختی والے ہیں ان کے لیے سعادت والے اعمال آسان بنائے گئے، اور جو لوگ بد بختی والے ہیں ان کے لیے بد بختی والے کام آسان کر دئے گئے۔

نیز قضاو قدر علم غیب کا حصہ ہے جس کو آدمی واقع ہونے سے پہلے نہیں جانتا۔ قال اللہ تعالی: ﴿قُلْ لَّآ اَمْلِكُ لِنَفْسِیْ نَفْعًا وَّ لَا ضَرًّا اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ ؕ وَ لَوْ كُنْتُ اَعْلَمُ الْغَیْبَ لَا سْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَیْرِ ۛۚ وَ مَا مَسَّنِیَ السُّوْٓءُ﴾. (الأعراف:١٨٨. جامع اللآلي، ص٤١-٤٣)

یعنی آپ کہہ دیجئے: میں اپنے لیے فائدہ اور ضرر کا اختیار نہیں رکھتا سوائے اس کے کہ جو اللہ تعالی چاہتے ہیں وہی ہوتا ہے، اور اگر میں غیب کا علم رکھتا تو اپنے لیے بہت ساری مفید چیزوں کو جمع کر تا رہتا، اور کبھی مجھے تکلیف نہ پہنچتی۔

تقدیر کی متعدد اقسام:

(۱) تقدیر علمی: قال اللہ تعالی: ﴿وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ۝۲۸۲﴾. (البقرة:٢٨٢)

(۲) تقدیر لوحی: حدیث شریف میں ہے: «كتَب اللهُ مقاديرَ الخلائقِ قبلَ أن يخلُق السَّماوات والأرض بخمسين ألف سنة». (صحيح مسلم، رقم:٢٦٥٣) اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی تقدیریں آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پچاس ہزار برس پہلے لکھ دی تھیں۔

(۳) تقدیر ذریتی: آدم علیہ السلام کی پشت سے آدم علیہ السلام کی ذریت کی ارواح کو نکالا اور سب سے اپنی اُلوہیت کا اقرار لیا۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِیْۤ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰۤى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؕ قَالُوْا بَلٰى﴾. (الأعراف:١٧٢). اور (اے رسول! لوگوں کو وہ وقت یاد دِلاؤ) جب تمھارے پروردگار نے آدم کے بیٹوں کی پشت سے ان کی ساری اولاد کو نکالا تھا، اور اُن کو خود اپنے اُوپر گواہ بنایا تھا، (اور پوچھا تھا کہ:) "کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں؟" سب نے جواب دیا تھا: کیوں نہیں؟

اگر چہ جن انسانوں سے یہ عہد لیا گیا تھا، اُن کو یاد نہیں؛ اسی لئے بذریعہ انبیاء علیہم السلام اور کتب سماویہ

یہ عہد اولادِ آدم کو یاد دلایا گیا۔ اور کسی بھی واقعہ کے وقوع کے لیے صاحبِ واقعہ کا یاد رکھنا ضروری نہیں اور نہ نسیان اس واقعہ اور حادثہ کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے۔ ہر شخص ماں کے پیٹ میں بھی رہا ہے اور اکثریت نے ماں کا دودھ بھی پیا ہے؛ لیکن یاد نہ رہنے سے یہ حقیقت باطل نہیں ہوتی۔ اسی طرح شاگرد کو یاد نہیں رہتا کہ استاذ سے کونسا سبق کہاں پڑھا ہے؛ لیکن استاذ کی پڑھائی کی کیفیت شاگرد میں آجاتی ہے۔(تفصیل کے لیے دیکھئے: معارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۳/۲۴۳-۲۴۴)

(۴) تقدیر رحمی: رحم مادر میں چالیس دن نطفہ کی شکل میں، اور پھر چالیس دن علقہ کی شکل میں، اور پھر چالیس دن مضغہ کی شکل میں رکھا جاتا ہے۔ اور جب جنین چار مہینہ کا ہوجاتا ہے اور اس کے اعضائے جسمانی مکمل ہوجاتے ہیں، تو اس میں روح ڈالی جاتی ہے، پھر شقی یا سعید، جنتی یا جہنمی ہونا اور رزق و عمل لکھا جاتا ہے۔(صحيح البخاري، باب ذكر الملائكة، رقم:٣٢٠٨)

(۵) تقدیر سَنَوی: لیلۃ القدر میں لکھا جاتا ہے کہ سال بھر میں کیا کرے گا، اور فرشتوں کے حوالے کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةٍ مُّبٰرَكَةٍ اِنَّا كُنَّا مُنْذِرِيْنَ ۝ فِيْهَا يُفْرَقُ كُلُّ اَمْرٍ حَكِيْمٍ ۝ اَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا ۭ اِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ ۝﴾.(الدخان:٣-٥. وانظر: تفسير الطبري ٢١/٦. وفتح الباري ٤/٢٥٥) ہم نے قرآن کریم کو مبارک رات میں نازل کیا۔ بے شک ہم ڈرانے والے ہیں۔ اس رات میں ہر حکیمانہ کام کا فیصلہ ہماری طرف سے ہوتا ہے۔ (یا محکم کام کا فیصلہ ہوتا ہے جو غیر متبدل ہو) اور یہ سب فیصلے ہمارے خاص حکم سے ہوتے ہیں۔ بے شک ہم رسولوں کو بھیجنے والے ہیں۔)

(۶) تقدیر یومی: روزانہ کا حساب کتاب تقدیر یومی کے ذیل میں آتا ہے۔ ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَاْنٍ ۝﴾.(الرحمن) (وہ ہر وقت کسی نہ کسی کام میں رہتا ہے۔) یعنی ہر روز اور ہر آن وہ اپنی کائنات کی تدبیر اور اپنی مخلوقات کی حاجت روائی میں اپنی کسی نہ کسی شان یا صفت کا مظاہرہ فرماتا رہتا ہے۔

عن أبي موسى قال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمسٍ كلماتٍ فقال: «إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفِض القسطَ (أي: الرزق) ويرفعه، ويُرفَع إليه عملُ النهار قبل عمل الليل، وعملُ الليل قبل عمل النهار». الحديث.(سنن ابن ماجه، رقم:١٩٥)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بیان میں پانچ باتیں بیان فرمائیں: بے شک اللہ تعالی نہ سوتا ہے اور نہ سونا اس کی شان کے مناسب ہے۔ کسی کے رزق کو کم کرتا ہے اور کسی کے رزق کو زیادہ کرتا ہے۔ دن کا عمل رات کے عمل سے پہلے، اور رات کا عمل دن کے عمل سے پہلے اس کی طرف اٹھایا جاتا ہے۔

وعن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم: في قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَاْنٍ ۝﴾ قال: من شأنه أن يغفِر ذنبًا، ويُفرِّج كربًا، ويَرفع قومًا، ويَخفِض آخَرين». (سنن ابن

ماجه، رقم:٢٠٢)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالی کے اس قول﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَاْنٍ ۝﴾ کی تفسیر میں فرمایا: اللہ تعالی کی شان یہ ہے کہ گناہ کو معاف کرتے ہیں، مصیبت کو دور کرتے ہیں، ایک قوم کو بلند کرتے ہیں اور دوسری قوم کو نیچے کرتے ہیں۔

مذکورہ اقسام ستہ مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ کی مسئلہ تقدیر پر تحریرات میں مکتوب ہیں۔ مولانا چونکہ منطق وفلسفہ اور علم کلام کے ماہر تھے؛ اس لیے انھوں نے ان علوم کی روشنی میں مسئلہ تقدیر پر مفصل بحث فرمائی۔

ابن قیم رحمہ اللہ نے «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل» میں تقدیر کی متعدد اقسام کا ذکر کیا ہے۔

تقدیر سے بحث کرنے والے دو باتوں پر بحث کرتے ہیں:

(۱) عبد سے فعل صادر ہوتا ہے۔ (۲) عبد سے ارادے کا صدور ہوتا ہے۔

فعل اور ارادے کے بارے میں مذاہب کی تفصیل:

فعل اور ارادہ کے بارے میں چار مذاہب ہیں:

(۱) جبریہ، (۲) قدریہ اور معتزلہ، (۳) ماتریدیہ، (۴) اشاعرہ۔

(۱) جبریہ:

جبریہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے فعل اور ارادے دونوں میں مجبورِ محض ہے۔

دلیل(۱): ﴿وَكُلُّ صَغِيْرٍ وَّ كَبِيْرٍ مُّسْتَطَرٌ ۝﴾.(القمر) ہر چھوٹی اور بڑی چیز لکھی ہوئی ہے۔

جواب: كتب أنه سيكون، و لم يكتب ليكُن.

یعنی یہ تو لکھا گیا ہے کہ ایسا ہو گا، یہ نہیں لکھا گیا ہے کہ ایسا ہی ہونا بندے کی مجبوری ہے۔

دلیل(۲): ﴿وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى﴾. (الأنفال:١٧)

یعنی: اے (پیغمبر!) جب تم نے ان پر (مٹی) پھینکی تھی، تو وہ تم نے نہیں؛ بلکہ اللہ نے پھینکی تھی۔

جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ کا معنی یہ ہے: وما رميتَ تأثيرًا إذ رميت فعلاً وكسبًا. یعنی آپ نے تاثیر پیدا نہیں کی؛ اگرچہ بظاہر کسب کے اعتبار سے فعل آپ کا تھا۔

یعنی رمی کی تاثیر خلافِ عادت تھی اور خلافِ عادت شے اللہ تعالی کی طرف منسوب ہوتی ہے، جیسے ﴿اِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰى﴾.(النمل:٨٠) بے شک آپ مردوں کو نہیں سنا سکتے ہیں۔ ہاں اللہ تعالی خلافِ عادت

سنادیں تو یہ الگ بات ہے، جیسے سلام کے سنانے میں بعض روایات وارد ہیں۔

دلیل(۳): قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «لن يُدخِلَ أحدًا عملُه الجنةَ» قيل: و لا أنت يا رسول الله؟ قال: «لا، ولا أنا، إلا أن يتغمَّدَني اللهُ بفضلٍ ورحمةٍ». (صحيح البخاري، باب تمني المريض الموتَ، رقم:٥٦٧٣) (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر گز کسی کو بھی اس کا عمل جنت میں داخل نہیں کرائے گا۔ کہا گیا: یارسول اللہ آپ کو بھی؟ فرمایا: نہیں، اِلا یہ کہ مجھے اللہ تعالی اپنے فضل ورحمت میں ڈھانپ لیں۔)

یعنی جب عمل کے ذریعہ دخولِ جنت نہ ہو گا، جیسا کہ مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، تو عمل بے کار ہوا؟

جواب(۱): عمل سے جنت میں نہیں جائے گا؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم ہی سے جائے گا؛ لیکن اللہ تعالی نے دخولِ جنت کا ظاہری سبب عمل ہی کو قرار دیا ہے، اور اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْٓ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾. (الزخرف) (اور یہ وہ جنت ہے، جس کا تمھیں تمھارے اعمال کے بدلے وارث بنایا گیا ہے۔)؛ آیت کریمہ میں اس بات کو صراحتاً بیان کیا گیا ہے کہ دخولِ جنت کا ظاہری سبب تو عمل ہی ہے؛ البتہ حقیقی یا مخفی سبب اللہ تعالیٰ کا فضل ہے؛ اس لیے کہ عمل کی توفیق تو اسی کے فضل وکرم سے ملتی ہے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ عمل سے ایمان مراد ہے۔ یعنی جنت کی وراثت ایمان کی بدولت ملے گی۔ (صحيح البخاري، باب من قال إنّ الإيمان هو العمل لقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْٓ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾).

جواب(۲): نفسِ عمل دخولِ جنت کا سبب نہیں؛ بلکہ استمرارِ عمل سبب ہے۔

جواب(۳): دخولِ جنت کا سبب ایمان ہے اور عمل حصولِ درجاتِ جنت کا سبب ہے۔ اور مندرجہ بالا حدیث میں فضل سے مراد ایمان ہے۔(إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ٢٥٧/٨. مرقاة المفاتيح ٨٨/٨)

جواب(۴): عمل اور فضل میں کوئی منافات نہیں؛ اس لیے کہ عمل بھی اسی کے فضل اور توفیق سے ہے۔(عمدة القاري ٢٧٧/١. ومرقاة المفاتيح ٩٠/١)

جواب(۵): عملِ مقبول سبب جنت ہے، ہر عمل نہیں؛ لیکن اس پر اشکال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل کے سبب جنت میں جانے سے انکار فرمایا؛ حالانکہ وہ یقینا مقبول ہیں اِلّا یہ کہ قبولیت سے رحمت کی شمولیت مراد ہو۔

جواب(۶): "با" مصاحبت اور ملابست کے لیے ہے، عوض کے لیے نہیں۔ یعنی جنت کا عمل سے

تعلق اور مصاحبت ہے؛ لیکن معاوضہ نہیں؛ کیوں کہ عوضین میں عادۃً برابری ہوتی ہے، اور عمل اور جنت کی دائمی نعمتوں میں برابری نہیں۔(عمدة القاري، باب تمني المريض الموت ٢٢٦/٢١)

یعنی آیت کریمہ: ﴿ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ﴾ میں باء مصاحبت کے لیے ہے اور حدیث «لن يدخل أحدٌ الجنةَ بعمله» میں باء عوض کے لیے ہے۔

شیخ بن باز نے فتح الباری کی تعلیق میں لکھا ہے: «والصواب أن الباء ههنا، أي في قوله: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْٓ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ للسببية، بخلاف الباء في حديث «لن يدخل الجنة أحد منكم بعمله»؛ فإنها للعوض والمقابلة». (تعليق الشيخ ابن باز على فتح الباري ٧٨/١)

حق یہ ہے کہ باء ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْٓ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ میں سبب کے لیے ہے اور «لن يدخل الجنة أحد منكم بعمله» میں عوض اور مقابلہ کے لیے ہے۔

(۲) قدریہ اور معتزلہ:

معتزلہ کے نزدیک انسان اپنے ارادے اور افعال میں خود مختار ہے، یعنی اپنے افعال کا خالق ہے۔ (التوحيد للماتريدي، ص٩٢) اور دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں: ﴿فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ﴾. (المؤمنون)

أحسن اسم تفضیل کا صیغہ ہے۔ مطلب یہ نکالا کہ بندے بھی خالق ہیں، لیکن خالقِ حسن، جبکہ اللہ تعالیٰ احسن الخالقین ہے۔

جواب: خلق کے ایک معنی پیدا کرنے کے ہیں۔ اور دوسرا معنی تصویر ہے؛ ﴿فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ﴾ سے مراد أحسن المصوّرين ہے، یعنی جو تصویر تم بناتے ہو اس میں محبوبیت نہیں اور جو مصور حقیقی نے زندہ تصویریں بنائی ہیں، ان کو سمجھنے کے لیے عشق و محبت کی مجازی اور حقیقی داستانیں پڑھنی ہوں گی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.(الزمر:٦٢) (اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے۔) وقال تعالى: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ﴾.(الصافات) (اللہ تعالیٰ نے تم کو اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا۔) (راجع لدلائل الفرق وجواهم: أصول الدين، ص١٠٥. ومنح الروض الأزهر، ص١٥٥. وشرح المقاصد ٢١٧/٤)

(۳) ماتریدیہ:

ماتریدیہ کے نزدیک انسان اپنے ارادے اور افعال دونوں میں کاسب ہے، نہ افعال میں مجبور ہے اور نہ ارادے میں۔ انسان ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ ساتھ چلتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اچھائی یا برائی جس چیز کا بھی ارادہ کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کے اختیاری امور میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ اور جو اعمال

ایسے ہیں جن پر وہ مجبور اور بے بس ہے، تو اس کے اختیار میں نہ ہونے کے سبب ان پر عذاب نہ ہو گا۔ اور جن افعال کو انسان کے لیے بمنزلہ احکام کے لازم کر دیا جائے اور انسان اس کو بجالا سکتا ہے اور وہ اس کے اختیار کے دائرے میں ہیں، تو نہ بجالانے پر عذاب ہو گا۔

ماتریدیہ کہتے ہیں کہ انسان اپنی حرکات میں خود مختار ہے، اور حرکت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حرکت طبعی: جیسے آنکھ کی پتلی دائیں بائیں سامنے اور اوپر نیچے حرکت کرتی ہے۔

(۲) حرکت مرتعش: جیسے رعشہ کے مریض کی حرکت۔

(۳) حرکت ارادی: جیسے ایک صحت مند عاقل بالغ شخص کا اپنے ارادے سے اُٹھنا، بیٹھنا اور چلنا وغیرہ۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ارادے کا مالک بنایا ہے، وہ مجبورِ محض نہیں ہے۔(راجع: أصول الدين، ص١١٥)

(۴) اشاعرہ:

اشاعرہ کہتے ہیں کہ: ہم اپنے افعال میں مختار ہیں اور ارادوں میں مجبور ہیں۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ: ﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. (التكوير: ٢٩)

ماتریدیہ جواب دیتے ہیں کہ: وما تشاءُون كسبه وإيجاده إلا أن يشاء الله خلقه وقضاءه.

یعنی جب تم کسی چیز کے کسب اور ایجاد کا ارادہ کرتے ہو تو اللہ تعالیٰ اس کو پیدا کرنے کا فیصلہ اور ارادہ فرماتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ تم ارادہ میں مجبور ہو، ہاں کبھی کبھی اللہ تعالیٰ انسان کے ارادے کو توڑتا ہے اور پورا نہیں کرنے دیتا۔

علم کلام میں ماتریدیہ اور اشاعرہ کا نزاع حقیقی نہیں؛ بلکہ لفظی ہے۔ یہاں بھی ماتریدیہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے ارادے میں مختار ہے، یعنی اپنے اختیار کا کسب کرتا ہے (خلق نہیں)، اور اشاعرہ کے نزدیک مجبور ہے، مجبور کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا ارادہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے تابع ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارادے کو انسان نہیں توڑ سکتا، اور اللہ تعالیٰ انسان کے ارادوں کو بدل سکتا ہے، جیسا کہ بعض اسلاف کا قول ہے: «عرفتُ ربي بفسخ العزائم».[1] میں نے اپنے رب کو ارادوں کے فسخ سے پہچانا۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَ لَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَلْقَوْهُ ۠ فَقَدْ رَاَيْتُمُوْهُ وَ اَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ ۝﴾. (آل عمران: ١٤٣) (اور یقیناً تم نے شہادت کی تمنا موت سے ملنے سے پہلے کی، پس تم نے دیکھ لیا کھلی آنکھوں سے)

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون (۲/۱۷۳۵) میں اس قول کی نسبت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف کی ہے؛ لیکن اس کی سند، یا کسی معتبر کتاب میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف اس قول کی نسبت کا ذکر ہمیں نہیں ملا۔

بعض اوقات کسی بات کا پختہ ارادہ ہوتا ہے اور پھر بالکل ارادہ بدل جاتا ہے۔ یہی اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اظہار ہے۔ اور یہی ﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. (الدهر: ٣٠) کی تفصیل ہے۔ (انسان کے فعل وارادے کے بارے میں مذکورہ مذاہب اربعہ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: اللمعة، ص٤٥-٦٠. وإشارات المرام، ص٢٥٤. وشرح المقاصد ٢٦٤/٤. وحجة الله البالغة ٣٨٠/١)

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کسی نے سوال کیا کہ تقدیر کیا ہے؟ فرمایا: «طريقٌ مظلمٌ فلا تَسْلُكْه» اندھیری راہ ہے، سو اس پر مت چل۔ پھر پوچھا، تو ارشاد فرمایا: «بحرٌ عميقٌ فلا تَلِجْه» گہرا سمندر ہے اس میں داخل نہ ہو۔ پھر پوچھا، تو فرمایا: «سِرّ الله فلا تُكَلّفْهُ» اللہ تعالیٰ کا راز ہے، اس کے معلوم کرنے میں کسی پر مشقت اور بوجھ نہ ڈالو۔ (الشريعة للآجري، رقم:٥٤٧) اور اگر «فلا تُكَلّفْهُ» مجہول ہو تو معنی یہ ہے کہ تم پر مشقت نہ ڈالی جائے۔

مسئلہ مجازات:

انسان کو اس کے اعمال کی جزا اور سزا کس وجہ سے ملتی ہے؟

جبریہ کہتے ہیں: انسان مجبور محض ہے، اور مجبور کو جنت میں ڈالو یا جہنم میں پھینک دو۔ کفار کے قلوب پر مہر لگ چکی ہے، اور جب دل پر تالا لگا دیا گیا، تو پھر خیر کی امید ہی نہیں رہی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ تالے کے ساتھ چابی بھی دی گئی ہے، یہ الگ بات ہے کہ کوئی چابی استعمال کرنے کا ارادہ ہی نہ کرے اور بے پرواہی سے چابی ہی گم کردے۔ ایک مثال یہ دیتے ہیں کہ کسی کمپنی میں کوئی ملازم ہے اور وہ ہر ماہ تنخواہ لیتا ہے اور سمندر میں ڈال دیتا ہے۔ اور مالک نے کہدیا کہ اگر اسی طرح کرتے رہو گے، تو تنخواہ بند کردی جائے گی۔ اسی طرح جب لوگ قرآن پاک سے فائدہ نہ آٹھائیں گے، تو ہدایت سے محروم ہوں گے اور یوں دلوں پر تالے پڑ جاتے ہیں۔ جیسے جب کسی مسجد میں لوگ نماز کے لیے نہیں جاتے، تو اس کو بند کردیا جاتا ہے کہ کھولنے کا کیا فائدہ!

مسئلہ مجازات میں اقوال:

قول اول:

عذاب وثواب کسب مع الشعور پر مرتب ہوتے ہیں، اور اس کسب کے بارے میں عاقل بالغ مکلف کو شعور حاصل ہے کہ عذاب ہوگا، اور صبی ومجنون کو شعور نہیں، تو عذاب بھی نہیں ہوگا۔ قصد اور ارادے سے کام کرنے کو کسب کہتے ہیں، اور شعور یہ ہے کہ انسان اپنے تمام افعال کا جواب دہ ہے۔

مولانا رومی نے ایک مثال بیان کی ہے کہ: ایک شخص کسی کے باغ میں داخل ہوا اور پھل توڑنے لگا،

کہیں سے مالک آیا اور پوچھا: یہ کیا کر رہے ہو؟ اس آدمی نے جواب دیا کہ اللہ نے چاہا، تو میں باغ میں داخل ہوا، اور اس نے چاہا، تو میں پھل توڑ رہا ہوں، وہ نہ چاہتا تو میں نہ آتا، مالک نے لاٹھی سے مارنا شروع کر دیا، مارتا بھی جاتا اور یہ بھی کہتا جاتا کہ اللہ نے چاہا تو میں مار رہا ہوں ورنہ نہ مارتا۔(مثنوی مولانا جلال الدین رومی ۵/ ۲۶۲)

حضرت مولانا یوسف بنوریؒ فرمایا کرتے تھے کہ مثنوی شریف علم کلام کی کتاب ہے، لوگوں نے خواہ مخواہ قصہ کہانی سمجھ لیا ہے۔ لوگ علم کلام میں منطقی دلائل کی گتھیاں سلجھانے میں اصل مقصد سے دور چلے جاتے ہیں؛ اس لیے مولانا رومی رحمہ اللہ نے قرآن کا طریقہ یعنی مثالوں سے سمجھانے کا انداز اختیار کیا اور آسان مثالوں سے بڑے بڑے مسائل سمجھا دئے۔

ملا علی قاریؒ اور مولانا ادریس کاندھلویؒ نے مشکوٰۃ کی حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرمایا: «التقدیر في المصائب دون المعائب». یعنی مصائب اور آفات قدرتی نازل ہوں، تو ضرور تقدیر کا سہارا لو؛ مگر عیب والے کام کرو تو ان کو تقدیر پر نہ تھوپو؛ بلکہ اپنی طرف اس کی نسبت کرو کہ تقدیر میں تو لکھا ضرور تھا؛ مگر ساتھ یہ بھی تحریر تھا کہ اپنے اختیار سے کرے گا، مجبور نہ ہوگا۔

چلا عدم سے میں دنیا میں، بول اٹھی تقدیر
بلا میں پڑنے کو کچھ اختیار لیتا جا

اور فانی بدایونی ذرا جبریہ کی طرف مائل ہوں گے تو وہ کہتے ہیں:

دیکھ فانی یہ تیری تدبیر کی میت نہ ہو ❁ اِک جنازہ جارہا ہے دوش پر تقدیر کے

یعنی تقدیر کے کندھے پر ایک جنازہ جارہا ہے، دیکھ لو یہ تیری تدبیر کا جنازہ ہوگا۔ تدبیر تقدیر کے مقابلے میں کچھ کام نہیں آتی۔ مصیبت سے بچنے کے لیے آدمی تدبیر کرتا ہے؛ مگر تقدیر غالب آجاتی ہے؛ لیکن جب تدبیر تقدیر کے مزاحم ہو، تو پھر اس تدبیر پر آدمی کو عذاب نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ وہاں تدبیر کے مقابلے میں تقدیر ہو گئی اور انسان بے بس ہو گیا، جیسے کوئی درخت کی شاخ پر بیٹھ کر اپنے آپ کو بچانے کی تدبیر کرے اور پھر گر جائے، تو اس پر مؤاخذہ نہیں۔

قول دوم:

مجازات در اصل مجازات ہی نہیں؛ بلکہ جو عمل دنیا میں کیا ہے، آخرت میں اس عمل کو ایک الگ شکل دے دی جائے گی، اچھے اعمال خوبصورت شکل میں آئیں گے، اور بُرے اعمال سانپ بچھو کی شکل میں آئیں گے، مثلاً: زکوۃ ادا نہ کرنے والوں کے لیے قبر میں ان کا مال سانپ کی شکل اختیار کرلے گا۔ دنیا میں سنت پر عمل حوضِ کوثر کا پانی، اور بدعت کی مجازات حوضِ کوثر سے دوری ہوگی۔ تسبیحات آخرت میں جنت کے

درخت بن جائیں گی، اور یتیم کا مال کھانا دنیا میں پیٹ بھرنا ہے اور آخرت میں آگ ہے۔

قول سوم:

مجازات اعمال کی طبعی تاثیر کا نتیجہ ہے، یعنی انسان کوئی بھی عمل کرے، اچھا ہو یا بُرا، اس پر طبعی اور فطری طور پر نتیجہ مرتب ہو گا، اچھے اعمال پر اچھا اور برے اعمال پر بُرا، مثلاً بیج بوئے گا، پانی دے گا، ہل چلائے گا تو اس کا نتیجہ پیداوار کی شکل میں بر آور ہو گا۔ زہر پیئے گا تو مرے گا، اور شراب پیئے گا تو نشہ آئے گا، سیلاب آتا ہے تو بستیاں، انسان اور جانور ہلاک ہو جاتے ہیں اور تباہی پھیلتی ہے۔

قول چہارم:

تفویض کرنا، یعنی اللہ تعالیٰ ایمان اور عمل صالح کے بدلے میں جنت عطا کرتے ہیں، اور بُرے اعمال کے بدلے میں جہنم میں ڈالتے ہیں۔ کسی انسان کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اللہ سے محاسبہ کرے یا پوچھے کہ ایسا کیوں کیا؟ اور ایسا کیوں نہیں کیا؟؛ بلکہ اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کردے، یہی تفویض ہے۔ مثال کے طور پر جب کوئی شخص گھر بناتا ہے، تو گھر میں کسی جگہ کو سونے کا کمرہ، کسی جگہ باورچی خانہ، اور کسی جگہ بیت الخلاء بناتا ہے، باہر سے آنے والے شخص کو یہ حق نہیں کہ مالک مکان سے پوچھے کہ یہاں باورچی خانہ کیوں بنایا، اور یہاں بیت الخلاء کیوں بنایا۔ یہ تو مالک مجازی کا حال ہے کہ کسی کو اس سے سوال کا حق نہیں، اور حق تعالیٰ جل شانہ تو ہر چیز کے حقیقی مالک ہیں؛ اسی لیے قرآن مجید میں اپنی شان یوں بیان فرمائی ہے: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُوْنَ ۝٢٣﴾. (الأنبياء)

فارسی کا شعر ہے:

اکنوں کرا دماغ کہ پرسد ز باغبان ۞ بلبل چہ کرد، گل چہ شنید، وصبا چہ کرد؟

ترجمہ: کسی کو اتنی ہمت کہاں ہے کہ باغبان سے دریافت کرے کہ بلبل نے کیا کیا، پھول نے کیا سنا اور صبا نے کیا کیا؟!

تقدیر مبرم و معلق کی بحث:

تقدیر کی دو اور قسمیں ہیں: تقدیر مُبرم، و تقدیر معلّق:

(۱) تقدیر مبرم: الذي لا يتوقّف على شيء.

(۲) تقدیر معلّق: الذي يتوقّف على شيء.

مثلاً تقدیر معلق یہ ہے کہ جس نے صلہ رحمی کی اس کی عمر میں زیادتی ہو گی، اور اگر صلہ رحمی نہیں کی تو

زیادتی نہ ہو گی۔ اس میں دو باتیں ہیں: ۱- عمر کا بڑھنا موقوف ہے صلہ رحمی پر۔ ۲- اللہ تعالی کے پاس ماکان وما یکون کا علم ہے؛ اس لیے اللہ تعالیٰ کو تو معلوم ہے کہ وہ شخص صلہ رحمی کرے گا، یا نہیں کرے گا۔ پس اللہ تعالی کے علم کے لحاظ سے یہ تقدیر مبرم ہے، جس میں کوئی تبدیلی نہیں۔ اور عمر کا بڑھنا صلہ رحمی پر موقوف ہونے کے لحاظ سے یہ تقدیر معلق ہے، جس میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔

مجدد الف ثانی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ: "میری دعا سے تقدیر مبرم میں بھی تبدیلی آگئی"۔ یہ صوفیا کی بات ہے، اور تبدیلی کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے جس کو مبرم خیال کیا، وہ درحقیقت معلق تھی، ورنہ تقدیر مبرم میں تبدیلی کا ہونا خود مبرم کے معنی کے خلاف ہے۔

اکثر علماء قضا کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: ۱- قضائے مبرم، یعنی محکم غیر مشروط۔ ۲- قضائے معلق، یعنی مشروط۔ مثلاً فلاں آدمی دعا کرے گا یا صلہ رحمی کرے گا تو دعا سے اس کی تقدیر بدل جائے گی اور صلہ رحمی سے اس کی عمر کی اجل بدل جائے گی اور رزق میں برکت آئے گی۔

ابن التین السفاقسی، حافظ ابن حجر، ملا علی قاری اور علامہ شوکانی وغیرہ تقدیر کی تقسیم کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کو سب کچھ معلوم ہے، مثلاً اگر زید صلہ رحمی کرے تو اس کی عمر بڑھ جائے گی اور وہ صلہ رحمی کرے گا تو اس کی عمر بجائے ٦٠ سال کے ٩٠ سال ہو گی؛ ہاں فرشتوں کے علم میں زیادت اور نقصان ممکن ہے؛ ﴿يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَ يُثْبِتُ ۚ وَ عِنْدَهٗۤ اُمُّ الْكِتٰبِ ۝٣٩﴾.(الرعد) فرشتوں کے علم میں محو واثبات تقدیر معلق ہے۔

لیکن دکتور محمد احمد کنعان نے بدء الامالی کی شرح "جامع اللآلي" (ص ٤٤-٦٦) میں طویل کلام کر کے اس تقسیم کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ قضا مبرم ہی ہے اور تقسیم کی تردیدیوں کی ہے کہ اس تقسیم پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ نیز اگر صحیح اجل اللہ تعالی کو معلوم ہو اور فرشتوں کو معلوم نہ ہو تو وہ روح کیسے قبض کرتے ہیں اور اگر اللہ تعالی بتلاتے ہوں تو تقدیر معلق کا فائدہ کیا ہوا؟

نیز ﴿وَ كَانَ اَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّقْدُوْرَا ۝٣٨﴾.(الأحزاب) (اور اللہ تعالی کے کام اندازے پر مقرر ہیں) اور ﴿وَ اِذَاۤ اَرَادَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ سُوْٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهٗ ۚ وَ مَا لَهُمْ مِّنْ دُوْنِهٖ مِنْ وَّالٍ ۝١١﴾.(الرعد) (اور جب اللہ تعالی کسی قوم پر مصیبت ڈالنے کا ارادہ کرتے ہیں تو وہ ٹل نہیں سکتی اور نہ ان کے لیے اللہ تعالی کے علاوہ کوئی مددگار ہوتا ہے) اور ﴿فَاِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا يَسْتَقْدِمُوْنَ ۝٣٤﴾.(الأعراف: ٣٤) (پس جب ان کا مقررہ وقت آتا ہے تو نہ پیچھے ہو سکتے ہیں اور نہ آگے بڑھ سکتے ہیں۔) سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر کی صرف ایک قسم ہے۔

اور نذر کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «إنه لا يرد شيئًا». (صحيح البخاري،

رقم:٦٦٠٨) یہ تقدیر کو رد نہیں کرتی۔ اسی طرح رزق اور اجل بھی مقدر ہیں۔ اور یہ تقدیر مبرم ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيْشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ﴾. (الزخرف:٣٢) (ہم نے ان کی روزی کو ان کے درمیان دنیوی زندگی میں تقسیم کی ہے، اور بعض کو بعض پر فوقیت دی ہے۔)

نیز اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تَمُوْتَ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ كِتٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾. (آل عمران:١٤٥) (کسی نفس کے لیے ممکن نہیں کہ اس کو اللہ تعالی کے حکم کے بغیر موت آجائے، اللہ تعالی کی طرف سے ایک وقت مقرر لکھا ہوا ہے۔) ﴿اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ کے معنی قضا و قدر ہے۔ بخاری و مسلم کی حدیث ہے: «إن الله يأمر الملك بنفخ الروح في الجنين وأن يكتب أربع كلمات هي: رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد». (صحيح البخاري، رقم:٣٢٠٨. صحيح مسلم، رقم:٢٦٤٣)

اور صحیح مسلم کی روایت ہے کہ جب ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو سفیان اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی درازی عمر کی دعا مانگی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «قد سألتِ الله لآجالٍ مضروبةٍ وأيامٍ معدودةٍ وأرزاقٍ مقسومةٍ، لن يُعَجِّل شيئًا قبل حِلِّه، أو يؤخِّر شيئًا عن حِلِّه، ولو كنتِ سألتِ الله أن يعيذكِ من عذابٍ في النار، أو عذابٍ في القبر كان خيرًا وأفضلَ». (صحيح مسلم، رقم:٣٦٦٣) (اگر آپ اللہ تعالی سے یہ سوال کرتیں کہ وہ آپ کو جہنم یا قبر کے عذاب سے پناہ دیں تو یہ بہت بہتر ہوتا۔)

جن آیات اور احادیث سے تقدیر کی تقسیم معلوم ہوتی ہے دکتور کنعان نے ان کو رد کیا ہے۔ آپ نے لکھا ہے:

١- ﴿يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَ يُثْبِتُ ۚ وَعِنْدَهٗۤ اُمُّ الْكِتٰبِ ۝٣٩﴾. (الرعد) (اللہ تعالی مٹاتے ہیں جس کو چاہتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں جس کو چاہتے ہیں اور اس کے پاس لوح محفوظ ہے) سے تقدیر معلق پر استدلال صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اس کا ایک معنی یہ ہے کہ اللہ تعالی جن احکام وآیات کو منسوخ کرنا چاہتے ہیں ان کو منسوخ کرتے ہیں اور جن کو باقی رکھنا چاہتے ہیں باقی رکھتے ہیں۔ یا مطلب یہ ہے کہ جو مشرکین عذاب کا مطالبہ کر رہے ہیں ان کو سمجھنا چاہیے کہ ہلاکت کا ایک دن مقدر ہے جب وہ دن آجائے گا تو اللہ تعالی اس شخص کو مٹادے گا اور جس کی ہلاکت کا وقت نہیں آیا اس کو باقی رکھے گا۔ قرطبی کہتے ہیں کہ جو مقدر ہے وہ مثبت ہے اور جو غیر مقدر ہے وہ محو ہے۔

٢- اور آیت کریمہ ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَّ لَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖۤ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ ؕ اِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ ۝١١﴾. (فاطر) سے بھی استدلال صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کی عمر

طویل ہے اور دوسرے کی کم ہے، یہ دونوں باتیں لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔ یا یہ معنی ہے کہ معمر کی عمر اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کی عمر کی کمی دونوں علم الٰہی یا لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔

۳-﴿ثُمَّ قَضٰۤى اَجَلًا ؕ وَ اَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهٗ﴾ (الأنعام:٢) میں ﴿قَضٰۤى اَجَلًا﴾ سے موت اور ﴿اَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ سے حشر اور بعث کا وقت مراد ہے۔ یا ﴿قَضٰۤى اَجَلًا﴾ سے دنیا اور ﴿اَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ سے آخرت مراد ہے۔

اس کے بعد ڈاکٹر صاحب نے اُن دو حدیثوں کو ذکر کیا ہے جن سے تقدیر معلق پر استدلال کیا جاتا ہے:

پہلی حدیث یہ ہے: «مَن أَحَبَّ أن يُبسَط له في رزقه، أويُنسَأ له في أثره فليصِلْ رحِمَه». (صحيح البخاري، رقم:٢٠٦٧. صحيح مسلم، رقم:٢٥٥٧) (جو آدمی پسند کرتا ہے کہ اس کے رزق میں فراخی ہو جائے، یا اس کی اجل کو موخر کر دیا جائے تو رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی کرے۔) یہ حدیث ﴿اِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا يَسْتَقْدِمُوْنَ ۝۴۹﴾. (يونس:٤٩) کے ساتھ متعارض ہے؛ اس لیے اس کے معنی عمر کی برکت، طاعات کی توفیق، اولاد صالح، یا اس کے ذکر خیر کا باقی رہنا ہے۔

اور بعض نے کہا کہ اللہ تعالی نے یہ لکھا ہے کہ یہ آدمی صلہ رحمی کرے گا اور اس کی وجہ سے اتنی عمر پائے گا اور یہ بغیر اگر مگر کے قضائے مبرم ہے۔

دوسری حدیث جس سے تقدیر معلق پر استدلال ہوتا ہے: «لا يرُدُّ القضاءَ إلا الدعاءُ ولا يزيد في العمر إلا البِرُّ».(سنن الترمذي، رقم:٢١٣٩) ترمذی کی سند میں ابو مودود ضعیف ہے؛ ہاں حاکم کی ایک روایت (۱/ ۴۹۳) کی حاکم وذہبی نے تصحیح کی ہے۔ ابو حاتم محمد بن حبان نے اس روایت کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ دائمی دعا کی وجہ سے تقدیر آسان ہو جاتی ہے اور احسان کی وجہ سے زندگی پُر مسرت ہو جاتی ہے۔ یہی عمر کی زیادتی ہے۔

دکتور محمد احمد کنعان کے تفصیلی کلام کا خلاصہ ختم ہوا۔ ڈاکٹر صاحب کے دلائل پر بحث ہو سکتی ہے، ہم نے تطویل سے دامن بچایا اور صرف ان کے کلام کی تلخیص ذکر کرنے پر اکتفا کیا۔

فائدہ: ہمارے متعدد اکابر نے مسئلہ تقدیر پر رسائل تحریر فرمائے ہیں۔ ادارہ اسلامیات، لاہور نے شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی، شیخ الحدیث مولانا محمد ادریس کاندھلوی، حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہم اللہ کے مسئلہ تقدیر پر رسائل کا مجموعہ چھاپا ہے۔

۱۸- وَضَرَبَ لَهُمْ آجَالًا .

ترجمہ: اور ان کا آخری وقت یعنی عمریں مقرر کیں۔

آجال جمع أجَل: مقررہ وقت کی انتہا۔ موت۔ زندگی کی مقررہ مدت۔

ہر ایک کی موت کا وقت مقرر ہے:

اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے ہر فرد کی موت کا ایک وقت مقرر فرما دیا ہے جس میں ایک لمحے کے لیے بھی تقدیم و تاخیر نہیں ہوسکتی ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿هُوَ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ طِيْنٍ ثُمَّ قَضٰۤى اَجَلًا ؕ وَ اَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهٗ﴾. (الأنعام:۲)

ترجمہ و تشریح: اللہ تعالیٰ وہی تو ہے جس نے تم کو بواسطہ آدم علیہ السلام مٹی سے پیدا کیا۔ نیز تمہارے اندر لوہا، پتھر اور پانی وغیرہ موجود ہیں، پھر تمہاری موت کے لیے ایک وقت مقرر کیا اور ہر چیز کی فنا کے لیے ایک وقت مقرر ہے۔ نیز قیامت کے لیے بھی اللہ تعالیٰ کے پاس وقت مقرر ہے جس میں پوری کائنات فنا کی آغوش میں چلی جائے گی۔

و قال تعالیٰ: ﴿لِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ ؕ اِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا يَسْتَقْدِمُوْنَ ۝﴾. (یونس)

ہر جماعت کے لیے ایک وقت مقرر ہے، جب ان کا مقررہ وقت آجائے تو نہ ایک سیکنڈ پیچھے ہٹیں گے اور نہ ایک لمحہ آگے بڑھیں گے۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تَمُوْتَ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ كِتٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾. (آل عمران:١٤٥)

ترجمہ و تشریح: یعنی کوئی جاندار نہیں مر سکتا، مگر اللہ تعالیٰ کے حکم سے اس کی مقرر شدہ عمر لکھی ہوئی ہے؛ اس لیے محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس فانی دنیا سے وقت مقرر پر کوچ فرمائیں گے۔

ولو كانت الدنيا تدوم بأهلها ❁ لكان رسول الله فيها مخلدا

(السحر الحلال في الحكم والأمثال، ص٤٨، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

اگر زندگی کسی کے لیے قائم دائم رہتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس میں ہمیشہ رہتے؛ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَّ لَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖۤ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ﴾. (فاطر:١١)

ترجمہ و تشریح: یعنی کسی عمر والے کو عمر نہیں دی جاتی اور نہ اس کی عمر میں کمی کی جاتی ہے؛ مگر یہ لوح محفوظ میں مکتوب ہے۔ یعنی ایک آدمی کی عمر کی لمبائی اور دوسرے آدمی کی عمر کی کمی دونوں لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔ یا ایک آدمی کی عمر کی کمی اور زیادتی تقدیر معلق کے طور پر لوح محفوظ میں مکتوب ہے کہ اگر اس

نے فلاں کام کیا تو اس کی عمر اتنی لمبی ہو جائے گی، اگر چہ اللہ تعالی کے علم میں وہ تقدیر محکم ہے، مثلاً اس نے صلہ رحمی کی تو اس کی عمر ۲۰ سال لمبی ہو جائے گی اور اس نے صلہ رحمی کر لی تو عمر بڑھ گئی۔

و قال تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنٰهُ فِيْٓ إِمَامٍ مُّبِيْنٍ ﴾. (يس)

اور ہم نے ہر چیز کو ایک واضح کتاب میں ضبط کر رکھا ہے۔

و قال تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ۝ يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۚ وَعِنْدَهٗٓ أُمُّ الْكِتٰبِ ۝﴾. (الرعد)

ترجمہ و تشریح: ہر مقررہ شے لوح محفوظ میں مکتوب ہے۔ اللہ تعالی جو چاہتے ہیں مٹاتے ہیں اور جو چاہتے ہیں ثابت کرتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالی نے جو تقدیر لکھی ہے اس میں محو و اثبات کرتے ہیں اس کے پاس لوح محفوظ ہے۔ جیسا کہ روایات میں آتا ہے کہ گناہوں کی وجہ سے رزق سے محرومی ہوتی ہے۔ نیز دعا سے تقدیر بدل جاتی ہے۔ صلہ رحمی سے عمر کی افزائش ہوتی ہے۔

اس آیت کریمہ کا ایک اور مطلب بھی بیان کیا گیا ہے کہ ہر زمانے کے لیے احکام مکتوب اور مقرر ہیں پھر جن احکام کو اللہ تعالی منسوخ کرنا چاہتے ہیں ان کو دوسرے زمانے میں منسوخ کرتے ہیں اور جن کو باقی رکھنا چاہتے ہیں ان کو باقی رکھتے ہیں اور احکام کی یہ منسوخی کم علمی کی وجہ سے نہیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالی کے پاس لوح محفوظ ہے جس میں سب کچھ مکتوب ہے؛ بلکہ ہر زمانے کے تقاضے اور مصلحت کی وجہ سے ہے، ورنہ اللہ تعالی علام الغیوب ہیں۔

اور جس طرح موت کا وقت متعین ہے، اسی طرح اسبابِ موت کو بھی لکھا جا چکا ہے کہ کون بیماری سے مرے گا اور کون قتل ہو کر۔ نیز مخلوق کا رزق بھی لکھا جا چکا ہے جو مرنے سے پہلے اسے پہنچ کر رہے گا۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنه لن يموت العبد حتى يبلغه آخر رزقه هو له». (صحيح ابن حبان، رقم:۳۲۳۹، وإسناده صحيح على شرط مسلم. وابن ماجه، رقم:۲۱٤٤)

کیا مقتول اپنی موت کے مقررہ وقت پر مرتا ہے؟:

اہل سنت و جماعت کا مذہب یہ ہے کہ کوئی بھی شخص اپنی موت کے مقررہ وقت سے ایک لمحہ بھی آگے پیچھے نہیں ہو سکتا۔

عموماً معتزلہ کی طرف یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ قتل سے مقتول کی اجل کٹ گئی اگر وہ قتل نہ ہوتا تو اپنی اجل تک زندہ رہتا۔ لیکن ان کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مقتول اپنے مقررہ وقت پر ہی مرتا ہے؛ البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو کیا وہ اسی وقت مرتا جس وقت کہ قتل کیا گیا ہے، یا مزید زندہ رہتا، یا دونوں ہو سکتا ہے؟ قاضی عبد الجبار معتزلی نے پہلا

قول ابو الہذیل سے نقل کیا ہے، اور دوسرا قول بغدادیہ کا قرار دیا ہے اور تیسرا قول خود عبد الجبار کی رائے ہے۔

قاضی عبد الجبار معتزلی لکھتے ہیں: «اعلم أن من مات حتف أنفه مات بأجله، وكذا من قُتِل فقد مات بأجله أيضًا، ولا خلاف في هذا. والدليل عليه أن الأجل ليس المراد به ههنا إلا وقت الموت، وهما قد ماتا جميعا في وقت موتهما. وإنما الخلاف في المقتول لو لم يُقتَل كيف كان يكون حاله في الحياة والموت؟ فعند شيخنا أبي الهذيل أنه كان يموت قطعًا لولاه وإلا يكون القاتل قاطعا لأجله وذلك غير ممكن، وعند البغدادية أنه كان يعيش قطعًا، والذي عندنا أنه كان يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت، ولا يقطع على واحد من الأمرين فليس إلا التجويز». (شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، ص٧٨٢، فصل في الآجال. ط:مكتبة وهبة القاهرة)

١٩- لَمْ يَخْفَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ أَفْعَالِهِمْ(١) قَبْلَ أَنْ خَلَقَهُمْ(٢)، وَعَلِمَ مَا هُمْ عَامِلُونَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ(٣).

ترجمہ: مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے بھی ان کا کوئی فعل اس سے چھپا ہوا نہیں تھا، اور مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہی جانتا تھا کہ وہ اپنی زندگی میں کیا کچھ کرنے والے ہیں۔

مخلوق کی تخلیق سے پہلے سے ہی اللہ تعالی ان کے افعال واعمال سے واقف ہے:

اللہ تعالی کا علم ازلی ہے۔ وہ مخلوق کے احوال سے ازل سے ہی پوری واقفیت رکھتا ہے، اس کا علم ازل سے ہی تمام موجودات ومعدومات، ممکنات ومحالات، جزئیات وکلیات اور ذوات وصفات ہر چیز کو محیط ہے۔ مخلوق اور مخلوق سے صادر ہونے والے اعمال اللہ تعالی کے پیدا کیے ہوئے ہیں اور ازل سے ہی اس کے علم میں ہیں۔

قال اللہ تعالی: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ۝﴾. (الصافات:٩٦) **اور اللہ تعالی نے تم کو اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا۔**

معلوم ہوا کہ اللہ تعالی بندوں کے افعال کا خالق ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ بندوں کے اعمال وافعال کا خالق اللہ تعالی ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں: ما موصولہ ہے۔ یعنی وہ اصنام جو تم بناتے ہو یعنی پتھر وہ اللہ تعالی کی مخلوق ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ما مصدریہ ہے اور اگر موصولہ ہو اور اصنام مراد ہوں تو اصنام میں ایک تو پتھر اور لوہا ہے جو بالاتفاق اللہ تعالی کی مخلوق ہے اور دوسری اس کی شکل ہے جو انسان کی بنائی ہوئی ہے وہ بھی اللہ تعالی کی مخلوق ہے۔

وقال تعالی: ﴿اِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلّٰقُ الْعَلِيْمُ ۝﴾. (الحجر:٨٦) **بیشک تمہارا رب ہی سب کو پیدا کرنے، سب کچھ جاننے والا ہے۔**

وقال تعالی: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ۝﴾. (البقرۃ) **وہ ہر چیز کا پورا علم رکھنے والا ہے۔**

وقال تعالی: ﴿اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ۭ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ ۝﴾. (الملك)

---

(١) قوله «أفعالهم» سقط من ٢، ٣، ٥، ٦، ٨، ٩، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٦. والأوضح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) في ١١، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٦، ٣١، ٣٦ «يخلقهم». ولا يضر المعنى. وسقط من ١٣، ٣٣ قوله «قبل أن خلقهم».

(٣) قوله «وعلم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم» سقط من ٩، و١٧، ٣٤. وفي ١٣ «وعلم ما هم غافلون من قبل خلقهم». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

ترجمہ وتشریح: کیا اللہ تعالی اپنی مخلوق کو نہیں جانتے؟ یقیناً جانتے ہیں۔ وہ باریک بین اور خبر دار ہیں۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ أحدَكم يُجمَع خَلقُه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقةً مثل ذلك، ثم يكون مُضغةً مثل ذلك، ثم يَبعَث اللهُ ملكًا فيُؤمر بأربع كلمات، ويُقال له: اكتبْ عَملَه، ورِزقَه، وأجلَه، وشقيٌّ أو سعيدٌ، ثم يُنفَخ فيه الروح...». (صحيح البخاري، باب ذكر الملائكة، رقم:٣٢٠٨)

تم میں ہر ایک کی خلقت ماں کے پیٹ میں ۴۰ دن جمع کی جاتی ہے، پھر جماہوا خون، پھر اس کے بعد گوشت کا لُو تھڑا، پھر اللہ تعالی فرشتہ بھیجتے ہیں تو وہ چار کلمات کے ساتھ مامور کیا جاتا ہے، اس سے کہا جاتا ہے: اس کے عمل، رزق، اجل، شقاوت اور سعادت کو لکھو۔ پھر اس میں روح پھونک دی جاتی ہے۔

اشکال: جب اللہ تعالی کو ازل سے ہی یہ معلوم ہے کہ کون اچھے کام کرے گا اور کون بُرے کام کرے گا، کون جنتی ہے اور کون جہنمی، تو پھر ﴿لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملك:٢) میں کس طرح کی آزمائش کا ذکر ہے؟

جواب: اللہ تعالی کو تو ماکان ومایکون سبھی چیزوں کا علم ہے؛ لیکن اس نے اِتمام حجت کے لیے بندوں کو بعض کاموں کے کرنے کا حکم دیا ہے اور بعض چیزوں سے منع فرمایا ہے؛ تاکہ بندوں کو بھی پتا چل جائے کہ کون مامورات کی بجاآوری اور منہیات سے باز رہ کر اللہ کے فضل کا مستحق بن رہا ہے اور کون منہیات کا ارتکاب کرتا ہے، اور مامورات کو پس پشت ڈال کر اس کے عقاب کا مستحق بن رہا ہے۔

﴿لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا﴾ أي: ليظهر المطيع من العاصي بحسب على ما سبق به علمه.

٢٠- وَأَمَرَهُمْ بِطَاعَتِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَعْصِيَتِهِ.

ترجمہ: اللہ تعالی نے مخلوق کو اپنی فرمابرداری کا حکم دیاہے اور نافرمانی سے روکا ہے۔

الطاعة: امتثال الأوامر والانقياد لها. حکم کی بجاآوری، فرماں برداری، تسلیم وانقیاد۔

اللہ تعالی نے مخلوق کو اطاعت کا حکم دیا اور معصیت سے منع فرمایاہے:

اللہ تعالی نے مخلوق کو اپنی عبادت کے لیے پیدا کیاہے اور انہیں اچھے کاموں کا حکم دیاہے اور اپنے فضل سے اس پر اجر وثواب کا وعدہ فرمایاہے اور برے کاموں سے منع کیاہے اور نہ ماننے پر وعید فرمائی ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ﴿٥٦﴾﴾. (الذاريات)

ترجمہ: ہم نے جنات اور انسانوں کو صرف عبادت کے لیے پیدا کیا۔

لِيَعْبُدُوْنِ: أي لآمرهم بعبادتي وأنهاهم عن معصيتي.

ماوردی نے مجاہد سے ﴿لِيَعْبُدُوْنِ﴾ کی تفسیر لآمرهم وأنهاهم نقل کیاہے۔ (النكت والعيون ٥/٣٧٥)

وقال تعالی: ﴿إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيْتَآئِ ذِي الْقُرْبٰى وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ ﴿٩٠﴾﴾. (النحل)

ترجمہ: بے شک اللہ انصاف کرنے کا اور بھلائی کرنے کا اور رشتہ داروں کو دینے کا حکم کرتا ہے، اور بے حیائی اور بری بات اور ظلم سے منع کرتا ہے، اور تمہیں نصیحت کرتا ہے تاکہ تم یاد رکھو۔

إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ کی مختصر تشریح:

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «هي أجمعُ آيةٍ في القرآن للخير والشر، ولو لم يكن فيه غيرُ هذه الآية الكريمة لكفَتْ في كونه تبياناً لكل شيءٍ وهدى». (تفسير أبي السعود ٥/١٣٦)

مدارک میں ہے: «هي أجمع آية القرآن للخير والشر، ولهذه يقرؤها كل خطيب على المنبر في آخر كل خطبة لتكون عظةً جامعةً لكل مأمور ومنهي». (مدارك التنزيل ٢/٢٣٠)

جس کی مختصر تشریح یہ ہے:

١- إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ أي: الإنصاف. والعدلُ: التوحيد أيضًا.

٢- وَالْإِحْسَانِ أي: الإخلاص في العبادات وغيرها.

٣- وَالْإِحْسَانِ: أي: إحسان العبادة وإكمالها.

٤- وَالۡاِحۡسَانِ: أي: الإحسان إلى الناس.
٥- وَاِيۡتَآئِ ذِی الۡقُرۡبٰی أي: المال والدنيا.
٦- وَاِيۡتَآئِ ذِی الۡقُرۡبٰی أي: الدين.
یہ مأمورات کے چھ نمبر ہوگئے۔
وَيَنۡهٰی عَنِ الۡفَحۡشَآءِ
۱- شیطانی بے حیائی، لواطت وغیرہ۔
۲- نفسانی بے حیائی، زنا اور اس کے مقدمات۔
وَالۡمُنۡكَرِ اس کی بھی دو قسمیں ہیں:
۱- نفسانی، جیسے نماز کے وقت سونا یا کھیلنا۔
۲- شیطانی، جیسے سگریٹ نوشی، شراب نوشی وغیرہ۔
وَالۡبَغۡیِ: ظلم کی دو قسمیں ہیں:
۱- نفسانی، جیسے کسی رشتہ دار کی زمین پر قبضہ کرنا نفسانی ظلم ہے۔
۲- شیطانی، جیسے خواہ مخواہ کسی غریب کی پٹائی اور اس کو تنگ کرنا۔
منہیات کی بھی چھ قسمیں ہو گئیں۔

وقال تعالى: ﴿وَمَنۡ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوۡلَهٗ يُدۡخِلۡهُ جَنّٰتٍ تَجۡرِیۡ مِنۡ تَحۡتِهَا الۡاَنۡهٰرُ خٰلِدِيۡنَ فِيۡهَا ؕ وَذٰلِكَ الۡفَوۡزُ الۡعَظِيۡمُ ﴿۱۳﴾ وَمَنۡ يَّعۡصِ اللّٰهَ وَرَسُوۡلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوۡدَهٗ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَالِدًا فِيۡهَا ۪ وَلَهٗ عَذَابٌ مُّهِيۡنٌ ﴿۱۴﴾﴾. (النساء)

ترجمہ: اور جو اللہ تعالی اور اس کے رسول کی تابعداری کرے گا اللہ تعالی اس کو ان جنتوں میں داخل کردیں گے جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی، وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے اور یہی بڑی کامیابی ہے۔ اور جو اللہ تعالی اور اس کے رسولوں کی نافرمانی کرے گا اور اس کے حدود سے تجاوز کرے گا اللہ تعالی اس کو دوزخ میں داخل کریں گے، اس میں ہمیشہ رہے، اور اس کے لیے ذلیل کرنے والا عذاب ہے۔

اشکال: جب جن وانس عبادت کے لیے پیدا کئے گئے ہیں اور ان کی عبادت اللہ تعالی کی مراد ہے تو پھر کیوں عبادت نہیں کرتے؟ اللہ تعالی کی مراد اس کے ارادے سے مختلف نہیں ہو سکتی۔

جواب: ۱- لام عاقبت کے لیے ہے اور بعض مرتبہ بعض چیزوں پر ان کا نتیجہ مرتب نہیں ہوتا، جیسے لائٹ رات کو روشن کرنے کے لیے لگائی گئی، لیکن بعض راتوں میں نہیں جلائی جاتی۔
۲- خلقتُ بمعنی أمرتُ ہے یعنی جن وانس مامور بالعبادۃ ہیں؛ لیکن فاعل مختار ہونے کی وجہ سے بہت

سارے عبادت نہیں کرتے۔

۳- یایعبدون سے یستعدون للعبادۃ مراد ہے، یعنی جن وانس میں عبادت کی استعداد ہے اور ان کی استعداد اللہ تعالی کی مراد ہے؛ لیکن سب کافروں نے اور بہت سارے مسلمانوں نے اپنی استعداد کو برباد کیا ہے اور عبادت نہیں کرتے۔

۴- عبادت سے مراد اطاعت اور تابعداری ہے؛ چنانچہ مسلم کافر سب اللہ تعالی کے مطیع ہیں مسلمان اطاعت قہری اور اختیاری دونوں کرتے ہیں اور کافر اطاعت اختیاری نہیں کرتے، لیکن اطاعت قہری سے سر تابی نہیں کرسکتے، جب ان کی موت کا ارادہ اللہ تعالی کرتے ہیں تو موت سے راہِ فرار اختیار نہیں کرسکتے۔

وقال تعالى: ﴿ الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوةَ لِیَبْلُوَكُمْ اَیُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ﴾. (الملك:۲)

ترجمہ: اللہ تعالی نے موت وحیات کو پیدا کیا؛ تاکہ تم کو آزمائے کہ تم میں سے کون بہت اچھا کام کرنے والا ہے۔

اشکال: جب اللہ تعالی معصیت سے روکتے ہیں تو اس آیت کریمہ کا کیا مطلب ہے: ﴿ وَاِذَآ اَرَدْنَآ اَنْ نُّهْلِكَ قَرْیَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِیْهَا فَفَسَقُوْا فِیْهَا فَحَقَّ عَلَیْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنٰهَا تَدْمِیْرًا ﴾. (الإسراء:۱۶) بظاہر یہ مطلب ہے کہ ہم خوشحال لوگوں کو فسق کا حکم دیتے ہیں۔

جواب: اس کے تین جوابات ہیں: ۱- جب ہم کسی بستی کی ہلاکت کا ارادہ کرتے ہیں تو ہم ان کے خوشحال لوگوں کو اطاعت کا حکم دیتے ہیں تو وہ نافرمانی کرتے ہیں تو ان پر ہمارا فیصلہ اور حجت پوری ہو جاتی ہے تو ان کو بالکل ہلاک وبرباد کردیتے ہیں۔

۲- أمرنا کے معنی حاکم بنانا ہے۔ ہم خوشحال لوگوں کو حاکم بناتے ہیں تو وہ نافرمانی میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور ہلاکت کے گھڑے میں گر جاتے ہیں۔

۳- أمرنا مترفیها کے معنی ہیں ہم خوشحال لوگوں کی تعداد بڑھاتے ہیں اور وہ گناہوں کی مستی میں مگن ہو جاتے ہیں اور ہلاک کئے جاتے ہیں۔

٢١- وَكُلُّ شَيْءٍ يَجْرِي بِقُدْرَتِهِ[(١)] وَمَشِيْئَتِهِ، وَمَشِيْئَتُهُ تَنْفُذُ[(٢)] لَا مَشِيئَةَ لِلْعِبَادِ إِلَّا مَا شَاءَ لَهُمْ، فَمَا شَاءَ لَهُمْ كَانَ[(٣)]، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ.

ترجمہ: کائنات کی ہر چیز اس کی تقدیر اور اس کے ارادے کے مطابق چلتی ہے۔ وہی ہوتا ہے جو اللہ چاہتا ہے۔ بندوں کے چاہنے سے کچھ نہیں ہوتا؛ مگر وہ جو اللہ نے ان کے لیے چاہا، تو جو اللہ نے ان کے لیے چاہا وہ ہوا اور جو نہیں چاہا وہ نہیں ہوا۔

قال اللہ تعالی: ﴿وَالْفُلْكَ تَجْرِيْ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهٖ﴾. (الحج: ٦٥)

اور کشتیاں بھی اسی کے حکم سے سمندر میں چلتی ہیں۔

وقال تعالی: ﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. (الدهر: ٣٠)

اور تم ارادہ نہیں کرتے مگر جب اللہ تعالی ارادہ کرے۔

﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾ پر اشکال وجوابات:

اشکال: اس آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کا ارادہ اللہ تعالی کے ارادہ پر موقوف ہے، اگر انسان گناہ کرے تو وہ اللہ تعالی کے ارادے سے ہے اور اللہ تعالی کا ارادہ اَقوی ہے، اس لیے معصیت کی نسبت اقوی کی طرف ہونی چاہیے۔ والعیاذ باللہ۔

جواب: (۱) آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے ارادے کے ساتھ اللہ تعالی کا اردہ چلتا ہے۔ أي مشيتكم مع مشية الله. اور اللہ تعالی کا ارادہ انسان کے ارادے کے لیے اکثر رکاوٹ نہیں بنتا، تاکہ انسان مجبور محض نہ بن جائے۔ اگر وہ شراب پیتا ہے تو فرشتے اس کے ہاتھ سے جامِ شراب نہیں گراتے؛ لیکن اگر کسی وقت اللہ تعالی کا اردہ انسانی ارادے کے لیے رکاوٹ بن جائے تو وہ کام نہیں ہوتا۔ اگر کوئی آدمی درخت پر چڑھ گیا اور شاخوں کو کاٹنے لگا اور اتفاق سے گر گیا، یا گاڑی چلاتے ہوئے اتفاق سے اکسڈینٹ ہو گیا اور مر گیا تو اس پر خودکشی کا گناہ نہیں ہو گا۔ تو اللہ تعالی کا ارادہ اقوی ہے، لیکن وہ انسان کے ارادے کا تابع اور مؤید ہے۔ اقوی بحیثیت اقوی ارادہ توڑتا نہیں؛ بلکہ تائید کے درجے میں ہے۔

اگر آدمی شراب کا پیالہ منہ میں لیجائے گا تو اللہ تعالی اس کے ہاتھوں کو مفلوج نہیں کرتا، إلا ماشاء اللہ۔

---

(١) في ٣، ٦ «بقدره». وفي ٣٣ «بتقديره». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) في ١٣، ١٥، ٣٣ «ويَنفُذُ بمشيئته». بدل قوله «ومشيته، ومشيتُه تنفذ». والمثبت من بقية النسخ. والأصح ما أثبتناه.

(٣) في ٢ «ما شاء الله كان». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

اور جہاں اقوی نے اضعف کو توڑ دیا وہاں اضعف پر گناہ نہیں ہو گا۔

(۲) کبھی کبھی مشیت ایجاد کے معنی میں آتی ہے۔ قاضی خان نے کتاب الطلاق کی ابتدا میں لکھا ہے کہ اگر کوئی اپنی بیوی کو شئت طلاقك کہدے تو طلاق واقع ہو گی، اور اگر أردت طلاقك کہدے تو طلاق نہیں ہو گی۔(قاضي خان على حاشية الفتاوى الهندية ۱/۴۵۲) معلوم ہوا کہ ارادہ میں طلب کے معنی ہیں اور مشیت میں ایجاد اور وجود کے معنی ہیں۔ تو آیت کریمہ کا مطلب یہ ہو گا: وما توجدون شيئا إلا أن يوجده الله ويتم وجوده. تم کسی چیز کو وجود نہیں دے سکتے جب تک اللہ تعالی اس کو موجود نہ کرے۔ اگر آدمی ائرپورٹ جارہا ہو اور راستے میں بیمار ہو جائے تو بجائے ائرپورٹ کے ہسپتال پہنچ جائے گا۔

یاد رہے کہ مولانا عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے شرح وقایہ کے حاشیہ میں صاحب شرح وقایہ کے اس قول کو کہ مشیت میں ایجاد کے معنی ہیں رد فرمایا اور متکلمین و بعض فقہاء سے مشیت اور ارادہ کا مترادف ہونا نقل فرمایا ہے۔(حاشية شرح الوقاية، كتاب الطلاق ۲/۹۶)

جن فقہاء نے مشیت میں ایجاد کے معنی لئے ہیں یہ بعض عرب علاقوں کا عرف ہو گا۔ واللہ تعالی أعلم۔

(۳) ممکن ہے کہ مشیت کبھی کبھی رضامندی کے معنی میں استعمال ہو، اگرچہ اکثر یہ ارادہ کے ساتھ مترادف ہوتی ہے، مثلاً کتاب الزکاۃ میں آتا ہے «إنك لتعطي من شئت» آپ اس کو مال دیتے جو آپ کو پسند ہو۔(سنن أبي داود، رقم:۱۶۲۷) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے فرمایا: «فهل لك أن تؤم الناس؟ فقال: نعم إن شئت» یعنی اگر آپ کو پسند ہو تو میں امامت کروں گا۔(صحيح البخاري، رقم:۱۲۱۸) ابو داود میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے سے فرمایا: «هذا أبوك وهذه أمك، فخذ بيد أيهما شئت».(سنن أبي داود، رقم:۲۲۷۷) والدین میں جو آپ کو پسند ہو اس کا ہاتھ پکڑلو۔ حضرت سودہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا: «أمسكني واقسم لي ما شئت».(صحيح البخاري، رقم:۲۶۹۴) مجھے آپ رکھ لیں اور جتنی دن باری آپ چاہیں میرے لیے مقرر فرمادیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک متوفی عنہا زوجہا سے فرمایا: «قد حللتِ فانكحي من شئتِ».(مسند أحمد، رقم:۲۶۶۵۶) آپ کی عدت پوری ہو گئی جس کے ساتھ مرضی ہو نکاح کر لیں۔

تو آیت کریمہ میں مشیت سے رضا مراد ہو گی اور خبر انشاء کے معنی میں ہو گی۔ اور خبر انشاء کے معنی میں آتی ہے، جیسے: ﴿ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ ۙ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴾.(البقرة:۱۹۷) یعنی فحش کلامی، فسق اور جھگڑے مت کرو۔ تو معنی یہ ہو گا کہ تم مت چاہو مگر وہ جو اللہ تعالی کو پسند ہو۔ اور اللہ تعالی سے ڈرو، ناپسندیدہ کام مت کرو، کیونکہ اللہ جاننے والا حکمت والا ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ۝

وہی ہوتا ہے جو اللہ چاہتا ہے:

مدعی لاکھ بُرا چاہے تو کیا ہوتا ہے ❁ وہی ہوتا ہے جو منظور خدا ہوتا ہے

کائنات کی ہر چیز خیر وشر، خوشی وغم، نفع ونقصان، راحت ومصیبت، عزت وذلت، غنا وفقر، حیات وموت، خوش حالی وبد حالی، اللہ ہی کے ارادے سے وجود میں آتی ہے، اللہ تعالی جس چیز کے وجود کا ارادہ فرماتے ہیں وہ چیز موجود ہو جاتی ہے اور جس کے عدم وجود کا ارادہ فرماتے ہیں وہ چیز وجود میں نہیں آتی، بندوں کے ارادے ومشیت کا اس میں دخل نہیں ہوتا، ہاں جس چیز میں بندوں کے ارادے کے ساتھ اللہ تعالی کا ارادہ بھی شامل ہو جاتا ہے وہ ہو جاتی ہے، اور جس میں شامل نہیں ہوتا وہ نہیں ہوتی۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے الاسماء والصفات میں اپنی سند سے امام اوزاعی سے نقل کیا ہے: «قال الأوزاعي: أتى النبي صلى الله عليه وسلم يهودي فسأله عن المشيئة، فقال: «المشيئة لله تعالى»، قال: فإني أشاء أن أقوم، قال: «قد شاء الله أن تقوم»، قال: فإني أشاء أن أقعد، قال: «فقد شاء الله أن تقعد»، قال: فإني أشاء أن أقطع هذه النخلة، قال: «فقد شاء الله أن تقطعها»، قال: فإني أشاء أن أتركها، قال: «فقد شاء الله أن تتركها». قال: فأتاه جبريل عليه الصلاة والسلام، فقال: لقنت حجتك كما لقنها إبراهيم عليه السلام». (الأسماء والصفات للبيهقي ١/٣٦٧، باب قول الله عزوجل ﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. وقال البيهقي: هذا وإن كان مرسلا فما قبله من الموصولات في معناه يؤكده)

البتہ اللہ تعالی کا ارادہ ومشیت اس کی رضا کو مستلزم نہیں؛ یہی وجہ ہے کہ کفار ومشرکین کا ﴿لَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَآ اَشْرَكْنَا وَ لَآ اٰبَآؤُنَا﴾ (الأنعام:١٤٨) کہنا صحیح نہیں؛ کیونکہ مشیت الگ چیز ہے اور رضا الگ چیز ہے۔ مشیت کو رضا کی دلیل بنانا تمام رسولوں اور کتب سماویہ کی تکذیب ہے؛ اس لیے کہ اگر اللہ تعالی کفر وشرک پر راضی ہوتا تو نہ رسولوں کو بھیجتا اور نہ ہی کتابوں کو نازل فرماتا۔ اللہ تعالی کا رسولوں کو بھیجنا اور کتابوں کو نازل فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ کافر کا کفر اللہ تعالی کے ارادے اور مشیت سے تو ہے؛ لیکن اس سے اللہ تعالی کی رضا وابستہ نہیں؛ قال اللہ تعالی: ﴿وَ لَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾. (الزمر:٧)

بندہ جو بھی کام کرتا ہے اپنے اختیار سے کرتا ہے، اگر وہ اچھا کام ہوتا ہے تو اس کے ساتھ اللہ تعالی کی قضا وقدر اور ارادہ ومشیت کے ساتھ اللہ تعالی کی رضا ومحبت اور امر بھی شامل ہوتا ہے، اور اگر بندہ برا کام کرتا ہے تو اس کے ساتھ بھی اللہ تعالی کی قضا وقدر اور ارادہ ومشیت ہوتی ہے؛ لیکن رضا ومحبت نہیں ہوتی؛ بلکہ وہ اللہ کی نواہی کا مرتکب ہوتا ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿وَ اِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ ۚ وَ اِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِكَ ؕ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ ؕ فَمَالِ هٰٓؤُلَآءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثًا ۝﴾. (النساء)

جب منافقین کو بھلائی ملتی ہے تو کہتے ہیں یہ اللہ کی طرف سے ہے اور اگر ان کو تکلیف پہنچتی ہے تو کہتے ہیں یہ آپ کی طرف سے ہے۔ آپ کہہ دیں کہ سب اللہ کی طرف سے ہے۔ ان منافقین پر کیا بلا پڑی کہ بات سمجھنے کے قریب نہیں جاتے۔

اشکال: جب شر کا کام خیر کی طرح اللہ تعالی کے ارادے سے ہے تو پھر عذاب کیوں دیا جاتا ہے؟

جواب: شر کا کام انسان کے ارادے سے ہوتا ہے اللہ تعالی کا ارادہ اس کے ارادے کی تائید کے لیے ہے؛ تاکہ اس کا فاعل مختار ہونا برقرار رہے۔ یا یوں سمجھ لیں جب انسان شر کے کسب کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالی اس کو پیدا کرتے ہیں۔ جب آدمی شراب نوشی کا ارادہ اور کسب کرتا ہے تو اللہ تعالی شراب اس کے پیٹ تک اس کے منشا کے مطابق پہنچاتے ہیں، اس کے حلق میں ڈاٹ نہیں لگاتے۔

وقال تعالی: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوْهُ﴾. (الأنعام:١١٢)

وقال تعالی: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَاٰمَنَ مَنْ فِي الْاَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيْعًا﴾. (يونس:٩٩)

ترجمہ وتشریح: اگر تمہارا پروردگار چاہتا تو تم کو ایمان پر مجبور کرتا اور سب لوگ ایمان لاتے۔ یا اگر پروردگار چاہتا تو تمہارے اندر ایمان پیدا کرتا؛ لیکن تمہارے ارادہ نہ کرنے کی وجہ سے ایمان پیدا نہیں کیا۔
خلاصہ یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک یہ معنی ہے: لو شاء ربك لأجبرهم على خلق الإيمان. اور اہل سنت کے ہاں: لو شاء ربك لخلق الإيمان فيهم إجبارًا.

وقال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ﴾. (القصص:٥٦)

ترجمہ وتشریح: آپ ہدایت پیدا نہیں کرسکتے اور منزل مقصود تک اپنے محبوبین (جیسے ابو طالب) کو پہنچا نہیں سکتے؛ لیکن اللہ تعالی جس کو چاہے منزل مقصود تک پہنچاتے ہیں اور اس میں ہدایت پیدا کرتے ہیں۔ ہاں آپ راہِ راست دکھا سکتے ہیں۔ ﴿وَاِنَّكَ لَتَهْدِيْٓ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ﴾. (الشورى :٥٢) یعنی آپ یقیناً راہِ راست دکھاتے ہیں۔

یہ آیت کریمہ ابو طالب کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں جب ابو طالب کی وفات کا وقت آیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس آئے اور فرمایا: اے چچا "لا إلٰه إلا الله" پڑھ لیں، تاکہ قیامت کے دن میں آپ کے لیے گواہی دے سکوں۔ ابو طالب نے کہا: اگر مجھے یہ خوف نہ ہوتا کہ قریش مجھے یہ طعنہ دیں گے کہ موت کے خوف سے کلمہ پڑھا، تو میں اس کلمے کو پڑھ کر آپ کی آنکھوں کو ٹھنڈا کرتا۔ روح المعانی، تفسیر قرطبی و معارف القرآن اور دیگر تفاسیر میں یہ شانِ نزول مذکور ہے۔

٢٢- يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ، وَيَعْصِمُ وَيُعَافِي[١] فَضْلًا[٢]، وَيُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ، وَيَخْذُلُ[٣] وَيَبْتَلِي[٤] عَدْلًا.

٢٣- وَكُلُّهُمْ يَتَقَلَّبُونَ فِي مَشِيئَتِهِ بَيْنَ فَضْلِهِ وَعَدْلِهِ.[٥]

ترجمہ: اللہ تعالی اپنے فضل سے جس کو چاہے ہدایت دیتا ہے، اور جس کی چاہے حفاظت کرتا ہے، اور جس کو چاہے عافیت دیتا ہے۔ اور وہ عدل وانصاف کی بنا پر جسے چاہتا ہے گمراہ، رسوا اور آزمائش میں مبتلا کرتا ہے۔ تمام لوگ اللہ تعالی کی چاہت کے مطابق اس کے فضل اور عدل کے درمیان زندگی گزار رہے ہیں۔

اللہ تعالی اپنے بندوں میں سے جسے چاہتا ہے اپنی طاعت وعبادت کی توفیق دیتا ہے، اپنی معصیت سے محفوظ رکھتا ہے، اور جسمانی وروحانی صحت وعافیت سے نوازتا ہے، اور یہ اس کا فضل وکرم ہے؛ کیونکہ اللہ تعالی پر کوئی چیز واجب نہیں۔ اور جسے چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے، اس کی مدد ونصرت کو چھوڑ دیتا ہے، اور جسمانی وروحانی ابتلا وآزمائش میں مبتلا کر دیتا ہے، اور یہ اس کا عدل ہے؛ کیونکہ وہی ہر چیز کا حقیقی مالک ہے اور مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کا اختیار ہے۔ ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُوْنَ ۝﴾. (الأنبياء) وقال تعالى: ﴿وَيَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ ۝﴾. (إبراهيم)

یہ اللہ تعالی کی طرف سے ظلم نہیں؛ کیونکہ اللہ تعالی کی ذات ظلم سے پاک ہے: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا ۝﴾. (الكهف)

يهدي: أي يخلق الهداية في العبد. هدى فلانًا: راستہ بتانا، رہنمائی کرنا۔ ﴿وَهَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ ۝﴾. (البلد) اور ہم نے اس کو دونوں راستے (خیر وشر کے) بتلا دیے۔ (تفصیل آگے آرہی ہے۔)

يعصِم: عصَمه الله: ہلاکت وگمراہی میں پڑنے سے محفوظ رکھنا۔

---

(١) في ١، ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ١٠، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٤، ٣٥ زيادة «من يشاء» بعد قوله «ويعافي». ولا يضر المفهوم.

(٢) في ١٦ بعده زيادة «وكرما». ولا يتغير المعنى.

(٣) قوله «ويخذل» سقط من ١٩. والمثبت من بقية النسخ.

(٤) في ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٤، ٣٥ زيادة «من يشاء» بعد قوله «ويبتلي». ولا يضر المفهوم.

(٥) قوله «وكلهم يتقلبون في مشيئته بين فضله وعدله» سقط من ١. وسقط من ٣، ٦، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٩، ٢٦، ٢٨، ٣١، ٣٤، ٣٦ قوله «بين فضله». والمثبت من بقية النسخ. وفي ٢٥ بعده زيادة «والله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد». ولا يضر في المفهوم.

يعافي: عافاه الله معافاةً: **امراض وآفات سے محفوظ رکھنا، خیریت وعافیت سے رکھنا، صحت وعافیت عطا کرنا۔**

العافية: دفاع الله عن العبد.

الفضل: إعطاء ما لا يستحق العبد بنفسه، وإيثار النعمة عليه بما لا يستوجبه بأصل شأنه. **بلا استحقاق کوئی چیز عطا کرنا۔**

يخذُل: خذَل فلانا: **مدد سے ہاتھ کھینچ لینا۔ قال اللہ تعالیٰ:﴿ وَ اِنْ يَّخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِيْ يَنْصُرُكُمْ مِّنْۢ بَعْدِهٖ ﴾.** (آل عمران:١٦٠) **اور اگروہ تمہاری مدد چھوڑ دے تو پھر ایسا کون ہے جو اس کے بعد تمہاری مدد کر سکے۔**

الخذلان: خلق قدرة المعصية في العبد.

يبتلي: ابتلاه الله: امتحنه. بَلاه بلاءً: **آزمانا، مصیبت میں گرفتار کرنا۔**

العدل: البدل المساوي من غير ظلم. **انصاف۔**

قال اللہ تعالیٰ:﴿ وَمَاۤ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَ يَعْفُوْا عَنْ كَثِيْرٍ ﴾. (الشورى)

اور تم پر جو مصیبت آتی ہے تو وہ تمہارے ہی ہاتھوں کے کیے ہوئے کاموں سے آتی ہے اور وہ بہت سے گناہ تو معاف کر دیتا ہے۔

گناہوں کی وجہ سے مصیبت میں مبتلا ہونا عدل کی طرف اشارہ ہے اور بہت ساری خطاؤں سے در گزر فرما دینے میں فضل کی طرف اشارہ ہے۔

وقال تعالیٰ:﴿ مَاۤ اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَ مَاۤ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِكَ وَ اَرْسَلْنٰكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا وَ كَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا ﴾. (النساء)

(اے انسان) تجھ کو جو کوئی خوشحالی پیش آتی ہے وہ محض اللہ کی جانب سے ہے اور جو کوئی بدحالی پیش آوے وہ تیرے ہی سبب سے ہے۔

انسان کی خوشحالی اللہ کی طرف سے اس کا فضل ہے اور اس کی بدحالی اس کے غلط اعمال کی وجہ سے ہے اور یہ اللہ کا عدل ہے۔

ہدایت کے معنیٰ:

ہدایت کے دو معنیٰ ہیں:

١- راستہ دکھلانا۔ قال اللہ تعالیٰ:﴿ وَ اِنَّكَ لَتَهْدِيْۤ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ﴾. (الشورى)

اور بیشک آپ لوگوں کو سیدھا راستہ دکھا رہے ہیں۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى﴾. (فصلت:۱۷)

اور بہر حال قوم ثمود کو ہم نے راہِ حق دکھائی، پس انھوں نے گمراہی کو ہدایت پر ترجیح دی۔

ان آیات کریمہ میں ہدایت پہلے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

۲- منزل مقصود تک پہنچانا۔ ہدایت اس دوسرے معنی میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ﴾. (القصص:۵۶)

معتزلہ کا یہ کہنا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب ہے، صحیح نہیں؛ اس لیے کہ خود اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَاِنَّ اللّٰهَ يُضِلُّ مَنْ يَّشَآءُ وَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ﴾. (فاطر:۸)

اللہ جس کو چاہتا ہے راستے سے بھٹکا دیتا ہے اور جسے چاہتے ہیں ٹھیک راستے پر جما دیتا ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَ لَوْ شِئْنَا لَاٰتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰىهَا﴾. (السجدة:۱۳)

اور اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو اس کی ہدایت دے دیتے۔ یعنی اس کو مجبور کرتے؛ لیکن بندہ کا اختیار باطل ہو جاتا۔

و قال تعالیٰ: ﴿يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَّ يَهْدِيْ بِهٖ كَثِيْرًا﴾. (البقرة:۲۶)

قرآن کریم سے بہت سارے گمراہ ہوتے ہیں اور بہت سارے ہدایت پاتے ہیں۔

قرآن ہدایت کے لیے ہے؛ لیکن بہت سوں نے انکار و عناد کی وجہ سے قرآن کو سبب ضلال بنایا۔ جیسے آگ کھانا پکانے کے لیے ہے، لیکن اگر کوئی اس کو کپڑوں میں رکھدے تو سبب فساد بن گئی۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَ لَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَاٰمَنَ مَنْ فِي الْاَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيْعًا﴾. (یونس:۹۹)

ترجمہ و تشریح: اگر آپ کا پروردگار چاہتا تو سب زمین والے ایمان لاتے؛ لیکن ایمان میں زبردستی نہیں؛ ﴿لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ﴾. (البقرة:۲۵۶)

جب دین میں جبر نہیں تو مرتد کو کیوں قتل کیا جاتا ہے؟:

اشکال: جب ایمان اور دین میں جبر نہیں تو پھر مرتد کو کیوں قتل کیا جاتا ہے اور مشرکین عرب کے بارے میں آیا ہے: یا اسلام قبول کریں، یا قتل کئے جائیں گے۔ اور قتال اور جہاد کیوں رکھا گیا؟

جواب: ۱- بعض علماء اس کو منسوخ کہتے ہیں؛ اس لیے کہ عرب کو دین اسلام پر مجبور کیا گیا یا اسلام قبول کریں یا قتل کے لیے تیار رہیں۔

۲- یہ اہل کتاب کے بارے میں ہے کہ وہ جزیہ ادا کریں اسلام پر ان کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک نصرانی بڑھیا پر اسلام پیش کیا، اس نے کہا میں بوڑھی عورت ہوں اور موت

کا وقت قریب ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: «اللهم اشهد. ثم تلا ﴿لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ﴾. (الناسخ والمنسوخ للنحاس، ص٢٥٩، مكتبة الفلاح، الكويت)اس آیت کا شانِ نزول بھی یہ ہے کہ انصار میں جن خواتین کی اولاد مرتی یا نہیں ہوتی تھی وہ منت مانتی کہ اگر اولاد ہوئی تو اس کو یہودی بنائیں گے۔ ایسے کئی بچے بنو نضیر کے پاس تھے جب بنو نضیر جلاوطن کئے گئے تو انصار نے کہا ہم اپنی اولاد نہیں جانے دیں گے اور اس کو زبردستی مسلمان بنائیں گے تو یہ آیت نازل ہوئی۔(تفسیر ابن کثیر ١/ ٦٨٢)

خلاصہ یہ ہوا کہ مشرکین عرب اور مرتد میں اکراہ باقی رہا اور اہل کتاب میں نہیں رہا۔

٣- تیسرا مطلب یہ ہے لا حاجة إلى الإكراه في الدين یعنی دین میں اکراہ کی ضرورت نہیں؛ کیونکہ روشنی اور تاریکی کا فرق واضح ہو چکا ہے۔ کبھی کبھی کسی خاص فائدے اور مصلحت کے تحت اجبار ہو سکتا ہے جیسے کوئی کہدے: پانی مت لاؤ مجھے پیاس نہیں۔ پھر کسی بزرگ کا بچا ہوا پانی برکت کے لیے پی لے۔ اسی طرح مشرکین عرب پر اجبار ہوا؛ تاکہ جزیرۃ العرب اسلام کا محفوظ قلعہ بن جائے اور دشمنوں کی سازشوں سے محفوظ رہے، یا مرتد کو قتل کیا جائے؛ تاکہ اسلام کی نظریاتی سرحدوں کی حفاظت ہو جائے اور مرتدین اسلام کو بازیچہ اطفال نہ بنائیں۔

٤- اسلام خیر ہی خیر ہے اس پر اِکراہ ظاہراً اِکراہ ہے حقیقت میں اِکراہ نہیں، جیسے کوئی ڈاکٹر کسی مریض کو دوائی کھانے پر مجبور کرے یہ ظاہری اِکراہ ہے عرف میں اِکراہ نہیں۔ نیز ایمان قلبی کیفیت ہے اس پر ظاہری اِکراہ ہو سکتا ہے، حقیقی اِکراہ نہیں ہو سکتا۔ نیز مرتد میں بقاء علی الاسلام پر اِجبار ہے ابتداء پر نہیں۔

کسی کے ساتھ اللہ تعالی فضل کا معاملہ فرماتا ہے اور کسی کے ساتھ عدل کا:

اللہ تعالی نے بندوں کو کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دے کر انھیں اچھے کام کے کرنے اور برے کاموں سے رکنے کا مکلف بنایا ہے۔ اللہ پر یہ واجب نہیں کہ بندے وہی کام کریں جو ان کے لیے اصلح اور بہتر ہو۔ اگر وہ کسی کو ہدایت سے نوازے، اس کی حفاظت کرے اور اسے عافیت عطا فرمائے تو یہ اس کا فضل ہے، اور اگر کسی کو اس کی بد اعمالیوں کی وجہ سے اسے گمراہ اور ذلیل ورسوا کر دے اور اسے ابتلا و آزمائش میں ڈال دے تو یہ اس کا عدل ہے۔ اور کائنات کا سارا نظام اسی فضل وعدل کے درمیان جاری ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿مَنْ يَّشَاِ اللّٰهُ يُضْلِلْهُ ؕ وَمَنْ يَّشَاْ يَجْعَلْهُ عَلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ۝﴾.(الأنعام) اللہ جسے چاہے گمراہ کر دے اور جسے چاہے سیدھی راہ پر ڈال دے۔

وقال تعالی: ﴿فَاِنَّ اللّٰهَ يُضِلُّ مَنْ يَّشَآءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ﴾.(فاطر:٨) اللہ جس کو چاہتا ہے راستے

سے بھٹکا دیتا ہے اور جسے چاہتے ہیں ٹھیک راستے پر جما دیتا ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿فَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ ۚ وَ مَنْ يُّرِدْ اَنْ يُّضِلَّهٗ يَجْعَلْ صَدْرَهٗ ضَيِّقًا حَرَجًا كَاَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَآءِ﴾. (الأنعام:۱۲۵)

جسے اللہ چاہتا ہے کہ ہدایت دے تو اس کے سینہ کو اسلام کے قبول کرنے کے لیے کھول دیتا ہے اور جس کے متعلق چاہتا ہے کہ گمراہ کرے اس کے سینہ کو بے حد تنگ کر دیتا ہے گویا وہ آسمان پر چڑھ رہا ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿اِنْ هِيَ اِلَّا فِتْنَتُكَ ؕ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَآءُ وَ تَهْدِيْ مَنْ تَشَآءُ﴾. (الأعراف:۱۵۵)

یہ آپ کی طرف سے محض ایک امتحان ہے۔ جس کو آپ چاہیں گمراہی میں ڈال دیں اور جس کو آپ چاہیں ہدایت پر قائم رکھیں۔

وقال تعالیٰ: ﴿هُوَ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَّ مِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ ؕ وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ ۝﴾. (التغابن) اللہ تعالیٰ وہی تو ہے جس نے تم کو پیدا کیا تو بعض تم میں سے کافر ہیں اور بعض مومن ہیں اور اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال پر دانا بینا ہے۔

اور یہ کفر اور ایمان انسانوں کا کسب اور اللہ تعالیٰ کی تخلیق ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ حَبَّبَ اِلَيْكُمُ الْاِيْمَانَ وَ زَيَّنَهٗ فِيْ قُلُوْبِكُمْ وَ كَرَّهَ اِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوْقَ وَ الْعِصْيَانَ ؕ اُولٰٓئِكَ هُمُ الرّٰشِدُوْنَ ۝ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَ نِعْمَةً ؕ وَ اللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝﴾. (الحجرات:۷-۸)

لیکن اللہ تعالیٰ نے ایمان تمہارے لیے محبوب بنایا اور تمہارے دلوں میں آراستہ کر دیا اور کفر اور فسق وفجور اور گناہ کو تمہارے نزدیک ناپسندیدہ بنایا۔ یہ لوگ ہدایت پر ہیں۔ یہ اللہ تعالیٰ کا فضل اور احسان ہے اور اللہ تعالیٰ علم والے اور حکمت والے ہیں۔

یعنی ولید بن عقبہ کو شیطان صفت لوگوں نے بتلایا کہ لوگ آپ کے مقابلے کے لیے نکلے ہیں تو انھوں نے فاسق کی خبر فسق وفجور کی محبت کی وجہ سے قبول نہیں کی، یہ اجتہادی خطا تھی؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایمان کو صحابہ کے لیے پسندیدہ بنایا۔ أي: ما أحب الصحابة الكفر والفسوق، لكن الله حبب إليهم الإيمان...الخ.

وقال تعالیٰ: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ﴾. (إبراهيم:۱۱)

ترجمہ وتشریح: پیغمبروں نے لوگوں سے کہا: ہم تم جیسے انسان ہیں؛ لیکن اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جن پر چاہتے ہیں احسان فرماتے ہیں؛ اس لیے ہم پر نبوت کا احسان فرمایا۔

وقال تعالی: ﴿ذٰلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللّٰهِ ۭ وَ كَفٰى بِاللّٰهِ عَلِيْمًا﴾. (النساء) انبیاء وصدیقین وغیرہ کی رفاقت اللہ تعالی کا فضل ہے اور اللہ تعالی کا علم کافی ہے۔

وقال تعالی: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنٰفِقِيْنَ فِئَتَيْنِ وَاللّٰهُ اَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوْا﴾. (النساء:٨٨) پس تم کو کیا ہو گیا کہ تم منافقین کے بارے میں دو گروہ بن گئے اور اللہ تعالی نے ان کو الٹا پھیر دیا ان کے کرتوتوں کی وجہ سے۔

وقال تعالی: ﴿وَ يُضِلُّ اللّٰهُ الظّٰلِمِيْنَ ۙ وَ يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ﴾. (إبراهيم) اور اللہ تعالی ظالموں کو گمراہ کرتے ہیں اور اللہ وہی کرتے ہیں جو چاہتے ہیں۔

اللہ تعالی اپنے بندوں کے ساتھ جو بھی معاملہ فرماتے ہیں وہ علم وحکمت پر مبنی ہوتا ہے، بعض حکمتوں کا علم قرآن وحدیث اور غور وفکر کے ذریعہ ہو سکتا ہے؛ لیکن حکمت خداوندی کا احاطہ ممکن نہیں، جیسا کہ اللہ تعالی کی دیگر صفات کا احاطہ نہیں ہو سکتا۔

ابن عبد البر نے التمہید میں اپنی سند سے وہب بن منبہ سے روایت کیا ہے: «قال وهب بن منبه: نظرت في القدر فتحيرت، ثم نظرت فيه فتحيرت، ووجدت أعلم الناس بالقدر أكفهم عنه، وأجهل الناس به أنطقهم فيه». (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ٦/٦٧)

انسان کبھی اللہ تعالی کے فضل سے ایمان اور رشد وہدایت کی راہ پر گامزن ہوتا ہے، اور کبھی اس کے گناہوں اور غفلت کی وجہ سے اللہ تعالی اس کی مدد چھوڑ دیتے ہیں اور وہ کفر یا فسق میں مبتلا ہو جاتا ہے، پھر کبھی اللہ تعالی اپنے فضل سے اس کو کفر وفسق کی دلدل سے نکال کر رشد وہدایت کے راستے پر ڈال دیتے ہیں، اور کبھی اسی حال میں اس کو موت آجاتی ہے۔ (اللہ تعالی ہماری حفاظت فرمائے۔)

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اللہ تعالی کبھی ایک ہی وقت میں کسی کو اپنے فضل سے اچھے کام کی توفیق عطا فرماتے ہیں اور وہ اچھے کام کرتا ہے اور جب اللہ کا فضل اس کے ساتھ شامل حال نہیں ہوتا تو وہ گناہوں میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

قال ابن قيم: «فالعبيد متقلبون بين توفيقه وخذلانه، بل العبد في الساعة الواحدة ينال نصيبه من هذا وهذا، فيطيعه ويرضيه، ويذكره ويشكره بتوفيقه له ثم يعصيه ويخالفه ويسخطه ويغفل عنه بخذلانه له، فهو دائر بين توفيقه وخذلانه، فإن وفقه فبفضله ورحمته، وإن خذله فبعدله وحكمته، وهو المحمود على هذا وهذا، له أتم حمد وأكمله، ولم يمنع العبد شيئا هو له، وإنما منعه ما هو مجرد فضله وعطائه، وهو أعلم حيث يضعه وأين يجعله؟». (مدارج السالكين ١/٤١٣)

پس بندے اللہ تعالی کی توفیق دینے اور توفیق سلب کرنے کے درمیان چلتے پھرتے ہیں؛ بلکہ بندہ تھوڑی دیر میں کبھی توفیق سے بہرہ مند ہوتا ہے اور کبھی سلب توفیق سے۔ اگر اللہ توفیق عطا کرے تو اس کا فضل ہے اور اگر نہ دے تو اس کا عدل اور حکمت ہے۔ اللہ تعالی دونوں صورتوں میں مکمل حمد کے مستحق ہیں۔ اگر توفیق نہ دی تو بندہ سے بندہ کی ملکیت منع نہیں کیا۔ توفیق خالص اللہ تعالی کا فضل اور بخشش ہے اس کو خوب معلوم ہے کہ توفیق کہاں رکھنا چاہیے۔

٢٤- وَهُوَ مُتَعَالٍ عَنِ الْأَضْدَادِ وَالْأَنْدَادِ[(١)].

ترجمہ: اللہ کی ذات ہمسروں اور شرکاء سے بالاتر ہے۔

الضد: مخالف۔ المضاد: من يتصرف تصرفا يريد أن يغلب الله به على زعمه.

الند: مثل، نظیر، ہم پلہ، ہم رتبہ، ہم سر۔

اللہ تعالیٰ اپنی ذات وصفات میں وحدہ لاشریک لہ ہے:

معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ افعال کا خالق ہے؛ جبکہ اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ ہر چیز کا خالق اللہ ہے، بندہ صرف کاسب ہے، بندے سے اچھا یا برا، نیکی یا بدی، کفر یا ایمان جو کچھ بھی صادر ہوتا ہے ان سب کا خالق اللہ ہے، بندہ اپنے اختیار سے ان کا کاسب ہے۔

بندے کو خالقِ افعال ماننے کی صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ اللہ اور بندے کے درمیان خلق میں شرکت لازم آئے گی؛ جبکہ یہ نصوص کے خلاف ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ ۚ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (الأنعام:١٠٢) یہی اللہ تعالیٰ تمہارا رب ہے، اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں، وہ ہر چیز کا خالق ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿اَلَآ اِنَّ لِلّٰهِ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ ۭ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ شُرَكَاۗءَ ۭ اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنْ هُمْ اِلَّا يَخْرُصُوْنَ ۝﴾. (یونس:٦٦)

سن لیجئے! آسمان وزمین کی سب چیزیں اللہ کے لیے ہیں اور جو لوگ ماسوی اللہ سے مدد مانگتے ہیں وہ شرکاء کی تابعداری نہیں کرتے وہ صرف اپنے خیالات کی اتباع کرتے ہیں وہ صرف اٹکل دوڑا رہے ہیں۔

یا معنی یہ ہے: جو اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر شرکاء سے مدد مانگتے ہیں وہ جس چیز کی اتباع کرتے ہیں وہ بے حقیقت شے ہے اور وہ اٹکل پر چلتے ہیں۔

پہلے معنی میں ما نافیہ اور دوسرے معنی میں ما استفہامیہ ہے، اور ما موصولہ بھی بن سکتا ہے۔ پھر مَا يَتَّبِعُ، مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ پر عطف ہوگا۔

وقال تعالیٰ: ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ ۙ وَلَمْ يُوْلَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۝﴾. (الإخلاص)

ترجمہ وتشریح: آپ کہدیں شان یہ ہے کہ اللہ ایک ہے۔

---

(١) قوله «وهو متعال عن الأضداد والأنداد» أثبتناه من ١، ٤، ١١، ١٦، ١٧، ٣٣. وهو ساقط من بقية النسخ.

احد کے تین معانی ہیں: ۱- ایک ہے، دو نہیں۔ یہ واحد بالعدد ہے۔ ۲-ایک ہے اس کی کوئی نظیر نہیں۔ یعنی بے مثال ہے۔ ۳-ایک ہے، یعنی جسم کی طرح اس کے اجزاء اور اعضاء نہیں۔

اللہ تعالی بے نیاز ہے۔ سب اس کے محتاج ہیں، وہ کسی کا محتاج نہیں۔ اس میں ان نام نہاد مسلمانوں کی تردید ہے جو اپنی حاجات اولیاء سے غائبانہ مانگتے ہیں اور ان کو الوہیت کا درجہ دیتے ہیں۔

نہ اللہ نے کسی کو جنا ہے اور نہ کسی سے جنا گیا۔ اس میں مسیحیوں اور بعض یہودیوں کی تردید ہے جو مسیح ابن اللہ اور عزیر ابن اللہ کہتے ہیں۔

اللہ تعالی کا کوئی ہم سر اور ذرہ برابر شریک نہیں۔ اس میں مجوس کی تردید ہے جو دو خالق کے قائل ہیں: خالق الخیر کو یزدان اور خالق الشر کو اہرمن کہتے ہیں۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ سورہ اخلاص کی تفسیر میں لکھتے ہیں: «قُلۡ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ،أي متوحد في ذاته متفرد بصفاته. اَللّٰهُ الصَّمَدُ ،أي المستغني عن كل أحد والمحتاجُ إليه كل أحد. لَمۡ يَلِدۡ ۙ وَلَمۡ يُوۡلَدۡ ، أي ليس بمحل الحوادث ولا بحادث. وَلَمۡ يَكُنۡ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ،أي ليس له أحد مماثلا ومجانسا ومشابها ومؤانسا، وفيه رد على كفار مكة حيث قالوا: الملائكة بنات الله، وعلى اليهود حيث قالوا: عزير ابن الله، وعلى النصاري حيث قالوا: المسيح ابن الله وأن أمه صاحبة له».(منح الروض الأزهر، ص٦١-٦١)

وقال تعالی: ﴿فَلَا تَجۡعَلُوۡا لِلّٰهِ اَنۡدَادًا﴾. (البقرة:٢٢) تم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔

وقال تعالی: ﴿وَ جَعَلُوۡا لِلّٰهِ اَنۡدَادًا لِّيُضِلُّوۡا عَنۡ سَبِيۡلِهٖ ؕ قُلۡ تَمَتَّعُوۡا فَاِنَّ مَصِيۡرَكُمۡ اِلَى النَّارِ ۝٣٠﴾. (إبراهيم) اور کافر لوگ اللہ تعالی کے لیے شریک بناتے ہیں، تاکہ لوگوں کو اللہ کے راستے سے گمراہ کریں۔ آپ ان سے کہہ دیں کہ تھوڑے سے مزے اُڑالو، یقینا تمہاری واپسی کی جگہ جہنم ہے۔

وقال تعالی: ﴿وَ جَعَلَ لِلّٰهِ اَنۡدَادًا لِّيُضِلَّ عَنۡ سَبِيۡلِهٖ ؕ قُلۡ تَمَتَّعۡ بِكُفۡرِكَ قَلِيۡلًا ۖ اِنَّكَ مِنۡ اَصۡحٰبِ النَّارِ ۝٨﴾.(الزمر) اور کافر اللہ کے لیے شریک گھڑلیتا ہے، جس کے نتیجے میں دوسروں کو بھی اللہ کے راستے سے بھٹکاتا ہے۔ آپ کہہ دیں کہ کچھ دن اپنے کفر کے مزے اُڑالے، یقینا تو دوزخ والوں میں شامل ہے۔

وقال تعالی: ﴿ اَئِنَّكُمۡ لَتَشۡهَدُوۡنَ اَنَّ مَعَ اللّٰهِ اٰلِهَةً اُخۡرٰى ؕ قُلۡ لَّاۤ اَشۡهَدُ ۚ قُلۡ اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ﴾.(الأنعام:١٩) کیا تم یہ گواہی دیتے ہو کہ اللہ تعالی کے ساتھ دوسرے معبود اور حاجت روا ہیں؟ آپ کہہ دیں میں تو یہ گواہی نہیں دے سکتا۔ اللہ تعالی ہی معبود اور حاجت روا ہے۔۔

وقال تعالی: ﴿ سُبۡحٰنَهٗ وَ تَعٰلٰى عَمَّا يُشۡرِكُوۡنَ ۝١٨﴾.(یونس) وقال تعالی: ﴿ سُبۡحٰنَهٗ وَ تَعٰلٰى عَمَّا يَصِفُوۡنَ ۝١٠٠﴾.(الأنعام) وقال تعالی: ﴿ فَتَعٰلَى اللّٰهُ عَمَّا يُشۡرِكُوۡنَ ۝١٩٠﴾.(الأعراف) اللہ تعالی ان شریکوں سے برتر ہیں جو تم بناتے ہو۔

٢٥- لَا رَادَّ لِقَضَائِهِ، وَلَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ، وَلَا غَالِبَ لِأَمْرِهِ.

ترجمہ: اللہ تعالی کے فیصلے کو کوئی ٹال نہیں سکتا، اور اس کے حکم کو کوئی پیچھے نہیں ڈال سکتا، اور اس کے فیصلوں پر کوئی غالب نہیں آسکتا۔

اللہ تعالی کے فیصلے کو کوئی ٹال نہیں سکتا اور نہ اس پر کوئی غالب آسکتا ہے:

اللہ تعالی کی قدرت کامل ہے، اس کے سامنے سب عاجز ہیں، کوئی اس کے فیصلے پر غالب نہیں آسکتا۔

قال اللہ تعالی: ﴿وَ اِنْ یَّمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهٗۤ اِلَّا هُوَ ؕ وَ اِنْ یَّمْسَسْكَ بِخَیْرٍ فَهُوَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ۞ وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ ؕ وَ هُوَ الْحَكِیْمُ الْخَبِیْرُ ۞﴾. (الأنعام)

ترجمہ وتشریح: اور اگر اللہ تعالی آپ کو تکلیف اور نقصان پہنچانا چاہے تو اس کو کوئی اور دور نہیں کر سکتا، اور اگر فائدہ دینا چاہے تو وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ وہ اپنے بندوں پر غالب ہے اور بڑی حکمت والا اور بے حد خبر دار ہے۔ یعنی نفع ونقصان کا مالک اللہ تعالی ہے، کوئی اور نہیں۔

و قال تعالی: ﴿وَ اِنْ یَّمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهٗۤ اِلَّا هُوَ ۚ وَ اِنْ یُّرِدْكَ بِخَیْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهٖ ؕ یُصِیْبُ بِهٖ مَنْ یَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ﴾. (یونس:١٠٧)

ترجمہ وتشریح: اور اگر اللہ تعالی آپ کو تکلیف اور نقصان پہنچانا چاہے تو اس کو کوئی اور دور نہیں کر سکتا، اور اگر فائدہ دینا چاہے تو وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ وہ اپنا فضل اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے پہنچا دیتے ہے۔

و قال تعالی: ﴿مَا یَفْتَحِ اللّٰهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۚ وَ مَا یُمْسِكْ ۙ فَلَا مُرْسِلَ لَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ﴾. (فاطر:٢)

اگر اللہ تعالی کسی کے لیے رحمتوں کے دروازے کھولتے ہیں تو کوئی ان کو بند نہیں کر سکتا اور اگر بند کر دیں تو کوئی اس کے علاوہ رحمت کو بھیج نہیں سکتا۔

و قال تعالی: ﴿وَ اللّٰهُ یَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهٖ﴾. (الرعد:٤١)

اللہ تعالی فیصلہ کرتے ہیں اس کے فیصلے کو کوئی پیچھے نہیں ڈال سکتا۔

و قال تعالی: ﴿وَ اللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰۤی اَمْرِهٖ﴾. (یوسف:٢١)

اور اللہ تعالی اپنے کام پر غالب اور قادر ہیں۔

٢٦- آمَنَّا بِذَلِكَ كُلِّهِ، وَأَيْقَنَّا أَنَّ كُلًّا مِنْ عِنْدِهِ.

ترجمہ: ہم ان سب باتوں پر ایمان رکھتے ہیں، اور ہمارا یقین ہے کہ سب کچھ اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

تشریح:

ہم مذکورہ تمام باتوں پر ایمان لاتے ہیں اور اس بات کا یقین رکھتے ہیں کہ کائنات کی ہر چیز اللہ تعالی کے قضاوقدر، ارادہ ومشیت اور اسی کے وجود بخشنے سے وجود میں آتی ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾. (النساء:٧٨) آپ کہہ دیجئے کہ سب کچھ اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

۲۷- وَإِنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمُصْطَفَى، وَنَبِيُّهُ[1] الْمُجْتَبَى، وَرَسُولُهُ الْمُرْتَضَى،

ترجمہ: اور بے شک محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے برگزیدہ بندے، اس کے منتخب نبی اور اس کے پسندیدہ رسول ہیں۔

إن ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہے؛ اس لیے کہ یہ «إِنَّ الله واحد» پر عطف ہے۔

محمد ﷺ اللہ کے برگزیدہ بندے، اور اس کے منتخب و پسندیدہ نبی و رسول ہیں:

زمین میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام محمد اور آسمانوں میں اور امم سابقہ میں احمد مشہور ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاٰمَنُوْا بِمَا نُزِّلَ عَلٰى مُحَمَّدٍ﴾. (محمد: ۲)

اور وہ جو ایمان لائے اور اچھے کام کیے اور جو کچھ محمد پر نازل کیا گیا اس پر بھی ایمان لائے۔

و قال تعالی: ﴿وَمُبَشِّرًاۢ بِرَسُوْلٍ يَّاْتِيْ مِنْۢ بَعْدِي اسْمُهٗٓ اَحْمَدُ﴾. (الصف: ٦)

اور اس رسول کی خوشخبری دینے والا ہوں جو میرے بعد آئے گا، جس کا نام احمد ہے۔

علامہ سہیلی نے الروض الأنف میں لکھا ہے کہ آپ کے دادا عبد المطلب نے آپ کا نام محمد رکھا تھا اور اُنہیں اس کا الہام کیا گیا تھا۔ اس وقت تک عام طور پر یہ نام نہیں رکھا جاتا تھا۔ آپ سے پہلے عرب میں صرف تین لوگوں کا یہ نام ملتا ہے جن کے والد نے اہل کتاب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی اور یہ کہ آپ کا نام محمد ہو گا سن کر اپنی اولاد کا نام محمد رکھا کہ شاید ان کی اولاد اس شرافت سے مشرف ہو جائے۔ (الروض الأنف ۲/۹۵، ولادة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضاعته)

محمد کے معنی:

(۱) الذي يحمده الإنس والجن.

(۲) جو قابلِ تعریف ہو، چاہے کوئی اس کی تعریف کرے یا نہ کرے۔ آپ علیہ الصلاۃ والسلام کا وجود اتنی بڑی نعمت ہے کہ خود اللہ تعالی نے بندوں کو یہ احسان یاد دلایا۔ قال تعالی: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ﴾. (آل عمران: ١٦٤)

حقیقت یہ ہے کہ اللہ نے مؤمنین پر بڑا احسان کیا کہ اُن کے درمیان اُنہی میں سے ایک رسول بھیجا۔

قرآن آپ کی مدح و ثنا سے بھرا ہوا ہے۔ خاص طور پر قرآن مجید کی آخری سورتوں میں بکثرت آپ کی تعریف ہے۔

---

(۱) في ۲، ١٤، ۲٥، ۳۳ «أمينه». والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

قال اللہ تعالیٰ: ﴿ اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۙ وَ وَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ ۙ الَّذِيْۤ اَنْقَضَ ظَهْرَكَ ۙ وَ رَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ؕ ﴾. (الإنشراح)

اے پیغمبر! کیا ہم نے تمہاری خاطر تمہارا سینہ کھول نہیں دیا؟ اور ہم نے تم سے تمہارا وہ بوجھ اتار نہیں دیا ہے جس نے تمہاری کمر توڑ رکھی تھی، اور ہم نے تمہاری خاطر تمہارے تذکرے کو اُونچا مقام عطا کر دیا ہے۔

و قال تعالیٰ: ﴿ اِنَّاۤ اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ ؕ ﴾. (الکوثر) (اے پیغمبر! یقین جانیے ہم نے آپ کو کوثر عطا کر دی ہے۔)

اس آیت کریمہ میں آپ علیہ السلام کی شان کا بیان۔

﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ ؕ ﴾. (الکوثر) (لہٰذا آپ اپنے رب کی خوشنودی کے لیے نماز پڑھیے اور قربانی کیجئے)۔

اس آیت میں آپ کے پروگرام کا بیان۔ صلّ: عبادت بدنی۔ وانْحَر: عبادت مالی۔

﴿ اِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْاَبْتَرُ ۧ ﴾. (الکوثر) (یقین جانئے آپ کا دشمن ہی وہ ہے جس کی جڑ کٹی ہوئی ہے۔)

اس آیت میں آپ کے مشن کے نتیجے کا بیان ہے۔ اور اس پیشین گوئی کا نتیجہ ہے کہ دنیا میں لوگ اپنے آپ کو دشمنان رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کرتے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسمائے گرامی میں سب سے افضل نام:

آپ کے متعدد اسماء ہیں، مگر محمد اور احمد سب سے افضل ہیں، اس لیے کہ:

(۱) آپ اللہ تعالیٰ کی ایسی تعریف کریں گے جو کسی اور نبی نے نہیں کی۔ حدیث میں ہے: «ثم يفتح الله عليَّ مِن مَحامِده وحسن الثناء عليه شيئا لم يفتحه على أحد قبلي». (صحيح البخاري، رقم: ٤٧١٢)

وفي رواية: «ويُلهِمُني مَحامِدَ أحمَده بها لا تحضرني الآن».(صحيح البخاري، رقم: ٧٥١٠)

(۲) جو کتاب آپ کو ملی، اس میں سب سے پہلے سورۃ الحمد ہے۔

(۳) آپ کا مقام، مقامِ محمود ہے۔

(۴) قرآن میں سورتِ محمد ہے۔

(۵) آپ نے اپنی امت کو ہر حال میں اللہ کی حمد کی تاکید فرمائی۔

(۶) لواء الحمد بيده يوم القيامة. كما مرَّ.

(۷) احمد: سب سے زیادہ تعریف کرنے والا۔ حمد سے افعل کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے۔ یا احمد

اسمِ تفضیل بمعنی مفعول ہے، سب سے بڑے محمود کے معنی میں۔ اور محمد کے معنی: بکثرت تعریف کئے گئے۔

(۸) آپ کی امت کا نام کتب سابقہ میں «حمادون» تھا۔ (سنن الدارمي، رقم: ٥)

قال حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ:

وضَمَّ الإلهُ اسمَ النبي إلى اسْمه ۞ إذا قال في الخمسِ المؤذِّنُ أَشهَدُ

و شَقَّ له مِنِ اسْمه لِيُجلِّه ۞ فذُو العَرش محمودٌ وهذا مُحَمَّد

(ديوان حسان بن ثابت، ص٤٢)

جب موذن اذان میں اَشہد کہتا ہے تو اس میں اللہ تعالی نے اپنے نام کے ساتھ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ملایا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کے لیے اپنے نام میں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام چیر کر نکالا تو عرش والا محمود اور یہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہیں۔

دوسرا شعر ابن عساکر کے حوالے سے کنز العمال میں بروایتِ عبد اللہ بن عباس مرفوعاً ذکر کیا گیا ہے۔

(كنـز العمال، رقم: ٣٢٠١٠. لفظِ محمد واحمد کی مزید تحقیق کے لیے دیکھئے: الشفا بتعريف حقوق المصطفى مع حاشية الشمني ٢٢٩/١، فصل في أسمائها. والروض الأنف ٢٧٦/١، اسم محمد وأحمد. والقول البديع ١٦٨-١٧٠. وجلاء الأفهام، ص١٢٢. ومرقاة المفاتيح، باب أسماء النبي صلى الله عليه وسلم)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسمائے گرامی:

حدیث میں ہے: «لي خمسة أسماء: أنا مُحمَّد، وأحمد، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يُحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب». (صحيح البخاري، رقم: ٣٥٣٢. اس حدیث کی شرح کے لیے دیکھئے: عمدة القاري ٢٨٢/١١-٢٨٣)

میرے ۵ نام ہیں: میں محمد ہوں، میں احمد ہوں، میں مٹانے والا ہوں میری وجہ سے اللہ تعالی نے کفر کو مٹایا، میں حاشر ہوں میرے بعد لوگو کا حشر ہوگا، میں عاقب یعنی سب انبیاء کے بعد آنے والا ہوں۔

علامہ عراقیؒ نے "ألفية السيرة النبوية" کی ابتداء میں تحریر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسمائے گرامی ۶۷، ۹۹، ۳۰۰ بیان کئے جاتے ہیں، اور بعض صوفیہ نے (۱۰۰۰) اسما کا ذکر فرمایا ہے۔ (ألفية السيرة النبوية، ص١)

قال ابن العربي: «وقال بعض الصوفية: لله ألف اسم، وللنبي صلى الله عليه وسلم ألف اسم». [ثم سرد سبعة وستين من أسمائه الشريفة]. (عارضة الأحوذي ٢٨١/١٠).

مولانا محمد موسی روحانی بازی نے «القصيدة الحُسنَى في أسماء النبيِّ العُظمَى» میں (۵۲۱) نام نظم فرمائے ہیں۔ یہ قصیدہ ۳۴ر صفحات پر مشتمل ہے۔

اسماء الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے موضوع پر تقریباً پندرہ علمائے کرام نے تالیف فرمائی ہیں، جن میں

علامہ سیوطیؒ، قرطبی اور ابن فارس لغوی کی تالیفات قابلِ دید ہیں۔ (كشف الظنون ١/٨١)

ہدیۃ العارفین میں متعدد حضرات کے حالات میں اس موضوع پر ان کی تصانیف کا ذکر ہے۔ علامہ سیوطیؒ کی کتاب «الرياض الأنيقة في شرح أسماء خير الخليقة» اور ابن فارس کی «المنبي في شرح أسماء النبي» بیروت سے متعدد بار چھپ چکی ہے۔

علامہ سخاویؒ نے القول البدیع میں (۴۴۸) اسمائے مبارکہ کا ذکر فرمایا ہے۔ (القول البدیع ص ۱۷۴-۱۸۱)۔

مزید ملاحظہ فرمائیں: (۱) سبل الہدیٰ والرَّشاد في سیرۃ خیر العباد ۱/۴۰۰-۵۵۵۔ تقریباً ڈیڑھ سو صفحات پر مشتمل بحث ہے۔ (۲) الطبقات الکبری لابن سعد ۱/۱۰۴- ۱۰۶، ذکر أسماء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم. (۳) تحفۃ المودود، ص ۹۰، الفصل الثامن في جواز التسمیۃ بأکثر من اسم واحد. (۴) زاد المعاد ۱/۸۴)۔

توحید ورسالت دونوں کی تصدیق واقرار ضروری ہے:

ایک مسلمان کے لیے اللہ تعالی کی توحید وربوبیت کی تصدیق واقرار کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم النبیین ہونے کی تصدیق واقرار بھی ضروری ہے۔ اگر کوئی شخص اللہ تعالی کی توحید وربوبیت کی تصدیق واقرار کرتا ہے؛ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت یا آپ کے خاتم النبیین ہونے کی تصدیق واقرار نہیں کرتا تو ایسا شخص دائرہ اسلام سے خارج ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ﴾. (الأعراف: ١٥٨) اب تم اللہ پر اور اُس کی رسول پر ایمان لے آؤ جو نبی امی ہے۔

وقال تعالی: ﴿وَ مَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖۤ اِذْ قَالُوْا مَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ﴾. (الأنعام: ٩١) اور ان لوگوں نے اللہ کی قدر نہیں کی جیسی قدر کرنی چاہیے تھی جب انھوں نے کہا کہ اللہ نے کسی انسان پر کچھ (وحی اور کتاب وغیرہ) نازل نہیں کی۔

مصطفی، مجتبیٰ اور مرتضی کے معنی:

مصطفی، مجتبیٰ، اور مرتضی یہ تینوں الفاظ قریب المعنی ہیں۔ قرآن کریم میں یہ تینوں الفاظ انبیاء کی شان میں استعمال ہوئے ہیں۔

قال اللہ تعالی: ﴿اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰۤى اٰدَمَ وَ نُوْحًا وَّ اٰلَ اِبْرٰهِيْمَ وَ اٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ ۝٣٣﴾. (آل عمران) اللہ نے آدم، نوح، ابراہیم کے خاندان، اور عمران کے خاندان ان کو چن کر تمام جہانوں پر فضیلت دی تھی۔

وقال تعالی: ﴿فَاجْتَبٰهُ رَبُّهٗ فَجَعَلَهٗ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ ۝٥٠﴾. (القلم) پھر ان کے پروردگار نے انہیں منتخب

فرمالیا، اور انہیں صالحین میں شامل کر دیا۔

وقال تعالی: ﴿ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ فَاِنَّهٗ يَسْلُكُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهٖ رَصَدًا ۝ ﴾. (الجن) سوائے کسی پیغمبر کے جسے اُس نے (اس کام کے لیے) پسند فرمالیا ہو۔ ایسی صورت میں وہ اُس پیغمبر کے آگے اور پیچھے کچھ محافظ لگادیتا ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کا عبد کے ساتھ مصطفیٰ، نبی کے ساتھ مجتبیٰ، اور رسول کے ساتھ مرتضیٰ کا استعمال فرمانا قرآن کریم کے موافق ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿ وَ سَلٰمٌ عَلٰى عِبَادِهِ الَّذِيْنَ اصْطَفٰى ﴾. (النمل: ٥٩) اور سلام ہو اُس کے اُن بندوں پر جن کو اُس نے منتخب فرمایا ہے۔

وفي الحديث: «واصطفاني من بني هاشم». (صحيح مسلم، رقم: ٢٢٧٦)

اور اللہ تعالی نے ابراہیم علیہ السلام اور ان کی ان آل واولاد کا ذکر فرماتے ہوئے جن کو نبوت کی دولت سے سرفراز فرمایا ہے ارشاد فرمایا: ﴿ وَ مِنْ اٰبَآىِٕهِمْ وَ ذُرِّيّٰتِهِمْ وَ اِخْوَانِهِمْ ۚ وَ اجْتَبَيْنٰهُمْ ﴾ (الأنعام: ٨٧) اور ان کے باپ دادوں، ان کی اولادوں اور ان کے بھائیوں میں سے بھی بہت سے لوگوں کو، اِن سب کو منتخب فرمایا۔

اور رسول کا ذکر کرتے ہوئے اللہ تعالی نے فرمایا: ﴿ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ ﴾. (الجن: ٢٧) سوائے کسی پیغمبر کے جسے اُس نے (اس کام کے لیے) پسند فرمالیا ہو۔

انسان کے لیے عبد کا لفظ بہترین لقب اور وصف ہے:

انسان کے لیے عبد کا لفظ بہترین لقب اور وصف ہے؛ اس لیے کہ یہ لفظ انسان کی تخلیق کے مقصد اور حکمت پر دلالت کرتا ہے؛ اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ اوصاف میں سے سب سے پہلے عبدیت کے وصف کو ذکر فرمایا۔

اللہ تعالی نے اہم مقامات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے عبد کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿ سُبْحٰنَ الَّذِيْۤ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ ﴾. (الإسراء: ١)

وقال تعالی: ﴿ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا ﴾. (البقرة: ٢٣)

وقال: ﴿ اَنْزَلَ عَلٰى عَبْدِهِ الْكِتٰبَ ﴾. (الكهف: ١)

وقال تعالی: ﴿ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ ﴾. (الفرقان: ١)

وقال تعالی: ﴿ فَاَوْحٰۤى اِلٰى عَبْدِهٖ مَاۤ اَوْحٰى ۝ ﴾. (النجم)

ان آیات میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے لفظ عبد کا استعمال اور ذات باری تعالی کی طرف نسبت اور اضافت میں آنحضرت صلی اللہ عیہ وسلم کا انتہائی اکرام ہے، کہ یہ میرا بندہ ہے کسی اور کا نہیں۔

شاعر کہتا ہے:

لا تَدْعُني إلا بيا عَبْدَها ۞ فإنَّه أشرَفُ أسمائِي

(نفح الطيب، لأحمد التلمساني ١٩٣/٢)

ترجمہ: مجھے "اے غلام" کے سوا کسی اور نام سے مت پکارو؛ اس لیے کہ یہی میرا سب سے عمدہ نام ہے۔

وقال أبو محمد عبد الله السروجي:

بِالله إن سألوك عني، قُلْ لهم ۞ عبدي، ومِلك يدي، وما أعتقتُه

(ديوان الصبابة، لابن أبي حجلة، ص٤٢ . ثمرات الأوراق ٣٨/٢. وخزانة الأدب وغاية الأرب ٤٣١/١)

ترجمہ: اور تم کو اللہ کی قسم ہے! اگر کوئی میرے بارے میں تم سے پوچھے، تو اس کو یہی کہو کہ میرا غلام ہے اور میری ملک اور قبضے میں ہے، میں نے اس کو آزاد نہیں کیا ہے۔

وقال الآخر:

و مِمّا زادَني عَجَبًا وتِيْهًا ۞ وكِدْتُ بِأَخْمَصِي أَطَأُ الثّرَيّا

دُخُولي تحتَ قولِك: يا عِبادِي ۞ وأنْ صَيَّرتَ أحمدَ لِي نبيّا

(غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، لمحمد بن أحمد السفاريني الحنبلي ٣٧٢/٢)

ترجمہ: اس بات نے میرے سر کو فخر سے اتنا اونچا کر دیا کہ قریب ہے کہ میں ستاروں کو پاؤں سے روند ڈالوں؛ اس لیے کہ میں "یاعبادي" کے تحت داخل ہوں اور میرے لیے تو نے محمد ﷺ کو نبی بنایا۔

نبی کس سے مشتق ہے؟

(۱) نبيّ: نبأ سے ہے (بمعنی خبر دینا)، اور نبی اللہ کی طرف سے بندوں کو خبریں پہنچاتے ہیں۔ اور اللہ تعالی کی طرف سے ان کو خبر یعنی وحی پہنچائی جاتی ہے۔ اور یہ دوسرا مطلب اولی ہے؛ کیونکہ پہلا معنی رسول کے لفظ کے اندر موجود ہے۔

(۲) نبو بمعنی ارتفاع. والأنبياء أعلى خلق الله.

(۳) نبيء کے معنی راستہ کے بھی ہیں۔ اور نبی اللہ تعالی تک پہنچنے کا راستہ ہے۔

یا نبيء الله کہنے کا حکم:

اشکال: جب ایک اعرابی نے «یا نبيء الله» کہا تو آپ نے فرمایا: «لا تُنبِر باسمي».[1] (میرے نام

(۱) لیکن یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ کتب حدیث میں موجود نہیں، البتہ حضرت ابوذر اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے اس کے قریب الفاظ کے ساتھ مروی ہے:

میں ہمزہ مت لگاؤ)۔(لسان العرب ۱۶۲/۱) جب «نبي» نبأ سے مشتق ہے تو آپ نے اس تلفظ پر انکار کیوں فرمایا؟

جواب:(۱) قریش کی لغت میں «نبيء» نہ تھا، اس لیے انکار فرمایا۔

(۲) اعرابی نے «نبيء» بمعنی «خارج مِن مكة إلى المدينة» استعمال کیا تھا، اس لیے انکار فرمایا کہ میں نبی اللہ بمعنی «مبلغ عن الله» ہوں، اس لیے کہ مکہ سے خروج ایک وقتی چیز ہے اور مبلغ ہونا ایک دائمی عمل ہے۔(بصائر ذوي التمييز للفيروز آبادي ۱۴۴۹/۱)

رسول کی تعریف:

الرسول هوإنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الحق. (شرح العقائد، ص٦٥)

علامہ تفتازانیؒ اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک رسول اور نبی ایک ہیں، اس حیثیت سے کہ اللہ تعالیٰ نے بھیجا ہے رسول ہیں، اور مُخبِر ہونے کی حیثیت سے نبی کہلاتے ہیں۔

جمہور علماء کے نزدیک رسول اور نبی کے مابین فرق:

(۱) الرسول: إنسان أوحي إليه بشرع وأُمِر بتبليغ الرسالة. والنبي: إنسان أوحي إليه بشرع و لم يؤمر بالتبليغ.

محققین علماء نے اس بات کی تردید کی ہے کہ نبی مامور بالتبلیغ نہ ہو؛ بلکہ ہر نبی مامور بالتبلیغ ہے۔

جلال الدین محلی نے رسول کو مامور بالتبلیغ اور نبی کو غیر مامور بالتبلیغ کہا، اس پر محمد احمد کنعان نے بین القوسین لکھا: «والصحيح أن النبي مأمور بتبليغ شرع الرسول. والدليل على هذا أن كثيرا من الأنبياء قُتِلوا فلو لم يبلِّغوا الناس لما قتلوهم». (قرة العينين على تفسير الجلالين، ص٤٤١)

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت کو حاکم نے مستدرک میں روایت کیا ہے: «جاء أعرابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا نبيء الله! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لست بنبيء الله، ولكني نبي الله». حاکم نے اس حدیث کو صحيح على شرط الشيخين کہا ہے؛ لیکن ذہبی نے ان پر رد کرتے ہوئے: بل منكر لم يصح فرمایا ہے۔ اس حدیث کی سند میں ایک راوی حمران بن اَعین ہے، جسے ابن معین نے ليس بشيء اور ابوداود نے رافضی کہا ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو عقیلی نے الضعفاء الکبیر (۸۱/۳) میں اور ابن جُمیع الصیداوی نے اپنی مجم (۱۸۵) میں عبد الرحیم بن حماد، عن الاعمش، عن الشعبي، عن ابن عباس کی سند سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے؛ لیکن عبد الرحیم بن حماد کو ذہبی نے شیخ واہ کہا ہے۔ امام ذہبی فرماتے ہیں: «عبد الرحيم شيخ واهٍ، ولا أصل لهذا الحديث من حديث أعمش.(ميزان الاعتدال ٦٠٤/٢)

نبی کا مامور بالتبلیغ نہ ہونا سمجھ میں نہیں آتا۔ ہر نبی مامور بالتبلیغ ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِیّٖنَ مُبَشِّرِیْنَ وَ مُنْذِرِیْنَ﴾. (البقرة:٢١٣)

وقال تعالیٰ: ﴿وَ مَاۤ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّ لَا نَبِیٍّ اِلَّاۤ اِذَا تَمَنّٰۤی اَلْقَی الشَّیْطٰنُ فِیْۤ اُمْنِیَّتِهٖ﴾.(الحج:٥٢)

اس آیت میں نبی اور رسول دونوں کے لیے اَرْسَلْنَا آیا ہے۔اس لیے سقاف نے شرح عقیدہ طحاویہ میں لکھا ہے کہ نبی کی صحیح تعریف یہ ہے: «من أوحِيَ إليه بشرع رسول وأمِر بتليغه». (شرح العقيدة الطحاوية للسقاف، ص٤١٥)

اس کے بعد شیخ سقاف نے عزالدین بن عبد السلام کے اس قول کی تردید کی ہے کہ نبوت رسالت سے افضل ہے، اس لیے کہ نبوت تعلق مع اللہ ہے یعنی اللہ تعالی سے وحی لینا اور رسالت تعلق مع المخلوق ہے۔ شیخ سقاف نے اس کی تردید کی ہے کہ رسالت اللہ تعالی سے وحی لینے اور مخلوق کو دینے کو کہتے ہیں؛ لہٰذا اس میں خالق اور مخلوق دونوں سے تعلق ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية للسقاف، ص٤١٥-٤١٨)

جو حضرات خضر کو نبی مانتے ہیں وہ رسول نہیں کہتے، یا جو حضرت مریم یا ام موسیٰ کو نبی کہتے ہیں ان کو «موحَى إليها» مانتے ہیں، مامور بالرسالۃ نہیں مانتے۔

لیکن حضرت خضر علیہ السلام کا نبی ہونا یقینی نہیں، بلکہ فرشتہ بھی ہوسکتے ہیں اور حضرت مریم اور حضرت موسی علیہ السلام کی والدہ کے بارے میں جمہور علماء کہتے ہیں کہ وہ نبوت کے درجہ پر فائز نہیں تھیں؛ ان کے بارے میں ﴿وَ اُمُّهٗ صِدِّیْقَةٌ﴾ کے الفاظ آئے ہیں؛ ورنہ حضرت مریم پر حضرت عائشہ کی فضیلت سے غیر نبی کی نبی پر فضیلت لازم آئے گی۔

(٢) رسول صاحبِ شرعِ جدید کو کہتے ہیں، نبی عام ہے شرعِ جدید ہو یا نہ ہو۔

اشکال: اسماعیل علیہ السلام رسول بھی ہیں اور نبی بھی؛ حالانکہ وہ شریعتِ جدیدہ کے حامل نہ تھے۔

جواب: شریعتِ جدیدہ کا مطلب قوم کے لیے جدید ہونا ہے، اور ان کی شریعت اگرچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کے لیے قدیم تھی؛ لیکن قبیلہ بنو جرہم کے لیے جدید تھی۔

شیخ محمد احمد کنعان نے نبی اور رسول کے فرق کو جس انداز سے بیان کیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول صاحبِ شریعت ہے اور نبی کے پاس وحی آتی ہے؛ لیکن وہ رسول کی شریعت کے مبلغ ہوتے ہیں۔ یہ فرق اِس آیت کریمہ سے واضح ہو جاتا ہے: ﴿اِنَّاۤ اَنْزَلْنَا التَّوْرٰىةَ فِیْهَا هُدًی وَّ نُوْرٌ ۚ یَحْكُمُ بِهَا النَّبِیُّوْنَ الَّذِیْنَ اَسْلَمُوْا لِلَّذِیْنَ هَادُوْا وَ الرَّبّٰنِیُّوْنَ وَ الْاَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوْا مِنْ كِتٰبِ اللّٰهِ وَ كَانُوْا عَلَیْهِ شُهَدَآءَ﴾. (المائدة:٤٤)

بیشک ہم نے تورات نازل کی تھی جس میں ہدایت تھی اور نور تھا۔ تمام نبی جو اللہ تعالی کے فرماں بردار تھے، اسی کے مطابق یہودیوں کے معاملات کا فیصلہ کرتے تھے، اور تمام اللہ والے اور علماء بھی (اسی پر عمل کرتے ہیں) کیونکہ ان کو اللہ کی کتاب کا محافظ بنایا گیا تھا اور وہ اس کے گواہ تھے۔

اس آیت کریمہ سے واضح ہوا کہ انبیاء علیہم السلام کا کام تورات کے موافق فیصلے اور اس کی تبلیغ ہے۔ نیز حدیث میں «إنَّ العلماء ورثةُ الأنبياء» آیا ہے، یعنی اس امت کے علماء پہلی امتوں کے انبیاء علیہم السلام کے وارث ہیں، یعنی گزشتہ انبیاء علیہم السلام کا کام رسالت کا پہنچانا تھا اور اس امت کے علماء کا بھی یہی مشن ہے۔ (جامع اللآلي، ص١٣٦-١٣٧ لمحمد أحمد كنعان)

لیکن نبی اور رسول جب اکیلا آئے تو نبی سے رسول اور رسول سے مراد نبی ہوتا ہے۔ إذا اجتمعا تفرقا، وإذا تفرقا اجتمعا.

(۳) علامہ ابن تیمیہؒ کا قول یہ ہے کہ رسول مبعوث إلى المخالفين، یا مأمور بالجہاد ہوتا ہے؛ جبکہ نبی عام ہے مامور بالجہاد ہو، یا نہ ہو۔

قال ابن تيمية: «النبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبيء بما أنبأ الله به؛ فإن أُرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله إليه؛ فهو رسول، وأما إذا كان إنما يعمل بالشريعة قبله، و لم يُرسل هو إلى أحد (يبلغه) عن الله رسالة؛ فهو نبي، وليس برسول». (النبوات، لابن تيمية ٧١٤/٢. وانظر أيضًا، ص٧١٧)

نبی وہ ہے جس کو اللہ تعالی خبر دیتے ہوں اور وہ آگے لوگوں کو خبر پہنچاتے ہوں، پھر اگر دین کے مخالفین کی طرف مبعوث ہوں تو رسول ہیں، اور اگر صرف شریعت پر عمل کرتے ہوں کسی کی طرف مبعوث نہ ہوں تو نبی ہیں، رسول نہیں۔

لیکن نبی کا مخالفین کی طرف مبعوث نہ ہونا محل نظر ہے۔ ارشاد باری تعالی: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ﴾. (الأحزاب:٤٥) اور ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾. (البقرة:٢١٣) وغیرہ آیات سے پتا چلتا ہے کہ نبی مخالفین اور موافقین سب کی طرف مبعوث ہوتے ہیں، ہاں نبی کے لغوی معنی میں بعثت وارسال نہیں ہے، تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ مامور بالتبلیغ لغوی معنی کے اعتبار سے نہیں۔

اس پر بھی اشکال ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی مخالفین کی طرف بعثت ثابت نہیں اور وہ رسول تھے۔ ہاں اگر یہ کہا جائے کہ رسول غیر مسلموں کی طرف مبعوث ہوتے ہیں اور نبی مسلمانوں کو احکام شریعت پہنچاتے ہیں، اور اسماعیل علیہ السلام جرہم قبیلہ جو بظاہر غیر مسلم تھا ان کی طرف مبعوث تھے؛ اس لیے رسول

تھے تو یہ بات معقول ہے؛اس لیے آدم علیہ السلام نبی تھے کہ اولاد اور اولاد در اولاد مسلمان تھی، اگرچہ ایک روایت میں ان کو نبی مرسل کہا گیا ہے۔

(۴) رسول پوری امت کی طرف اور نبی صرف اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوتا ہے۔ درود شریف کی عبارت ہے: «أفضل ما جازيت نبيًّا عن قومه ورسولاً عن أمّته». (اس روایت کی سند ہمیں نہیں ملی؛لیکن چہل درود میں حضرت شیخ نے اس کو ذکر فرمایا ہے۔ اب جدید طباعتوں میں ان الفاظ کو نکال دیا گیا ہے۔)

(۵) عظیم الشان نبی کو رسول کہتے ہیں، اور نبی عام ہے؛اس لیے کہ قرآن مجید کی آیت میں رسول کا ذکر مقدم ہے: ﴿وَمَآ اَرۡسَلۡنَا مِنۡ قَبۡلِكَ مِنۡ رَّسُوۡلٍ وَّلَا نَبِيٍّ﴾. (الحج:٥٢). اس لئے ایک روایت میں انبیاء علیہم السلام کی تعداد ایک لاکھ ۲۴ ہزار اور رسول کی تعداد ۳۱۳ آئی ہے۔

یا یہ کہ رسول پر فرشتے نازل ہوتے ہیں اور نبی کے لیے یہ ضروری نہیں۔(راجع للتفصيل: النبراس، ص٥٤. مفاتيح الغيب، الحج: ٥٢. النبوات لابن تيمية ٧١٤/٢. روح المعاني، الحج:٥٢)

(٦) رسول جسے اللہ تعالی نے کسی قوم کی طرف مبعوث فرمایا ہو، خواہ اس پر کتاب اُتاری ہو یا نہ اتاری ہو، البتہ اسے ایسے احکام دیئے ہوں جو پہلے نبی کو نہیں دیئے گئے تھے۔ اور نبی وہ ہے جس پر نہ تو کتاب اُتاری اور نہ ہی نئے احکام دیے، بلکہ اسے پہلے رسول کی شریعت کی طرف دعوت کے لیے مبعوث کیا گیا ہو۔ (القلائد في شرح العقائد للقونوي، ص٤١، مخطوط)

شیخ صالح آل شیخ نے شرح العقیدۃ الطحاویہ میں نبی اور رسول کے درمیان یہ فرق بیان کیا ہے کہ نبی اسے کہتے ہیں جس کی طرف خود اس کے لیے وحی کی گئی ہو یا ایسے لوگوں کی طرف تبلیغ کا حکم دیا گیا ہو جو مُوَحّد ہوں۔ اور رسول وہ ہے جسے مخالفین کی طرف تبلیغ کا حکم دیا گیا ہو، خواہ اسے کتاب ملی ہو یا نہ ملی ہو، اور کبھی نبی کو بھی کتاب دی جاتی ہے، اور رسول کو کبھی کتاب دی جاتی ہے اور کبھی صحیفے دیئے جاتے ہیں۔

شیخ صالح نے نبی کو کتاب دیئے جانے پر کوئی دلیل پیش نہیں کی۔ اور انبیاء کے موحدین کی طرف مبعوث کیے جانے پر حدیث «إن العلماء ورثة الأنبياء». (سنن أبي داود، رقم:٣٦٤١) سے استدلال کیا ہے۔

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کے علماء کے بارے میں فرمائی ہے اور اس امت کے علماء تو موحدین وغیر موحدین سبھی کی طرف تبلیغ کے مکلف ہیں۔

شیخ صالح نے بعض انبیاء کے مامور بالتبلیغ نہ ہونے پر حدیث «عُرِضت عليَّ الأمم، فرأيت النبي ومعه الرهط، والنبي ومعه الرجل والرجلين، والنبي وليس معه أحد». (مسند أحمد، رقم:٢٤٤٨، وإسناده صحيح) سے استدلال کیا ہے۔

لیکن «وليس معه أحد» کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تبلیغ کے نتیجے میں کوئی مسلمان نہیں ہوا۔ اس میں تبلیغ کی نفی نہیں، معیت کی نفی ہے۔

شیخ سعید فودہ نے شرح العقیدۃ الطحاویہ (۱/۳۵۸-۳۷۹) میں نبی ورسول کی تعریف اور ان کے مابین فرق کی وضاحت کے لیے طویل بحث کی ہے جو ۲۱ صفحات پر مشتمل ہے۔ شیخ کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی ورسول کو اولاً اللہ تعالی کی معرفت کرائی جاتی ہے جیسا کہ ﴿ اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ ﴾. (العلق) اور ﴿ فَلَمَّآ اَتٰىهَا نُوْدِیَ یٰمُوْسٰى ۝ اِنِّیْٓ اَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَیْكَ ۚ اِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ۝ وَ اَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا یُوْحٰى ۝ اِنَّنِیْٓ اَنَا اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدْنِیْ ۙ وَ اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِیْ ۝ ﴾. (طه) سے واضح ہے۔

اس وحی کے نازل ہوتے ہی وہ انسان نبی بن جاتا ہے، جبکہ اسے ابھی تبلیغ کا حکم نہیں دیا گیا ہے پھر اگر اسے نبوت کے ساتھ رسالت سے بھی سرفراز کرنا منظور ہوتا ہو تو پھر اسے ﴿ یٰٓاَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝ قُمْ فَاَنْذِرْ ۝ ﴾. (المدثر) اور ﴿ اِذْهَبْ اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهٗ طَغٰى ۝ ﴾. (طه) جیسے ارشادات کے ذریعے رسالت پر مامور کیا جاتا ہے۔

نبی کے لغوی معنی میں خبر دیئے جانے کا معنی ہے، تبلیغ کرنا اور دعوت دینا شامل نہیں، اور رسول کے لغوی معنی میں دعوت و تبلیغ شامل ہے، اس لیے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی آنے اور اللہ تعالی اور اس کی صفات کی معرفت کرانے کے ۱۸ ماہ بعد ﴿ یٰٓاَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝ قُمْ فَاَنْذِرْ ۝ ﴾ کی آیات نازل ہوئیں۔ (شرح العقيدة الطحاوية للشيخ سعيد فودة)

بندہ عاجز کہتا ہے: اس لیے ورقہ بن نوفل کو سب سے پہلے صحابی ہونے کا شرف حاصل نہیں ہوا؛ کیونکہ ان کی تصدیق کا تعلق زمانہ نبوت سے تھا، دعوت ورسالت کے ظہور کا زمانہ انھوں نے نہیں پایا۔

جمہور علماء کا نبی کی تعریف میں «وإن لم يؤمر بالتبليغ» یا اس کے ہم معنی الفاظ ذکر کرنے کا یہی مطلب ہے کہ کسی انسان کے نبی ہونے کے لیے اس پر وحی شرعی کا نزول کافی ہے۔ نبی کا مامور بالتبلیغ ہونا اس کے اپنے ماقبل رسول کے متبع ہونے کی وجہ سے ہے، نبی کی تعریف میں مامور بالتبلیغ کی قید کا اضافہ مناسب نہیں۔

اور یہ بھی ضروری نہیں کہ نبی پر جو کچھ وحی نازل ہو اس پر اس کی تبلیغ بھی ضروری ہو، ممکن ہے کہ بعض وحی کا تعلق اس کی ذات سے ہو، نبی ان امور کی تبلیغ کا مکلف ہوتا ہے جن کا تعلق شریعت سے ہو خواہ یہ وحی اس پر نازل ہوئی ہو یا اس سے پہلے رسول پر نازل ہوئی ہو جس کا وہ متبع ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے دلائل:

اللہ تعالی نے قرآن کریم میں متعدد جگہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا ذکر فرمایا ہے، بطور نمونہ چند آیات ملاحظہ فرمائیں:

قال اللہ تعالی: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾. (آل عمران:١٤٤)

اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ایک رسول ہی تو ہیں؛ ان سے پہلے بہت سے رسول گزر چکے ہیں۔

وقال تعالی: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾. (الفتح:٢٩) محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں۔

وقال تعالی: ﴿وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾. (محمد:٢)

اور جو سچا کلام محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر اتارا گیا وہ اس کو مانتے تھے۔

وقال تعالی: ﴿وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ۝ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ۝ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۝﴾. (یس)

حکمت بھرے قرآن کی قسم! یقیناً آپ رسولوں میں سے ہیں۔ سیدھی راہ پر چلنے والے ہیں۔

وقال تعالی: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ﴾. (العنكبوت:٥١)

بھلا کیا ان کے لیے یہ (نشانی) کافی نہیں ہے کہ ہم نے آپ پر کتاب اُتاری ہے، جو ان کو پڑھ کر سنائی جا رہی ہے۔

وقال تعالی: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾. (الأعراف:١٥٨)

آپ کہہ دیں: اے لوگوں! بے شک میں تم سب کے لیے اللہ تعالی کا رسول ہوں۔

وقال تعالی: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾. (النساء:٧٩)

اور ہم نے آپ کو لوگوں کے لیے رسول بنا کر بھیجا۔

تعدادِ انبیاء ورُسل علیہم السلام:

حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا: «كم المرسلون يا رسول الله؟ قال: ثلاث مئة وبضعة عشر».(1)

حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے: «كم عدد الأنبياء؟ قال: مئة ألف وأربعة

---

(١) شعب الإيمان للبيهقي، رقم:١٢٩. والسنن الكبرى للبيهقي ٧/٩. وصحيح ابن حبان، رقم:٣٦١. والمستدرك للحاكم، رقم:٤١٦٦. ومسند أحمد، رقم:٢١٥٤٦. والسنن الكبرى للنسائي ٢٧٥/٨. ومسند البزار، رقم:٤٠٣٤. اس حدیث کے دو طریق ہیں، ایک طریق میں ابراہیم بن ہشام بن یحییٰ الغسانی ہے، جسے ابو حاتم اور ابو زرعہ نے کذاب کہا ہے۔ دوسرے طریق میں یحییٰ بن سعید السعدی ہے، جسے ذہبی نے ليس بثقة کہا ہے۔)

وعشرون ألفًا (ایک لاکھ چوبیس ہزار) الرسل من ذلك ثلاث مئة وخمسة عشر (تین سو پندرہ)». [1]

علماء فرماتے ہیں کہ تعداد کا ذکر یقین کے درجہ میں نہیں کرنا چاہیے، اور جو روایات ذکر کی گئی ہیں ان پر بھی کلام ہے، بعض حضرات ان روایات کو حسن اور بعض ضعیف کہتے ہیں۔ [2]

اشکال: ﴿وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ﴾. (الحج:٥٢) میں جو نبی اور رسول میں اتحاد کے قائل ہیں ان پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ آیت میں دونوں کو مستقل اور الگ الگ ذکر کیا گیا ہے۔

جواب: صفت کے اعتبار سے الگ الگ ہیں اور ذات کے اعتبار سے ایک ہیں، جیسے رسول نذیر و بشیر بھی ہیں اور داعی الی اللہ بھی ہیں، یا جیسے: ﴿تِلْكَ اٰيٰتُ الْقُرْاٰنِ وَكِتَابٍ مُّبِيْنٍ ۝﴾. (النمل:١) آیا ہے۔

---

(١) مسند أحمد، رقم: ٢٢٢٨٨. والمعجم الكبير للطبراني ٧٨٧١/٢١٧/٨. والمستدرك للحاكم، رقم: ٣٠٣٩. اس حدیث کے بھی دو طریق ہیں، ایک طریق میں علی بن یزید ضعیف راوی ہے؛ البتہ دوسرے طریق کے تمام راوی ثقہ ہیں، حاکم لکھتے ہیں: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم». اور علامہ ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ اور علامہ ہیثمی لکھتے ہیں: «رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليد الحلبي وهو ثقة». (مجمع الزوائد ٢١٠/٨).

(٢) علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں: «قوله: كالإيمان بالأنبياء، لأن عددهم ليس بمعلوم قطعًا، فينبغي أن يقال: آمنت بجميع الأنبياء أولهم آدم وآخرهم محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام. معراج. فلا يجب اعتقاد أنهم مئة ألف وأربعة وعشرون ألفًا، وأن الرسل منهم ثلاث مئة وثلاثة وعشرون؛ لأنه خبر آحاد». (رد المحتار ٥٢٧/١)

شیخ محمد احمد کنعان لکھتے ہیں: «الصحيح في هذه المسألة، الذي يتعين التعويلُ عليه هو: أنه لايعلم عدد الأنبياء والمرسلين إلا الله تعالى وحده». (جامع اللآلي (ص١٣٧)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: «الأولى أن لا يقتصر على عدد فيهم». (منح الروض الأزهر، ص١٦٩. وانظر أيضا: شرح العقائد، ص٢١٤. والنبراس، ص٢٨١. وحاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٦٠)

لیکن خبر واحد کا مضمون اگرچہ مفید یقین نہیں، لیکن اس کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، جیسے عام اخبار آحاد کے مضمون کو ہم تسلیم کرتے ہیں۔

٢٨- وَأَنَّهُ خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ[(١)]،

ترجمہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم آخری نبی ہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں، اور اوّل الانبیاء بھی:

حدیث شریف میں آتا ہے: «كنتُ نبيًّا وآدم بين الروح والجسد». (یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ متعدد طرق سے مروی ہے؛البتہ «كنتُ نبيًّا وآدم بين الماء والطين» یا«ولا ماء ولا طين»کے الفاظ وارد نہیں۔ حدیث مذکور پر تفصیلی بحث اور اشکالات وجوابات کے لیے بدر اللیالی شرح بدء الامالی، شعر نمبر ۲۴ کی طرف رجوع فرمائیں۔

لیکن پیدائش کے اعتبار سے سب سے اول حضرت آدم علیہ السلام ہیں۔ حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «قلت: يا نبيَّ الله! فأيُّ الأنبياء كان أوّل؟ قال: آدم». (مسند أحمد، رقم:٢٢٢٨٨)

مسند احمد کی اس روایت کو محدثین نے ضعیف کہا ہے؛لیکن یہ روایت صحیح ابن حبان میں صحیح سند کے ساتھ موجود ہے۔

سب سے پہلے نبی حضرت آدم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام تھے:

معتزلہ اور آج کل کے بعض جدت پسند حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں ان کو نبی یا رسول نہیں کہا گیا۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک آدم علیہ السلام نبی تھے۔ عبد الوہاب نجار نے قصص الانبیاء میں لکھا ہے کہ مصر میں دمنہور نامی بستی میں ایک شخص نے حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کا انکار کیا۔ مصری کورٹ نے اس کے مرتد ہونے اور اس کی بیوی کی تفریق کا حکم صادر کیا، پھر اسکندریہ کے کورٹ میں مقدمہ کی دوبارہ سماعت ہوئی، اس آدمی نے کہا کہ میں ان کی نبوت کو مانتا ہوں، میں نے یہ کہا ہے کہ قرآن کریم میں بحیثیت نبی ان کا ذکر نہیں، پھر کورٹ نے اس کے اسلام کا فیصلہ کیا۔ اس پر نجار نے تبصرہ کیا کہ حضرت اسماعیل، ابراہیم، موسیٰ، اور عیسیٰ علیہم السلام کی طرح ان کا ذکر نہیں ہوا؛لیکن اللہ تعالی نے ان کو براہِ راست مخاطب کیا، امر ونہی، حلال وحرام کے خطاب میں دوسرے رسول کی وساطت کے بغیر ان کو متوجہ کیا گیا۔ پھر لکھتے ہیں: «وهذا هو كل معاني النبوة فمن هذه الناحية نقول: إنه نبي وتطمئن أنفسنا بذلك».

---

(١) قوله «وأنه خاتم الأنبياء» سقط من ٣٤. وأثبتناه من ١١، ١٥، ٣٣. وفي بقية النسخ «خاتم الأنبياء» دون قوله «وأنه». ولا يضر المعنى.

(قصص الأنبياء للنجار، ص٢٦)

نیز﴿ اِنَّ اللّٰہَ اصۡطَفٰۤی اٰدَمَ وَ نُوۡحًا ﴾. (آل عمران:۳۳) میں بھی تقریباً حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کی طرف واضح اشارہ ہے۔

مفسرین اور محدثین نے ﴿ اِنَّاۤ اَوۡحَیۡنَاۤ اِلَیۡکَ کَمَاۤ اَوۡحَیۡنَاۤ اِلٰی نُوۡحٍ وَّ النَّبِیّٖنَ مِنۡۢ بَعۡدِہٖ ﴾. (النساء:١٦٣) کے ذیل میں لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی کی نوح علیہ السلام کی وحی سے کیوں تشبیہ دی گئی؟اس کی حسب ذیل حکمتیں لکھیں ہیں:

۱- وہ شرک کے پھیلنے کے وقت مبعوث تھے، جیسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

۲- اولی العزم نبی تھے۔

۳- آدم ثانی تھے۔

۴- صاحب شریعت نبی تھے۔

۵-ان کی قوم معذب ہوئی، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قوم بدر میں۔

۶-ان کو قوم نے تکلیف پہنچائی،اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو۔

پھر بعض احادیث میں صاف طور پر ان کو نبی کہا گیا ہے۔حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: «إن رجلا قال: يا رسولَ الله أنبيٌّ كان آدم؟ قال: نعم مكلم. قال: فكم كان بينه وبين نوح؟ قال: عشرة قُرونٍ». (صحيح ابن حبان، رقم:٦١٩٠)

اس کی سند کو محدثین نے صحیح کہا ہے۔حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۱/۹۴) میں لکھا ہے: «هذا على شرط مسلم و لم يخرجه». ہیثمی نے مجمع الزوائد (۸/۲۱۰) پر لکھا ہے: «رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليد وهو ثقة». حاکم نے مستدرک میں (۲/۲۶۲) پر اس کو عثمان بن سعید دارمی عن ابی توبۃ کی سند سے روایت کیا اور «هذا حديث صحيح على شرط مسلم» کہا۔اور ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔

ابن حبان کی سند یہ ہے: أخبرنا محمد بن عمر بن يوسف (ثقة)، حدثنا محمد بن عبد الملك بن زنجويه (ثقة)، حدثنا أبوتوبة (ثقة من رجال الشيخين)، حدثنا معاوية بن سلام (ثقة من رجال الشيخين)، عن أخيه زيد بن سلام (ثقة من رجال مسلم)، قال: سمعت أبا سلام (ثقة من رجال الشيخين)، قال: سمعت أبا أمامة أن رجلا قال: يا رسول الله أنبي كان آدم؟ الخ.

نیز مقدسی کی ''الاحادیث المختارۃ'' میں حدیث معراج میں ہے: « ثم بُعِث له آدم فمن دونه من الأنبياء عليهم السلام فأمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم». (الأحاديث المختارة، رقم:٢٢٧٧)

حافظ ابن کثیر نے قصص الانبیاء میں ابن حبان کے حوالے سے حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت نقل فرمائی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: «قلت: يا رسول الله من أولهم؟ قال: آدم. قلت: يا رسول الله نبي مرسل؟ قال: نعم». (قصص الأنبياء لابن كثير، ص٧٩)

اس کی تعلیق میں سلیم ہلالی سلفی نے متعدد کتابوں کے حوالے دیئے اور آخر میں لکھا ہے: «قلت: هو بمجموعها صحيح وإن كان بعضها لا يخلو عن مقال، وصحَّحه شيخنا الإمام الألباني في المشكاة، رقم:٥٧٣٧، والصحيحة، رقم: ٢٦٦٨». (تعليق قصص الأنبياء لابن كثير، ص٧٩)

عقیدۂ ختمِ نبوت:

مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں۔

حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ختمِ نبوت قرآن وحدیث اور اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثابت ہے۔ ختمِ نبوت کے چند دلائل ملاحظہ فرمائیں:

اہلِ اسلام اور اہلِ السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَ لٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾ (الأحزاب:٤٠)

مفہوم یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بالغ افراد (رجال) کے باپ نہیں۔ زید جو ابن محمد کہلاتے تھے وہ متبنّیٰ ہونے کے سبب کہلاتے تھے، صلبی اولاد نہ تھے۔ یعنی جسمانی طور تو اَب کی نفی کی گئی ہے؛ لیکن روحانی طور پر امت کے لیے بمنزلہ اَب کے ہیں، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات امت کے لیے ماں کے درجے میں ہیں، ﴿وَ اَزْوَاجُهٗۤ اُمَّهٰتُهُمْ﴾. (الأحزاب:٦) محمد صلی اللہ علیہ وسلم مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں؛ اس لیے زید کی بیوی سے جو آپ کے متبنّیٰ تھے نکاح فرمایا۔

اشکال: نکاح کرنا فرض نہ تھا؟

جواب: اللہ کا رسول جب کسی چیز کو بیان کرتا ہے تو صرف زبانی طور پر بیان نہیں کرتا؛ بلکہ عملاً بھی اسے کر کے دکھاتا ہے۔ پھر اگر کوئی کہے کہ رسول کے بعد کوئی اور بیان کرتا، تو فرمایا کہ ﴿وَ خَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾۔

دوسری بات یہ ہے کہ متبنّیٰ (منہ بولے بیٹے) کے ساتھ صلبی بیٹوں جیسا معاملہ عرب کی ایک قدیم رسم تھی؛ یہاں تک کہ متبنّیٰ اگر بیوی کو طلاق دیتا تو اس کی بیوی سے نکاح کو اس کا بناہوا باپ حرام سمجھتا اور یہ معاشرے میں انتہائی بری حرکت سمجھی جاتی تھی۔ اس قدیم رسم کو اللہ تعالیٰ نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کے ذریعے ختم کرنا چاہا، تو حضرت زینب کے بارے میں فرمایا: ﴿زَوَّجْنٰكَهَا﴾. (الأحزاب:٣٧) جب زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ نے ان کو طلاق دے دی، تو ہم نے آپ کے نکاح میں دے دیا؛ اس لیے یہ اشکال نہیں پیدا ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی کوئی یہ عملی بیان کر سکتا تھا۔

اہلِ اسلام کا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نیا نبی نہیں آئے گا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام قربِ قیامت کے وقت تشریف لائیں گے، اور آپ کی سابقہ نبوت چھینی نہیں جائے گی؛ لیکن وہ کسی نئی شریعت کو لے کر نازل نہیں ہوں گے؛ بلکہ اسی شریعت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کریں گے۔

خاتم النبیین کے لفظ کو قادیانیوں نے مختلف تحریفات کے ساتھ بیان کیا۔ جیسے «أفضل النبيين»، «زينة النبيين» وغیرہ۔ اور «النبيين» میں الف لام کو استغراقی کے بجائے عہد خارجی قرار دے کر یہ معنی کیا کہ بعض انبیاء کے بعد آئے، یا نبیوں کے خاتم کا معنی کامل نبی نہیں آسکتا، ظلی اور بروزی ناقص نبوت ختم نہیں ہوئی؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے مختلف الفاظ سے ختم نبوت کے بیان کو اختیار کیا گیا؛ تاکہ ان تحریفات کا قلع قمع ہو سکے۔

(٢) «كانت بنو إسرائيل تَسُوسُهُم الأنبياءُ، كلّما هلك نبي خلفه نبيٌّ، وإنه لا نبيَّ بعدي». (صحيح البخاري، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم:٣٤٥٥)

قادیانی کہتے ہیں کہ «لا نبيَّ بعدي» میں لائے نفی جنس ہے اور اس سے کامل نبی کے پیدا ہونے کی تردید ہوتی ہے، جس طرح: «إذا هلك كسرَى فلا كسرَى بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده». (صحيح البخاري، رقم:٣١٢٠) سے مراد یہ ہے کہ قیصر کامل نہیں آئے گا جو آدھی دنیا کا مالک ہو؛ بلکہ ناقص ہو گا۔

جبکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ قیصر شام سے ختم ہو گا اور یہ پیشین گوئی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں مکمل ہوئی۔ عرب کو یہ خطرہ تھا کہ جب ہم مسلمان ہو گئے تو شام میں -جو مسیحی ملک ہے- ہمارا تجارتی کاروبار متاثر ہو جائے گا۔

«لا نبيَّ بعدي» میں کامل کی نفی ایسی ہے جیسے لا إله إلا الله میں کامل اِلٰہ کی نفی کی جائے، جو بالکل باطل ہے۔

(٣) ایک اور حدیث میں آیا ہے: «قال الله: جعلتُك أوّلَ النبيّين خلقًا وآخرهم بعثًا». (مسند البزار، رقم:٥٥) اس روایت میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والا راوی مجہول ہے۔

(٤) «إنّ مَثَلي ومَثَل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بَنَى بيتًا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة

من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وُضعت هذه اللبنة! قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيّين». (صحيح البخاري، باب خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم، رقم:٣٥٣٥)

(٥) «أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحِي الذي يُمْحَى بي الكفرُ، وأنا الحاشر الذي يحشر الناسُ على عقبي، وأنا العاقب، والعاقب الذي ليس بعده نبيٌّ». (صحيح مسلم، باب في أسمائه صلى الله عليه وسلم، رقم:٢٣٥٤)

نبی فعیل کا وزن رکھتا ہے اور مرد اور عورت دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ایک عورت نے نبوت کا دعوی کیا اور دلیل دی کہ لا نبي کہا، لا نبية تو نہیں کہا۔ حالانکہ نبی اصح قول کے مطابق بنی للمفعول ہے اور اس میں مذکر اور مؤنث برابر ہوتے ہیں۔ يقال: رجل قتيل، وامرأة قتيل.

اور ایک شخص نے اپنا نام « لا » رکھا اور کہا کہ میرے بارے میں یہ آتا ہے کہ « لا » نامی شخص میرے بعد نبی ہوگا۔ والعیاذ باللہ۔

ان تحریفات کے سدِّباب کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ختم نبوت کو مختلف الفاظ میں بیان کیا؛ تاکہ ایک لفظ میں تحریف کرکے کوئی نبوت کا دعوی نہ کرے۔

(٦) «فُضّلتُ على الأنبياء بستّ: أُعطِيتُ جوامع الكلم، ونُصرت بالرعب، وأُحلّت لي الغنائم، وجُعلت لي الأرض طهورًا ومسجدًا، وأرسلِتُ إلى الخلق كافة، وخُتِمَ بي النبيّونَ». (صحيح مسلم، رقم:٥٢٣)

مجھے انبیاء علیہم السلام پر چھ کمالات کے ساتھ فضیلت دی گئی: مجھے جامع کلمات یعنی دریا بکوزہ قسم کے الفاظ دیئے گئے۔ میری مدد رعب کے ساتھ کی گئی، اور میرے لیے مالِ غنیمت کو حلال کیا گیا، اور میرے لیے زمین پاک کرنے والی اور نماز کی جگہ بنائی گئی، اور میں پوری مخلوق کی طرف مبعوث ہوں اور مجھے خاتم النبیین بنایا گیا۔

(٧) «إنّ الرسالة والنبوة قد انقطعت، فلا رسول بعدي ولا نبيَّ». (سنن الترمذي، رقم: ٢٢٧٢)

رسالت و نبوت ختم کردی گئی، میرے بعد نہ رسول ہے اور نہ نبی۔

(٨) «أنا آخر الأنبياء، وأنتم آخر الأمم».(سنن ابن ماجه، رقم:٤٠٧٧. وإسناده ضعيف) میں نبیوں میں آخری نبی ہوں اور تم امتوں میں آخری امت ہو۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قیامت تک کے انسانوں کے لیے اصلاً اور جنات کے لیے تبعاً مبعوث ہوئے ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿ تَبٰرَكَ الَّذِيْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرَا ۙ﴾. (الفرقان)

وہ ذات برکت دہندہ ہے جس نے اپنے بندے پر حق و باطل کا فیصلہ کردینے والی یہ کتاب نازل کی،

تاکہ وہ دُنیا جہان کے لوگوں کو خبر دار کر دیں۔

(۹) «لا يسمع بي أحد من هذه الأمة ولا يهودي ولا نصراني، ثم يموت و لم يؤمن بالذي أرسلت إلا كان من أصحاب النار». (صحيح مسلم، رقم:١٥٣) **کوئی یہودی یا نصرانی جب میرا نام سن لے اور مجھ پر ایمان نہ لائے وہ جہنمی ہے۔**

(۱۰) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا: «أنت مني بمنـــزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي». (صحيح مسلم، رقم: ٢٤٠٤)

(۱۱) «لا تقوم الساعة حتّى يُبعَث دجّالون كذّابون قريبًا من ثلاثين كلّهم يزعم أنه رسول الله». (صحيح البخاري، رقم:٣٦٠٩. وصحيح مسلم، رقم:١٥٧) **قیامت نہیں آئے گی، یہاں تک کہ تقریباً ۳۰ دجال اور کذاب لوگ اُٹھ کھڑے ہوں گے، ہر ایک کہے گا: میں اللہ کا رسول ہوں۔**

اور دوسری روایت میں ہے: «يكون في أمّتي دجّالون كذّابون سبعة وعشرون، منهم أربعة نسوة، وأنا خاتم النبيّين لا نبي بعدي». (المعجم الكبير للطبراني ٣٠٢٦/١٦٩/٣. قال حمدي عبد المجيد السلفي في تعليقه: ورجال البزار رجال الصحيح) **میری امت میں ۲۷ دجال کذاب آئیں گے، جن میں چار عورتیں ہوں گی، اور میں خاتم النبیین ہوں، میرے بعد کوئی نبی نہیں۔**

قادیانیوں کی تحریفات:

غلام احمد قادیانی کی زندگی میں الفضل رسالے میں یہ نظم شائع ہوئی اور غلام احمد نے اس کو پسند کیا:

محمد پھر اتر آئے ہیں ہم میں ❁ اور آگے سے بڑھ کر اپنی شان میں
محمد دیکھنا ہو جس نے اکمل ❁ غلام احمد کو دیکھے قادیان میں
تیری مدح سرائی مجھ سے کیا ہو ❁ کہ سب کچھ کہدیا رازِ نہاں میں
خدا سے تو، خدا تجھ سے واللہ ❁ تیرا رتبہ نہیں آسان بیان میں

قادیانی آیت کریمہ ﴿وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾ میں عجیب وغریب تحریفات کرتے ہیں۔

(۱) مثال کے طور پر خاتم بمعنی افضل، جیسے کہتے ہیں: فلان خاتم المحدثین یعنی أفضل المحدثین ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے بعد کوئی دوسرا محدث پیدا نہ ہو گا۔

جواب: خود غلام احمد کذاب نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ: میں اپنے والدین کا خاتم الاولاد ہوں، یعنی میرے بعد کوئی اولاد نہ ہوئی، تو غلام احمد کذاب نے خود خاتم الاولاد کا یہ معنی کیا کہ جس کے بعد کوئی اولاد نہ ہو۔

خاتم کے لفظ میں دو قراءتیں وارد ہیں بکسر التاء وبفتح التاء۔ خاتِم کے معنی ختم کرنے والا۔

(۲) دوسری مثال کہ خاتم النبیین کا مطلب یہ نکالا کہ خاتم بعض النبیین یعنی النبیین کا الف لام استغراقی نہیں؛ بلکہ عہد خارجی کا ہے، جیسا کہ ﴿وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيّٖنَ﴾. (البقرة:٦١) میں الف لام تبعیض کے لیے ہے کہ بعض انبیاء کو قتل کیا، سب کو نہیں۔

جواب: اگر یہی اس کا مطلب ہے تو پھر حضرت موسیٰ وحضرت عیسیٰ وحضرت نوح علیہم السلام سب کے سب خاتم النبیّین ہوں گے جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ ﴿وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيّٖنَ﴾ میں بعض النبیین کا قرینہ موجود ہے۔ قرآن کی آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ بعض کو قتل اور بعض کی تکذیب پر اکتفا کرتے تھے، قال تعالیٰ: ﴿فَفَرِيْقًا كَذَّبْتُمْ ۡ وَفَرِيْقًا تَقْتُلُوْنَ ۝﴾. (البقرة) یہاں تو سب قرائن اس بات کے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام نبیوں کے آخر میں مبعوث ہوئے۔

(۳) ایک معنی قادیانی یہ کرتے ہیں کہ نبیوں پر مہر لگانے والے۔ یعنی مہر جہاں جہاں لگاتے جائیں گے نبی بنتے چلے جائیں گے۔

جواب: ایسی بات ہوتی تو یہ کیوں فرماتے کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمر نبی ہوتے۔ «لو كان نبيٌّ بعدي لكان عمر بن الخطّاب». (سنن الترمذي، رقم:٣٦٨٦) اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی درجہ میں بڑے ہیں بطریق اولیٰ نبی ہوتے۔

اور اگر مہر لگانے سے نبی بنتے تو ۱۴۰۰ سال میں غلام احمد کے علاوہ کوئی اور نبی کیوں نہیں بنا؟! اور پھر «إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبيّ». (سنن الترمذي، رقم:٢٢٧٢) کا کیا مطلب ہوگا؟

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جو انبیاء آئے، انھوں نے ما قبل کی تصدیق کی اور ما بعد کی بشارت دی، اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی ہوتا، تو پھر حضرت عیسی علیہ السلام کی طرح کیوں نہیں کہا: ﴿وَمُبَشِّرًاۢ بِرَسُوْلٍ يَّاْتِيْ مِنْۢ بَعْدِي اسْمُهٗٓ اَحْمَدُ﴾. (الصف: ٦) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کی خبر دی ہے؛ لیکن بحیثیت امتی کے، نہ کہ بحیثیت نبی کے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت قیامت تک کے لیے جن وانس سبھی کی طرف ہوئی ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿تَبٰرَكَ الَّذِيْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرَا ۝ۙ﴾. (الفرقان)

وقال عليه الصلاة السلام: «لا يسمع بي أحد مِن هذه الأمة يهوديٌّ ولا نصرانيٌّ ثم لا يؤمن بي إلا دخل النار». (صحيح مسلم، رقم:٢٤٠)

(۴) قادیانیوں کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «لو عاش إبراهيم

ابنُ النبي صلى الله عليه وسلم لكان صدّيقًا نبيًّا».[1]

ابراہیم کی نبوت میں موت رکاوٹ بنی، اگر موت نہ آتی تو وہ نبی ہوتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبوت کا سلسلہ جاری ہے۔ جیسے کوئی کہے: لوأتيتني لأكرمتك. لیکن تم نہ آئے تو اکرام کا تحقق نہ ہوا، ورنہ ہمارا اکرام تو جاری ہے۔

حدیث: «لو عاش إبراهيم...» کی تحقیق اور اس کا صحیح مطلب:

ابن عبد البر اور امام نووی رحمہما اللہ نے اس حدیث کو باطل کہا ہے؛ لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت انس، حضرت جابر اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے؛ اگر چہ ابراہیم بن عثمان شیبی کی وجہ سے ضعیف ہے۔ یہی راوی ابراہیم بن عثمان الشیبی تراویح کی بیس رکعات والی روایت میں بھی ہیں اور غیر مقلدین جو نمازِ جنازہ میں سورۂ فاتحہ کے قائل ہیں، ان کی مستدل حدیث میں بھی ابراہیم بن عثمان شیبی ہیں۔

اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو تو یہ تعلیق بالمحال کے قبیل سے ہوگی، جیسے آیت کریمہ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء:٢٢) اور لَوْ كَانَ تو مفروضات کے لیے ہے، واقعات کے لیے نہیں۔ اسی طرح یہاں بھی تعلیق بالمحال ہے کہ «لو عاش إبراهيم لكان صدّيقًا نبيًّا». یعنی بقاء بعد الموت محال ہے تو ابراہیم کی نبوت بھی محال ہے؛ کما في قوله تعالى: ﴿وَحَرٰمٌ عَلٰى قَرْيَةٍ اَهْلَكْنٰهَآ اَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُوْنَ ۝﴾. (الأنبياء:٩٥) اور جس کسی بستی (کے لوگوں) کو ہم نے ہلاک کیا ہے، اُن کے لیے ناممکن ہے کہ وہ پلٹ کر (دنیا میں) آجائیں۔

وقال تعالى: ﴿قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ ۖ فَاَنَا اَوَّلُ الْعٰبِدِيْنَ ۝﴾. (الزخرف) رحمن کے لیے ولد ہونا محال ہے، تو میرا اس کے لیے اول العابدین ہونا بھی محال ہے۔

اور اسی طرح:

فلو طار ذو حافر قبلها ❁ لطارت و لكنه لم يطر[2]

---

(١) روي من حديث ابن عباس وجابر مرفوعًا، ومن حديث أنس وعبد الله بن أبي أوفى موقوفًا. أما حديث جابر فأخرجه ابن ماجه، رقم:١٥١١، وإسناده ضعيفٌ جدًّا. وأما حديث جابر فأخرجه ابن عساكر في التاريخ (٣/١٣٧-١٣٨) وإسناده ضعيف. وأما حديث أنس الموقوف فأخرجه أحمد، رقم:١٢٣٥٨، وإسناده ضعيف أيضًا. وأما حديث أبي أوفى الموقوف فأخرجه البخاري في صحيحه، رقم:٦١٩٤، وإسناده صحيح.

(٢) أي: لو أن ذوات الحوافر جعل في قدرتها الطيران بآلة تخصبها لطارت هذه الفرس، وكانت الأولى بذلك، لما فيها من النجابة والعتق، ولكن الطيران خص به ذوات النجاح. (شرح ديوان الحماسة، لأحمد بن محمد المرزوقي (م:٤٢١٢)، ص٣٩٢)

اگر گھر والا جانور میرے گھوڑے سے پہلے اڑ تا تو میرا گھوڑا بھی اڑ تا؛ لیکن وہ نہیں اڑا تو یہ بھی نہیں اڑا۔

حدیث کا دوسرا مطلب:

لو عاش إبراهيم لكان صديقًا نبيًّا؛ لكن انقطعت النبوة فلم يعش، بل مات.

اگر ابراہیم رضی اللہ عنہ زندہ ہوتے تو صدیق نبی ہوتے؛ لیکن نبوت منقطع ہوئی تو وہ زندہ نہیں رہے؛ بلکہ وفات پاگئے۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ علامہ تفتازانیؒ نے مختصر المعانی میں لکھاہے کہ لَو کے بارے میں دو مسلک ہیں:

(۱) لَو میں ثانی کی نفی اوّل کی نفی کی وجہ سے ہے، یعنی اوّل کی نفی ثانی کی نفی کے لیے سبب ہے: لَو لانتفاء الثاني بسبب انتفاء الأوّل. مثال: لو أتيتني لأكرمتُك، لكن لم تأتني فما أكرمتُك.

(۲) لَو انتفائے اول کے لیے آتا ہے لأجل انتفاء الثاني۔ یہ قول محقق ہے۔ مثال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء:٢٢)

اگر انتفاء الثاني لأجل انتفاء الأول ہے تو یہ زیادہ بہتر نہیں، اور اگر انتفاء الأول لأجل انتفاء الثاني ہو تو بہتر ہے؛ اس لیے کہ استدلال معلوم سے مجہول پر ہوتا ہے، مجہول سے معلوم پر نہیں ہوتا۔ اور اسی کو عبرت کہتے ہیں؛ الانتقال من المشاهد إلى غير المشاهد، أو من المعلوم إلى المجهول.

آسمان وزمین کا مشاہدہ ہوگا تو اس مشاہدہ سے خالق السماء والأرض پر استدلال صحیح ہوگا۔ تو آیت کا مطلب یہ ہوا کہ فساد نہیں، اس لیے تعدد الٰہ نہیں۔ یہ نہیں کہ تعدد اِلٰہ نہیں اس لیے فساد نہیں؛ کیونکہ یہ استدلال من المعلوم الی المجہول نہیں ہوگا۔

«لو عاش إبراهيم لكان صدّيقًا نبيًّا» یعنی اگر ابراہیم زندہ ہوتے تو صدیق و نبی ہوتے؛ مگر نبوت کا سلسلہ چونکہ ختم ہوچکا ہے؛ اس لیے زندہ بھی نہ رہے، ورنہ لوگ کہتے کہ ابراہیم، یعقوب اور داوٗد علیہم السلام کے بیٹے تو نبی بنے، افضل الرسل کا بیٹا بدرجہ اولیٰ نبی ہونا چاہئے؛ اس لیے ان کو اٹھالیا گیا۔ (۱)

---

(١) قال علي القاري: «قال النووي في تهذيبه: وأما ما روي عن بعض المتقدمين حديث «لو عاش إبراهيم لكان نبيا» فباطل، وجسارة على الكلام بالمغيبات ومجازفة وهجوم على عظيم. وقال ابن عبد البر في تمهيده: لا أدري ما هذا، فقد ولد نوح غير نبي، ولو لم يلد إلا نبيا لكان كل أحد نبيا لأنه من ولد نوح انتهى. وهو تعليل عليل إذ ليس في الكلام ما يدل على أن ولد النبي نبي بطريق الكلية، ولا ضرر في تخصيص التقدير والفوضية، مع أنه لا يستلزم وقوع المقدم في القضية الشرطية، فلا ينافي كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، فيقرب من قوله صلى الله عليه وسلم على ما رواه أحمد والترمذي والحاكم عن عقبة بن عامر مرفوعا «لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب» والله سبحانه أعلم بما كان وما يكون، وبما لا يكون، وبأنه لو كان كيف يكون. هذا وقد قال شيخ مشايخنا العلامة الرباني الحافظ ابن حجر العسقلاني في الإصابة: وهذا عجيب من النووي، مع وروده عن ثلاثة من الصحابة، ولا يظن بالصحابي أن يهجم على

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت قیامت تک کے لیے ہے:

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ یہ شریعتِ بیضا قیامت تک رہے گی۔ اور جو روایت میں آتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام صلیب کو توڑیں گے اور خنزیر کو قتل کریں گے، تو اس ارشاد کے قائل بھی خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، آپ ہی نے ارشاد فرمایا: «واللہ لینــزلنَّ ابن مریم حکمًا عدلا، فلیکسرنَّ الصلیبَ، ولیقتلنَّ الخنــزیر...».(صحیح مسلم، باب نزول عیسی ابن مریم حاکمًا بشریعة نبینا محمد صلی اللہ علیه وسلم، رقم: ١٥٥)

بتلانے کا مقصد یہی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے آنے تک تو یہ حکم ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے بعد ہماری شریعت ہی کا یہ دوسرا حکم ہوگا تو یہ بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا حصہ بن گیا۔ (انظر: شرح النووي علی مسلم ١٩٠/٢، باب بیان نزول عیسی بن مریم حاکمًا)

علماء فرماتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر وحی شرعی نہیں آئے گی؛ بلکہ تکوینی وحی آئے گی کہ کیا واقعات پیش آنے والے ہیں، جیسا کہ ارشاد ہوگا: «إني قد أخرجتُ عبادًا لي، لا یدان لأحدٍ بقتالهم، فَحَرِّزْ عبادي إلى الطور». (صحیح مسلم، رقم:٢٩٣٧)

میں نے اپنے ایسے بندوں کو ظاہر کیا کہ ان سے قتال کی کسی میں طاقت نہیں؛ اس لیے میرے بندوں کو کوہِ طور پر اکٹھا کر لیں۔

یعنی یاجوج ماجوج نکلیں گے آپ ان کا مقابلہ نہیں کرسکتے ہیں، ہم ان کو ہلاک کریں گے۔

حضرت عیسی علیہ السلام کی قربِ قیامت میں دنیا میں تشریف آوری کی وجہ:

علماء نے حضرت عیسی علیہ السلام کی قربِ قیامت میں دنیا میں تشریف آوری کی متعدد حکمتیں بیان فرمائی ہیں، مثلاً:

١- حضرت عیسی علیہ السلام یہود کی تردید کے لیے آئیں گے کہ انھوں نے حضرت عیسی علیہ السلام کو قتل نہیں کیا۔

٢- قربِ اجل کی وجہ سے زمین پر آئیں گے۔

٣- انھوں نے دعا کی تھی کہ اے اللہ! مجھے امت محمدیہ میں شامل فرمادے۔

مثل هذا بظنه. قلت: مع أنهم لم یقولوه موقوفا، بل أسندوه مرفوعا، کما بینه خاتمة الحفاظ السیوطي بأسانیده في رسالة علی حدة، مع أن من القواعد المقررة في الأصول أن موقوف الصحابي إذا لم یتصور أن یکون من رأي، فهو في حکم المرفوع، فإنکار النووي کابن عبد البر لذلك، إما لعدم اطلاعهما أو لعدم ظهور التأویل عندهما. واللہ أعلم». (مرقاة المفاتیح ٨٩/١١. وانظر: المقاصد الحسنة، ص٣٤٧. وکشف الخفاء ١٥٦/٢. وفتح الباري ٥٧٩/١٠)

۴- نصاری کی تکذیب کے لیے آئیں گے کہ عیسیٰ علیہ السلام اِلٰہ نہیں؛ بلکہ اللہ کے بندے ہیں۔

شریعتِ محمدیہ کے تا قیامت باقی رہنے کے دلائل:

(۱) ﴿وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾. (سبأ:۲۸)

ہم نے تو آپ کو سب لوگوں کے لیے مبعوث کیا۔

(۲) ﴿وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ ۝﴾. (الأنبياء)

ہم نے آپ کو پورے عالم کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

(۳) ﴿وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾. (الأحزاب:۴۰)

آپ اللہ کے رسول اور خاتم النبیین ہیں۔

(۴) ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝﴾. (الشرح) اور ذکر کی بلندی یہی ہے کہ تا قیامت ان کا ذکر ہوتا رہے۔

(۵) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ناسخ ہے، منسوخ نہیں ہوگی۔

نیز شریعت محمدیہ صرف انسانوں کے لیے نہیں؛ بلکہ جناتوں کے لیے بھی ہے:

۱- ﴿قُلْ اُوْحِيَ اِلَيَّ اَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوْٓا اِنَّا سَمِعْنَا قُرْاٰنًا عَجَبًا ۝ يَّهْدِيْٓ اِلَى الرُّشْدِ فَاٰمَنَّا بِهٖ ۭ وَلَنْ نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ اَحَدًا ۝﴾. (الجن) آپ کہہ دیں کہ مجھے وحی کی گئی کہ جنات کی ایک جماعت نے قرآن سنا، پھر یہ کہا کہ ہم نے عجیب وغریب قرآن سنا جو کامیابی کی طرف رہنمائی کرتا ہے، پس ہم ایمان لائے اور اپنے رب کے ساتھ کسی کو ہرگز شریک نہیں کریں گے۔

۲- ﴿وَاِذْ صَرَفْنَآ اِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُوْنَ الْقُرْاٰنَ ۚ فَلَمَّا حَضَرُوْهُ قَالُوْٓا اَنْصِتُوْا ۚ فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا اِلٰى قَوْمِهِمْ مُّنْذِرِيْنَ ۝﴾. (الأحقاف:۲۹) اور جب ہم نے آپ کی طرف جنات کی ایک جماعت کو متوجہ کیا کہ وہ قرآن سنیں، چنانچہ جب وہ وہاں پہنچے تو انھوں نے (ایک دوسرے سے) کہا کہ خاموش ہو جاؤ۔ پھر جب وہ پڑھا جا چکا تو وہ اپنی قوم کے پاس اُنہیں خبردار کرتے ہوئے واپس پہنچے۔

۳- ﴿يٰقَوْمَنَآ اَجِيْبُوْا دَاعِيَ اللّٰهِ وَاٰمِنُوْا بِهٖ﴾. (الأحقاف: ۳۱) اے میری قوم! اللہ تعالی کے داعی کی بات قبول کرو اور اس پر ایمان لاؤ۔

۴- ﴿وَّاَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُوْنَ وَمِنَّا الْقٰسِطُوْنَ﴾. (الجن:۱٤) بعض ہم میں سے مسلمان ہیں اور بعض ظالم ہیں۔ (راجع: النبراس، ص۲۸۰. وحاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص۲۲۵. وشرح المقاصد ۵/۳۵-۳۶. وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص۳۰۳-۳۰٤)

ختم نبوت کی اقسام:

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ اور دیگر اکابر کے نزدیک ختم نبوت کی تین قسمیں ہیں: ختمِ نبوت ذاتی یامرتبی، ختم نبوت مکانی، ختم نبوت زمانی۔

۱- ختم نبوت رتبی یامرتبی کے معنی یہ ہیں کہ نبوت کے جتنے کمالات ہیں وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر موجود ہیں، سارے کمالات کی انتہا آپ پر ہے، اور آپ اس کا منبع اور سرچشمہ ہیں، جیسے دن میں سب روشنیوں کی انتہا سورج پر ہے، گھر باہر صحرا شہر میں روشنیوں کا اختتام سورج پر ہے اور سرچشمہ بھی یہی ہے۔ اس ختم نبوت میں اگر بالفرض آپ انبیاء کے درمیان تشریف لاتے پھر بھی کمالات کا خزانہ آپ ہی ہوتے، جیسے کسی مجلس کا مہمان خصوصی ابتداء میں آجائے یا درمیان یا آخر میں، سب صورتوں میں دائرہ کا مرکزی نقطہ مہمان خصوصی ہوگا، اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور ان کے بعد نئی نبوت کا مدعی مسلمان نہیں۔

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ نے "بالفرض" کا لفظ استعمال فرمایا ہے، اس لیے بعض بریلوی حضرات کا مولانا رحمہ اللہ کو ختم نبوت کا منکر کہنا ناخداترسی کے سوا کچھ نہیں۔

۲- دوسری قسم ختم نبوت مکانی ہے کہ آپ کی نبوت دنیا کے ہر کونے میں ہے۔

۳- اور تیسرے قسم ختم نبوت زمانی ہے کہ آپ کا زمانہ سب انبیاء علیہم السلام کے بعد ہے۔ اور آپ کا دین دوسرے ادیان کے لیے ناسخ ہے۔

مولانا سرفراز صفدر صاحب نے ختم نبوت کی اقسام، اور مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ پر ختم نبوت کے سلسلہ میں مخالفین کے اعتراضات اور ان کے جوابات کو "عباراتِ اکابر" نامی کتاب میں صفحہ ۱۱۹ سے ۱۲۹ تک تفصیل کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔ نیز "المہند علی المفند" مولفہ مولانا خلیل احمد مہاجر مدنی سہارنپوری میں بھی سوال نمبر ۱۶ میں ختمِ نبوت کی تقسیم کا خلاصہ لکھا گیا ہے۔ یہ رسالہ "عقائد علمائے دیوبند" کے نام سے معروف ومشہور ہے۔

ختم نبوت کے موضوع پر چند کتابیں:

ختم نبوت کے دلائل اور قادیانیت کے شبہات پر رد اور ان کی تحریفات کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں:

۱- ختم نبوت - از مفتی محمد شفیع عثمانی رحمہ اللہ تعالی، جس کا عربی نام "ہدیۃ المہدیین" ہے۔

مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے اپنی اس کتاب میں ختم نبوت پر ۹۹ آیات اور ۲۱۰ حدیثیں نقل فرمائی ہیں۔

۲- علوم القرآن - از مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ تعالی۔

۳- تحفۂ قادیانیت - از مولانا محمد یوسف لدھیانوی رحمہ اللہ تعالی۔

۴- محمدی پاکٹ بک - از عبد اللہ معمار صاحب۔

۵- پیغام ہدایت - از مولانا منظور احمد چنیوٹی۔ مرتب: مولانا محبوب احمد۔

۶- احتسابِ قادیانیت۔ جس میں اس موضوع پر متعدد علماء کے رسائل ہیں، اور عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت سے طبع ہوئی ہے۔

٢٩- وَإِمَامُ الْأَتْقِيَاءِ،

ترجمہ: اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم متقیوں کے پیشوا ہیں۔

امام کے معنیٰ:

امام بمعنی «مَن يُقتدَى به»، جیسے لباس «ما يلبس به». قال اللہ تعالیٰ: ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾. (البقرة:١٢٤) اور کبھی کتاب یا لوح محفوظ کے معنیٰ میں آتا ہے؛ ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾. (يس:١٢) اور کبھی راستے کے معنیٰ میں آتا ہے؛ ﴿ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾. (الحجر:٧٩)

اور کبھی رئیس اور سردار کے معنیٰ میں بھی آتا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء کے سردار ہیں؛ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «إذا كان يوم القيامة كنتُ إمام النبيين وخطيبهم». (سنن الترمذي، رقم٣٦١٣. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امام الانبیاء ہیں اور تمام انبیاء متقی ہوتے ہیں؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم امام الاتقیاء بھی ہوئے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ السلام نے اِسراء کے موقع پر تمام انبیاء کی امامت کرائی اس لیے بھی آپ امام المتقین ہیں۔

صحیح مسلم میں ہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «وقد رأيتني في جماعة من الأنبياء... فحانت الصلاة فأممتهم». (صحيح مسلم، رقم:١٧٢)

میں نے اپنے آپ کو انبیاء علیہم السلام کی جماعت میں دیکھا، پھر نماز کا وقت آیا، پس میں نے امامت کرائی۔

دلائل النبوۃ للبیہقی میں ہے: «ثم بُعِثَ له آدم فمَن دونه من الأنبياء عليهم السلام فأمَّهم رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الليلة».(دلائل النبوة للبيهقي ٣٦٢/٢)

پھر حضرت آدم اور ان کے بعد والے انبیاء جمع کیے گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس رات سب کی امامت کرائی۔

المعجم الاوسط میں ہے: «ثم أقيمت الصلاة فتدافعوا حتى قدموا محمدًا صلى الله عليه وسلم». (المعجم الأوسط ١٦٦/٤، رقم:٣٨٧٩)

پھر نماز کے لیے اقامت ہوئی تو ایک دوسرے کو دھکیلتے رہے اور آگے کرنے کی کوشش کرتے رہے، یہاں تک کہ سب نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو آگے کیا۔

سنن نسائی میں ہے: «ثم دخلتُ بيتَ المقدس فجمِع لي الأنبياءُ عليهم السلام فقدَّمني جبريل

حتى أممتهم، ثم صُعِد بي إلى السماء الدنيا». (سنن النسائي، رقم:٤٥٠)

پھر میں بیت المقدس میں داخل ہوا، پس انبیاء علیہم السلام کو جمع کیا گیا، پھر مجھے جبریل علیہ السلام نے آگے کیا اور میں نے ان سب کی امامت کرائی، پھر مجھے آسمانِ دنیا کی طرف لے جایا گیا۔

متقی کی تعریف:

اَتقیاء، تقیّ کی جمع ہے۔ متقی اسے کہتے ہیں جو اپنے آپ کو آخرت میں نقصان پہنچانے والی چیزوں سے محفوظ رکھے۔ التقوى في عرف الشرع عبارة عن كمال التوقي عما يضره في الآخرة.

عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ محرمات کے ترک اور فرائض کی ادائیگی کا نام تقوی ہے۔ التقوى تركُ ما حرم الله، وأداء ما فرض الله.

وعن شهر بن حوشب: المتقي من يترك ما لا بأس به حذرًا من الوقوع فيما فيه بأس.

متقی وہ ہے جو ان کاموں کو چھوڑ دے جن کے کرنے میں حرج نہیں اِس خوف سے کہ کہیں حرج والے کام میں نہ پڑ جاؤں۔

وعن أبي زيد: التقوى هو التورع عن كل ما فيه شبهة. تقوی ہر مشتبہ چیز سے بچنا ہے۔

وعن محمد بن خفيف: أنها مجانبة كل ما يبعدك عن الله تعالى.

تقوی اللہ تعالی سے دور کرنے والی چیزوں سے دوری ہے۔

وقيل: التقوى أن لا يراك الله حيث نهاك، ولا يفقدك حيث أمرك. (تفسير أبي السعود ١/٢٨)

تقوی یہ ہے کہ اللہ تعالی آپ کو منہیات کی جگہ میں نہ دیکھے، اور مامورات کی جگہ میں آپ کو غائب نہ پائے۔

تقوی کے مختلف درجات:

۱- تقوی کا ادنی درجہ یہ ہے کہ شرک سے اپنے آپ کو محفوظ رکھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿وَ اَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوٰى﴾.(الفتح:٢٦) کی تفسیر «لا إله إلا الله» سے فرمائی ہے۔

۲- تقوی کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کے اوامر کو بجالائے اور نواہی سے اجتناب کرے۔ اور یہ تقوی کا معروف معنی ہے۔

۳- تقوی کا تیسرا درجہ یہ ہے کہ اوامر کے امتثال اور نواہی سے اجتناب کے ساتھ اپنے آپ کو غیر اللہ سے بالکل منقطع کرلے کہ اس کے دل ودماغ میں ہر وقت بس اللہ ہی اللہ ہو۔ اور یہی اللہ تعالی کے فرمان: ﴿اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ﴾. (آل عمران:١٠٢) سے مطلوب ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے

ہیں: ﴿اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ﴾ قال: أن يطاع فلا يعصى، وأن يذكر فلا ينسى، وأن يشكر فلا يكفر». (تفسير ابن كثير، آل عمران:١٠٢. وقال ابن كثير: وهذا إسناد صحيح موقوف).

بعض علماء نے تقوی کے سات درجات بیان کئے ہیں:

١- تقوى عن الشرك والكفر.

٢- تقوى عن الكبائر.

٣- تقوى عن الكبائر والصغائر.

٤- تقوى عن المشتبهات.

٥- تقوى عن البدعات.

٦- تقوي عن اللذائذ، أي المستلذات.

٧- تقوى عما سوى الله.

یہ ساتواں درجہ صوفیاء کی ایجاد ہے۔ ابن الفارض کہتے ہیں:

ولو خطرت لي في سواك إرادة ۞ على خاطري سهوا حكمت بردتي

(روح المعاني، الأنعام:١١٠. مرقاة المفاتيح ٣٢٤/١)

اے اللہ! اگر میرا ارادہ آپ کے ماسوا کی طرف غلطی سے متوجہ ہوا تو میں اپنے بارے میں مرتد کا فیصلہ کروں گا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کے بغیر کوئی متقی نہیں ہو سکتا:

آپ صلی اللہ علیہ وسلم قیامت تک کے لیے تمام انس وجن کے لیے ہادی ور ہنما بن کر مبعوث ہوئے ہیں؛ اس لیے آپ کے بعد تقوی و تقرب الی اللہ آپ کی اتباع کے بغیر ممکن نہیں۔

قال اللہ تعالی: ﴿قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ﴾.(آل عمران:٣١) آپ کہہ دیجئے: اگر تم اللہ تعالی سے محبت کرتے ہو تو میری تابعداری کرو اللہ تعالی تم سے محبت کرے گا۔

وقال تعالی: ﴿قُلْ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ ۚ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِيْنَ ۝﴾.(آل عمران:٣٢) آپ کہہ دیں: اللہ اور اس کے رسول کی تابعداری کرو۔ اگر تم اعراض کرو گے تو بے شک اللہ تعالی کافروں سے محبت نہیں کرتے۔

کوئی شخص تقوی اور عبادت وریاضت میں خواہ کتنے ہی اعلی درجے پر فائز ہو نبی کے مقام کو نہیں پہنچ سکتا اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو امام الانبیاء ہیں۔

۳۰- وَسَيِّدُ الْمُرْسَلِيْنَ،

ترجمہ: اور رسولوں کے سردار ہیں۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیادت:

(۱) قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّ نَذِيْرًا﴾. (السبأ:۲۸) ﴿وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ ۝﴾. (الأنبياء) ﴿قُلْ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا﴾. (الأعراف:۱۵۸)

(۲) حدیث میں ہے: «أنا سيِّدُ وُلْدِ آدمَ يومَ القِيامةِ، وأوَّلُ مَن يَنشَقُّ عنه القبر، وأوَّل شافِع وأوَّل مُشَفَّع». (صحيح مسلم، رقم: ۲۲۷۸)

میں قیامت کے دن اولادِ آدم کا سردار ہوں گا، سب سے پہلے میری قبر پھٹے گی اور میں نکلوں گا۔ اور میں سب سے پہلے شفاعت کرنے والا اور مقبول الشفاعۃ ہوں گا۔

شفاعتِ کبری کی حدیث میں ہے: «أنا سَيِّد النَّاس يومَ القيامة». (صحيح البخاري، رقم: ۴۷۱۲)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ''سیدنا'' کہنا صحیح ہے:

ان دونوں احادیث سے پتا چلا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے درود شریف میں اور اس کے علاوہ ''سیدنا'' کا استعمال صحیح ہے۔ سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ کو «يا سيدي» کہا۔ (عمل اليوم والليلة للنسائي، رقم:۲۵۷) ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے درود شریف میں «اللّهم صل على سيد المرسلين» کہا۔ (الدعوات الكبير للبيهقي، رقم:۱۵۷) اسی طرح ابن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی درود شریف میں «اللّهم صل على سيد المرسلين» کہا۔(المطالب العالية، رقم:۳۴۰۷)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن کے بارے میں فرمایا: «إن ابني هذا سيد، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين». (صحيح البخاري، رقم:۲۵۰۵)

حسنین کریمین کے بارے میں فرمایا: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة». (سنن الترمذي، رقم:۳۷۰۱)

اور صحیح بخاری میں ہے کہ آقا کے لیے «أطعِمْ ربَّك» مت کہو، «وليقل: سيدي ومولاي». (صحيح البخاري، رقم:۲۳۶۶)

البتہ بعض روایات میں بعض وجوہات کی بنا پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے لیے لفظ ''سیدنا'' کے استعمال سے منع فرمانا بھی ثابت ہے؛ عن أنس: أن رجلا قال: يا محمد يا سيدنا وابن سيدنا وخيرنا

وابن خيرنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا أيها الناس قولوا بقولكم لا تستجيرنكم الشياطين، أنا محمد بن عبد الله، أنا عبد الله ورسوله، وما أحب أن ترفعوني فوق منـــزلتي التي أنزلنيها الله». (السنن الكبرى للنسائي، رقم:١٠٠٧٧. ومسند أحمد، رقم:١٢٥٧٣، وإسناده صحيح على شرط مسلم. واللفظ للنسائي. وفي مسند أحمد: «فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: عليكم بتقواكم ولا يستهوينكم الشيطان».

وفي جامع الأصول: «فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: السيد الله». (رقم:٨٥١٦)

وفي سنن أبي داود بإسناده عن مطرف، قال: قال أبي: انطلقت في وفد بني عامر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: فقلنا: أنت سيدنا، فقال: «السيد الله تبارك وتعالى» قلنا: وأفضلنا فضلا وأعظمنا طولا، فقال: «قولوا بقولكم، أو بعض قولكم، ولا يستجرينكم الشيطان». (رقم:٤٨٠٦)

ابن الاثیر اس روایت کی تشریح میں لکھتے ہیں: «يريد بقوله: «السيد الله» أن حقيقة السؤدد لله، وأن الخلق كلهم عبيد له، وإنما منعهم أن يدعوه سيدًا مع قوله: «أنا سيد ولد آدم» وقوله يوم حكم بني قريظة: «قوموا إلى سيدكم» يريد سعد بن معاذ، من أجل أنهم حديثو عهدٍ بالإسلام، وكانوا يحسِبون أن السيادة بالنبوَّة هي كأسباب الدنيا، وكان لهم رؤوساء يعظِّمونهم، وينقادون لأمرهم، ويسمونهم السادات، فعلمهم الثناء عليه، وأرشدهم إلى الأدب في ذلك، فقال: «قولوا بقولكم» أي: قولوا بقول أهل دينكم وملَّتكم، وادعوني نبيًّا ورسولا، كما سماني الله عز وجل في كتابه، فقال: ﴿يا أيها النبيُّ﴾ و ﴿يا أيها الرسول﴾ ولا تسمُّوني سيدًا، كما تسمون رؤساكم وعظماءكم، ولا تجعلوني مثلهم، فإني لست كأحدهم إذ كانوا يسودونكم في أسباب الدنيا، وأنا أسودكم في النبوة والرسالة». (جامع الأصول ٤٩/١١)

یعنی سید کہنے کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ واقعی مالک حقیقی اور حقیقی مطاع اللہ تعالی ہیں۔ نیز جاہلیت کے زمانے میں سید دنیوی قائد اور رہبر کو کہتے تھے تو آپ نے بتلایا کہ میں صرف دنیوی رہبر نہیں ہوں، بلکہ اس کے ساتھ دینی رہبر رسول اور رہنما ہوں اور رسالت دینی، رسالت کا اصل مقصد ہے۔

صلٰوۃ میں سیدنا کا اضافہ:

صلٰوۃ وسلام کے الفاظ میں جس جگہ الفاظ ماثورہ میں لفظ محمد کے ساتھ سیدنا کا اضافہ نہیں ہے وہاں سیدنا کے اضافہ کو ابن حجر ہیتمی نے "الدر المنضود" میں اور حافظ سخاوی نے "القول البدیع" میں بہتر اور حسن ادب فرمایا، اور حافظ ابن تیمیہ نے الفاظ منقولہ میں سیدنا کے اضافے کو نامناسب فرمایا، اور عز الدین بن عبد السلام نے اضافے کو حسن ادب اور ترک اضافہ کو حسن اتباع فرمایا۔ (البركات المكية في الصّلوات النبوية، ص٢٩-٣١،

آج کل بعض سلفی حضرات اس کو شجرہ ممنوعہ سمجھتے ہیں اور بعض حضرات سیدنا کے اضافے کو ضروری کی طرح سمجھتے ہیں۔ بندہ کے خیال میں اعتدال ہونا چاہئے اور کبھی کبھی اضافہ کرنا چاہیے، اس کو عادت نہیں بنانا چاہیے۔

(۳) حدیث میں ہے: «أنا أكرَمُ وُلْدِ آدمَ على ربي ولا فخرَ». (سنن الترمذي، رقم: ٣٦١٠)

(۴) ایک اور حدیث میں ہے: « ألاَ وأنا حبيب الله ولا فخْرَ، وأنا حامل لواء الحَمْد يوم القيامة ولا فخر، وأنا أولُ شافع وأول مشفَّع يومَ القيامة ولا فخر، وأنا أولُ من يُحرِّك حِلَقَ الجنة، فيفتح الله لي فيُدخِلُنيها ومعي فُقراء المؤمنين ولا فخر، وأنا أكرمُ الأولين والآخرين ولا فخر». (سنن الترمذي، رقم: ٣٦١٦)

میں اللہ تعالی کا حبیب ہوں اور یہ فخر نہیں اور قیامت میں حمد کے جھنڈے کا اٹھانے والا ہوں اور فخر نہیں، اور میں سب سے پہلے شافع مشفّع ہوں اور فخر نہیں، اور میں سب سے پہلے جنت کے حلقے (کڑے) کو ہلانے والا ہوں، اللہ تعالی میرے لیے جنت کھولیں گے تو مجھے اور میرے ساتھ مسلمان فقراء کو داخل کریں گے اور فخر نہیں، اور میں اولین اور آخرین میں سب سے معزز ہوں اور فخر نہیں۔

(۵) «فُضِّلتُ على الأنبياء بستٍّ: أعْطِيتُ جوامعَ الكَلِم، ونُصِرتُ بالرعب، وأحلَّت لي الغنائمُ، وجُعِلت لي الأرضُ طَهورًا ومسجدًا، وأرسِلتُ إلى الخلق كافَّة، وخُتِم بيَ النَّبيون».(صحيح مسلم، رقم: ٥٢٣)

ترجمہ گزر چکا ہے۔

وفي رواية: «وبَينَا أنا نائم أُتيتُ بِمفاتيح خزائن الأرض فوُضِعت في يديَّ». (صحيح البخاري، رقم: ٧٠١٣. وصحيح مسلم، ٥٢٣)

اسی اثناء میں کہ میں سو رہا تھا میرے پاس زمین کے خزانوں کی چابیاں لائی گئیں اور میرے ہاتھ میں رکھی گئیں۔

(٦) شفاعت کبری۔ قیامت کے دن حساب شروع کرانے کے لیے لوگ مختلف انبیائے کرام علیہم السلام کے پاس جائیں گے، بالآخر مایوس ہو کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں گے، اور آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام سفارش فرمائیں گے۔ اس کے بعد حساب شروع ہو گا۔(تفصیل کے لیے دیکھئے: صحيح البخاري، رقم: ٤٧١٢، باب ذرية من حملنا مع نوح...)

(۷) معراج۔ قال اللہ تعالی: ﴿سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾. (الإسراء: ا. مفصل قصہ کے لیے دیکھئے: صحيح البخاري، رقم: ٣٤٩، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء)

(۸) قرآن کریم۔ قال تعالیٰ: ﴿وَلَقَدْ اٰتَيْنٰكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِيْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِيْمَ ۝﴾. (الحجر)
ہم نے آپ کو بار بار پڑھی جانے والی سات آیتیں عطا کیں اور قرآن کریم۔
سورہ فاتحہ کی سات آیات اگرچہ قرآن کریم کا حصہ ہیں؛ لیکن خصوصی فضیلت واہمیت اور جامعیت کی وجہ سے ان کا الگ ذکر ہوا۔

(۹) تمام انبیائے کرام سے آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے لیے وعدہ لیا گیا تھا کہ اگر وہ آپ کے زمانے میں آئیں تو آپ ان کی مدد فرمائیں گے۔ ابن جریر نے اپنی تفسیر میں ایک روایت بیان کی ہے، جسے متعدد مفسرین نے نقل فرمایا ہے: «عن علي بن أبي طالب قال: لم يبعث اللهُ عز وجل نبيًا آدمَ فمن بعده إلا أخَذَ عليه العهدَ في مُحمد: لئن بُعِث وهو حي ليؤمنَنَّ به ولينصرُنَّه، ويأمُره فيأخذ العهدَ على قومه، فقال: وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ لَمَآ اٰتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتٰبٍ وَّحِكْمَةٍ. الآية». (تفسير الطبري ٢٣٦/٣).

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے نبی آدم علیہ السلام اور ان کے بعد ہر نبی سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں وعدہ لیا ہے کہ اگر وہ زندہ ہوں تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائیں گے اور ان کی مدد کریں گے، اور ہر نبی یہی عہد اپنی قوم سے لیں گے۔
یہی مضمون حافظ ابن کثیر نے عبد اللہ بن عباس اور دیگر حضرات سے نقل فرمایا ہے۔ (تفسیر ابن کثیر ۱/۴۰۵)

(۱۰) آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نبی الانبیاء، سید المرسلین / تمام انبیاء کے سردار ہیں۔ دارمی کی حدیث ہے: «والذي نفسُ محمَّد بيده لو بَدَا لكم موسَى... ولو كان حيًّا وأدرك نبوتي لا تَّبَعني». (سنن الدارمي، رقم: ٤٤٩)
اس اللہ کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جان ہے! اگر موسیٰ علیہ السلام تمہارے پاس زندہ ہو کر ظاہر ہوتے اور میری نبوت کو پالیتے تو ضرور میری تابعداری کرتے۔
متعدد روایات میں آپ کے لیے "سید المرسلین" لفظ وارد ہوا ہے، درود شریف کی روایات خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ (بطور نمونہ دیکھئے: سنن ابن ماجہ ص ۶۵، باب الصلاۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم)
درود شریف کے علاوہ اور بھی روایات میں آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا سید ہونا وارد ہے۔ فقط دو روایات ذکر کی جاتی ہیں:

(۱) عن زرارة بن أوفَى قال: قال رسول الله عليه وسلم: «لَمَّا عُرِج بي إلى السَّماء فأوحيَ إليَّ... بأني سيِّد المرسلين، وإمامُ المتقين، وقائدُ الغُرِّ المُحَجَّلين». (إتحاف الخيَرة المَهَرة ٨٥٤٢/٥٩/٩)

جب مجھ کو آسمان پر لے جایا گیا تو مجھ کو وحی ہوئی کہ میں سید المرسلین اور امام المتقین ہوں اور روشن چہروں اور روشن دست و پا اُمتیوں کا رہنما ہوں۔

(۲) «أنا سيِّد المرسلين إذا بُعِثوا، وسابقهم إذا وردوا» ابن النجار عن أم كرز. (كنز العمال، رقم: ٣٢٠٤٣)

میں سید المرسلین ہوں گا جب لوگ قبروں سے اٹھائے جائیں گے، اور میں ان سے آگے ہوں گا جب وہ حوض کوثر پر آئیں گے۔

جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیائے کرام کے سردار ہیں تو بدرجہ اولی ان کی اُمتوں کے بھی سردار ہیں۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ کے امتی بن کے اتریں گے۔ حدیث میں ہے: «فيكون عيسى بنُ مريم عليه السلام في أمتي حَكَما عدلا وإماما مُقسطًا». (سنن ابن ماجه، رقم: ٤٠٧٧)

حضرت عیسی علیہ السلام میری امت میں مبنی بر انصاف فیصلہ کرنے والے اور مقتدی ہوں گے، اور ہر ایک کو اس کا پورا پورا حصہ دینے والے ہوں گے۔

وفي فتح الملهم: «يكون عيسى حاكمًا من حكام هذه الأمة، ولا يكون نزوله من حيث أنه نبي مستقل». (فتح الملهم ٢/٢٨٥. مزید دیکھئے: فتاوی دار العلوم زکریا ۱/۶۹،۷۲-۷۳)

حضرت عیسی علیہ السلام اس امت کے حکام میں سے ایک حاکم ہوں گے۔ وہ مستقل نبی کی حیثیت سے نزول نہیں فرمائیں گے۔

(۱۱) آپ سب سے پہلے محشور ہوں گے۔ حدیث میں ہے: «فإن النَّاس يَصعَقون، فأكون أول من يُفِيق». (صحيح البخاري، رقم: ٣٤٠٨)

«أنا أول الناس خروجًا إذا بُعثوا، وأنا خطيبهم إذا وَفَدوا، وأنا مبشرهم إذا أيسوا».(سنن الترمذي، رقم: ٣٦١٠)

جب لوگ مبعوث ہوں گے تو میں سب سے پہلے قبر سے نکلوں گا۔ اور جب انبیاء علیہم السلام اور لوگ آئیں گے تو میں خطیب ہوں گا، اور جب لوگ مایوس ہوں گے تو میں خوشخبری دینے والا ہوں گا۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم متعدد وجوہ سے تمام انبیاء سے افضل ہیں:

(۱) اللہ تعالی نے آپ کو پوری دنیا کے لیے رحمت بنا کر بھیجا، ﴿وَمَآ اَرۡسَلۡنٰكَ اِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعٰلَمِيۡنَ ۝١٠٧﴾ (الأنبياء) اور جو پوری دنیا کے لیے رحمت ہو ظاہر ہے کہ وہ پوری دنیا سے افضل بھی ہو گا۔

(۲) اللہ تعالی نے آپ کے تذکرے کو اونچا مقام عطا فرمایا؛ ﴿وَرَفَعۡنَا لَكَ ذِكۡرَكَ ۝٤﴾. (ألم نشرح)؛

چنانچہ کلمۂ شہادت، اذان اور تشہد وغیرہ میں اپنے نام کے ساتھ آپ کے نام کو بھی ذکر فرمایا ہے؛ جبکہ دیگر انبیاء کے ساتھ ایسا نہیں ہوا۔

(۳) قرآن کریم میں متعدد جگہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نام کے ساتھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ذکر فرمایا ہے، جیسے: (۱) ﴿اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ﴾. (آل عمران:٣٢) (۲) ﴿وَ مَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ﴾. (النساء:٦٩)

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے آپ کی بیعت کو اپنی بیعت کے ساتھ ملایا؛ ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ﴾. (الفتح:١٠)

آپ کے دین کو آخر الادیان اور ناسخ الادیان قرار دیا، اور آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾. (النساء:٨٠)

اور ایک روایت میں آتا ہے: «وما مِن نبي يومئذ آدمُ فمن سِواه إلا تحت لوائي». (سنن الترمذي، رقم:٣٦١٥. و في إسناده علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف)

ہر نبی قیامت کے دن حضرت آدم علیہ السلام اور ان کے ماسوا میرے جھنڈے کے نیچے ہوں گے۔

معجزات کے اعتبار سے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء کے امام ہیں۔ دیگر انبیاء علیہم السلام کو بھی بارگاہِ الٰہی سے معجزات عطا ہوئے؛ لیکن وہ اسی زمانے اور وقت کے ساتھ ختم ہوگئے؛ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزۂ قرآن کی ہر آیت قیامت تک کے لیے معجزہ ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: «ما مِن الأنبياء نبيٌّ إلا أُعطِيَ ما مثله آمن عليه البشر، وإنّما كان الذي أُوتِيتُ وحيًا أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرَهم تابعًا يومَ القيامة». (صحيح البخاري، باب كيف نزل الوحي، رقم:٤٩٨١).

دنیا میں کوئی نبی نہیں گزرا مگر ان کو ایسے معجزات دیئے گئے جن کی وجہ سے لوگ ایمان قبول کریں، اور اللہ تعالیٰ نے مجھے وحی یعنی قرآن کا معجزہ عطا فرمایا (یعنی یہ سب سے بڑا معجزہ ہے)، پس مجھے امید ہے کہ میرے تابعدار قیامت کے دن سب سے زیادہ ہوں گے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «لوكان موسَى حيًّا بين أظهركم، ما حلَّ له إلاّ أن يَتَّبعني». (مسند الإمام أحمد، رقم:١٤٦٣١)

اگر موسیٰ علیہ السلام تمہارے درمیان زندہ ہوتے تو ان کے لیے بھی میری اتباع کرنی ضروری ہوتی۔

ابراہیم علیہ السلام نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی دعا مانگی؛ اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے معزز رسول ہیں؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: ﴿رَبَّنَا وَ ابْعَثْ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ﴾. (البقرة:١٢٩. راجع: مفاتيح الغيب، البقرة:٢٥٣. والنبراس، ص٢٨٦. وشرح المقاصد ٤٧/٥. ورسالة لابن كمال باشا ضمن رسائله المسماة بـ «الرسائل العقدية» ٤٧-٦٦)

ایک نبی کو دوسرے پر ایسی فضیلت دینا جس سے دوسرے کی تنقیص لازم آتی ہو صحیح نہیں:

اشکال: اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امام الانبیاء ہیں، تو «لا ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس بن متّى». (صحيح البخاري، رقم:٣٤١٦) اور «لا تخيروني مِن بين الأنبياء». (صحيح البخاري، رقم:٤٦٣٨) کا کیا مطلب ہے؟

کسی فرد بشر کے لیے یہ کہنا مناسب نہیں کہ میں یونس بن متی علیہ السلام سے بہتر ہوں۔ دوسری حدیث میں ہے کہ مجھے دوسرے انبیاء علیہم السلام پر فضیلت نہ دو۔

جواب: (۱) مذکورہ احادیث کا مطلب یہ ہے کہ مجھے دیگر انبیاء پر ایسی فضیلت مت دو، جس سے دوسرے انبیاء کی تنقیص لازم آتی ہو، ورنہ نفس فضیلت تو قرآن سے ثابت ہے، قال اللہ تعالیٰ: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ﴾. (البقرة:٢٥٣)

وقال تعالیٰ: ﴿وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيّٖنَ عَلٰى بَعْضٍ﴾. (الإسراء:٥٥)

(۲) حدیث کے سیاق وسباق سے پتا چلتا ہے یہودی اور مسلمان کا جھگڑا ہوا تھا، اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا، تو مراد یہ ہوگا کہ لا تفضلوني تفضيلاً يؤدّي إلى التقاتل.

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہودی کا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اور مسلمان کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو افضل کہنا حمیت وعصبیت اور تفاخر کی وجہ سے ہو جو کہ مذموم ہے۔

(۳) لا تفضّلوني على موسى في نفس النبوة جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ﴾. (البقرة:٢٨٥)

(۴) لا تفضّلوني بجميع الوجوه. یعنی من کل الوجوہ مجھے تمام انبیاء پر فضیلت مت دو؛ اس لیے کہ بعض انبیاء کو بعض ایسی جزوی فضیلت حاصل ہے، جو دوسروں کو نہیں۔ (راجع: تفسير ابن كثير، البقرة:٢٥٣. وشرح النووي على مسلم، باب تفضيل نبينا صلى الله عليه وسلم على جميع الخلائق ١٥/ ٣٧-٣٨. ومرقاة المفاتيح ٩/ ١٨١. وعمدة القاري ٩/ ١٣٥)

(۵) یا آپ نے اس وقت فرمایا جب آپ کو تمام انبیاء علیہم السلام پر فضیلت کا علم نہیں تھا، بعد میں یہ علم دیا گیا۔

(۶) یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مقام تواضع پر فائز تھے تو تواضعاً یہ بات فرمائی؛ اگر چہ در حقیقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے افضل تھے۔

حضرت جبریل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معلم تھے یا ملقِّن ؟:

اشکال: بعض لوگ کہتے ہیں کہ جبرئیل علیہ السلام معلم تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم متعلّم تھے، اور معلّم متعلّم سے اولیٰ اور افضل ہوتا ہے۔

جواب: جبرئیل علیہ السلام معلّم نہیں؛ بلکہ مُلقِّن تھے، ایک بات کو ایک جگہ سے دوسری جگہ تک پہنچانے پر مامور تھے۔ معلّم تو خود اللہ تعالیٰ ہیں؛ ﴿ اَلرَّحْمٰنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ ۝﴾. (الرحمن) اور ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ﴾. (النساء:۱۱۳) کی آیتیں اس پر دلالت کرتی ہیں۔

حضرت مولانا قاسم نانوتویؒ فرماتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام میں صالح علیہ السلام کی ناقہ معجزہ تھی، موسیٰ علیہ السلام کا عصا معجزہ تھا، اللہ کے حکم سے مردوں کو زندہ کرنا عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ تھا؛ اور یہ تمام معجزات زمانے کے ساتھ ختم ہوگئے؛ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ اب تک باقی ہے، اور قیامت تک باقی رہے گا۔

حضرت نانوتویؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی لاٹھی سانپ بنی، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جس تنے کے ساتھ ٹیک لگایا، اس میں محبت کے جذبات پیدا ہوگئے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جدائی کی تاب نہ لاکر بچے کی طرح رونے لگا، یہ کیفیت تو انسانوں میں بھی کم پائی جاتی ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے پتھر پر عصا مارا تو اس میں سے چشمے پھوٹ پڑے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک انگلیوں سے پانی جاری ہوا۔ پتھروں سے معجزے کے بغیر بھی پانی نکلتا رہتا ہے؛ مگر انگلیوں سے پانی جاری ہونے کی مثال نہیں پائی جاتی۔

عیسیٰ علیہ السلام دم کرتے تھے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک پھیرنے سے مرض جاتا رہتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد اللہ بن عتیک رضی اللہ عنہ کو ابو رافع یہودی کے قتل کے لیے بھیجا، اس واقعے میں عبد اللہ بن عتیک کی پنڈلی کی ہڈی ٹوٹ گئی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس پر ہاتھ مبارک پھیرنے کے بعد ایسی ہوگئی، گویا اس میں کبھی کوئی تکلیف ہی نہیں ہوئی تھی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «أنا قائد المرسلين». (سنن الدارمي، رقم:٥٠) اور ساتھ ساتھ فرماتے ہیں: «ولا فخر» یعنی یہ بیان واقعہ شکر اور تحدیث بالنعمۃ کے طور پر ہے، جیسے کوئی تشکراً کہے: میں دار العلوم دیوبند کا فاضل ہوں۔

٣١- وَحَبِيبُ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ.

ترجمہ: اور اللہ رب العالمین کے محبوب ہیں۔

عالمین: عالم کی جمع ہے۔ ماسوی اللہ کو عالم کہتے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے حبیب بھی ہیں اور خلیل بھی:

اللہ تعالی نے قرآن کریم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کرنے والے کو اپنا محبوب ہونا ذکر فرمایا ہے تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو بدرجہ اولی اللہ کے محبوب ہوں گے۔ قال اللہ تعالی بلسان نبیہ: ﴿فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ﴾.(آل عمران:٣١)

احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حبیب اللہ اور خلیل اللہ دونوں القاب آئے ہیں۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: «وأنا حبيب الله ولا فخر». (سنن الترمذي، رقم:٣٥٤٩)

وقال عليه الصلاة والسلام: «اتخذ الله إبراهيم خليلا، وموسَى نجيا، واتخذني حبيبا». (شعب الإيمان للبيهقي، رقم: ١٤١٣)

اللہ تعالی نے ابراہیم علیہ السلام کو خلیل اور موسی علیہ السلام کو ہم کلام بنایا اور مجھے حبیب بنایا۔

اور آنے والی روایت میں ہے کہ مجھے خلیل بنایا، اس لیے میں خلیل اللہ ہوں۔

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «وقد اتخذ الله عز وجلَّ صاحبكم خليلا». وفي رواية: «ولكن صاحبكم خليل الله». (صحيح مسلم، ٢٣٨٣)

وفي رواية: «فإن الله تعالى اتخذني خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا». (صحيح مسلم، رقم: ٥٣٢)

حبیب اور خلیل کے درمیان فرق:

(١) الحب من الجانبين، والخلة من جانب واحد. یعنی آپ اللہ تعالی کے حبیب ہیں اور اللہ تعالی آپ کے حبیب ہیں۔ اور ابراہیم علیہ السلام اللہ تعالی کے خلیل ہیں، مگر اللہ تعالی ابراہیم علیہ السلام کا خلیل نہیں؛ اس لیے کہ خلت میں حاجت کا معنی پایا جاتا ہے۔

(٢) حبیب: جو اپنے محبوب تک بلا واسطہ پہنچے۔ خلیل: جو بالواسطہ پہنچے۔

(٣) حبیب: جس کی مغفرت یقینی ہو۔ خلیل: جس کی مغفرت کی امید ہو۔

(٤) الحبيب: يعطَى من غير سؤال. الخليل: يعطَى بسؤال. جس کو بغیر سوال کے ملے وہ حبیب ہے، اور جسے سوال کے بعد ملے وہ خلیل ہے۔

(۵) خلیل خلّة (حاجت) سے ہے۔ خلیل وہ ہے جو اپنی حاجت کی وجہ سے دوستی کرے۔

حبیب: جو بغیر حاجت کے دوستی کرے۔

(٦) خلیل: جو اللہ کو راضی کرنے کی کوشش کرے۔ حبیب: جو اللہ کو راضی کرنے کی کوشش کرے اور اللہ بھی اس کو راضی کرے۔ قال تعالیٰ: ﴿وَ لَسَوۡفَ يُعۡطِيۡكَ رَبُّكَ فَتَرۡضٰى ؕ﴾۔(الضحی)

(٧) محبت حَبّۃ القلب سے ہے۔ حبیب وہ ہے جو دل کی گہرائی سے محبت کرے۔ اور خلیل کی دوستی دل کی گہرائی سے ہونا ضروری نہیں؛ بلکہ دونوں کے مزاج وعادات کے موافق ہونے کی وجہ سے بھی ہوتی ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے لکھا ہے: «واعلم أن الفرق بين الخليل والحبيب: ١- أن الخليل من الخلة أي الحاجة، فإبراهيم عليه السلام كان افتقاره إلى الله تعالى، فمن هذا الوجه اتخذه خليلا، والحبيب فعيل بمعنى الفاعل والمفعول فهو - صلى الله عليه وسلم - محب ومحبوب. ٢- والخليل مُحِبّ لحاجته إلى من يحبه، والحبيب مُحِبٌّ لا لغرض...، ولذا قيل: ٣- الخليل يكون فعله برضا الله تعالى، والحبيب يكون فعل الله برضاه...، ٤- وقيل: الخليل مغفرته في حد الطمع، كما قال إبراهيم: ﴿وَالَّذِيۡۤ اَطۡمَعُ اَنۡ يَّغۡفِرَ لِىۡ﴾.[الشعراء: ٨٢]، والحبيب مغفرته في مرتبة اليقين، كما قال تعالى: ﴿لِّيَغۡفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنۡ ذَنۡۢبِكَ وَمَا تَاَخَّرَ﴾.[الفتح: ٢]...، والأظهر في الاستدلال على أن مرتبة محبوبيته في درجة الكمال قول ذي الجلال والجمال: ﴿قُلۡ اِنۡ كُنۡتُمۡ تُحِبُّوۡنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوۡنِىۡ يُحۡبِبۡكُمُ اللّٰهُ﴾». [آل عمران: ٣١]. (مرقاة المفاتيح ٤١٠٤٢/١١، فضائل سيد المرسلين. وعمدة القاري ٣٩٠/١١، قول النبي صلى الله عليه وسلم: سدّوا الأبواب)

لفظ حب کی تحقیق:

قال الأصفهاني: «وحَبَبتُ فلانا» يقال في الأصل بمعنى: أصبت حَبة قلبه، نحو شغفتُه وكبدته وفَأَدتُه». (المفردات في غريب القرآن، ص١٠٥).

وفيه أيضًا: «والمحبة: البلوغ بالوُدِّ إلى حَبة القلب، من قولهم: حبَبَتُه إذا أصبت حبةَ قلبه». (ص١٥٤).

لفظ خلیل کی تحقیق:

خلیل خُلَّۃ سے ہے۔ الخُلَّة: الحُبُّ الذي دخل في خلال قلب المحب. حضرت ابراہیم علیہ السلام کا دل اللہ کی محبت سے معمور اور پر تھا۔ قال الشاعر:

ما الخِلّ إلا من أوَدُّ بقلبه ❁ وأرَى بِطَرَف لا يَرَى بِسوائِه

دوست وہی ہے جس کے دل کے ساتھ میں محبت کروں اور اس آنکھ سے دیکھ لوں جس سے وہ دیکھتا ہے۔ دوسری آنکھ سے نہیں۔

(۲) الخُلة: امتلاء القلب من حُبِّ المحبوب. الحب: ميل القلب إلى المحبوب. ولهذا يمكن أن يكون الحب مع المتعددين، والخلة لا يكون إلا مع الواحد.

خلت: محبوب کی محبت سے دل کا بھر جانا۔ اور حبّ: دل کا محبوب کی طرف مائل ہونا؛ اسی لیے محبت متعدد افراد کے ساتھ ہو سکتی اور خلت صرف ایک کے ساتھ ہوگی۔

(۳) الخلة: الرجوع في الحاجات. وهذا لا يكون إلا إلى الله تعالى.

خلت اپنی حاجات کسی کو پیش کرنا اور وہ صرف اللہ تعالی ہی کی طرف ہو سکتی ہے۔

والمَحبَّة: الميل إلى المحبوبين والمحبوبات.

اور حبّ: دل کا محبوبین و محبوبات کی طرف مائل ہونا۔

(۴) الخُلَّة: إحاطة الحُبِّ بالقلب بحيث لا يغفل عن المحبوب ساعة.

خلت: دل پر محبت کا ایسا احاطہ کہ محبوب سے ایک منٹ بھی غافل نہ ہو۔

(۵) الخلة: صفاء المودة. الخليل: ليس في حُبِّه خَلل أي نقص.

خلت وہ صاف محبت جس میں کوئی نقص نہ ہو۔

حافظ شیرازیؒ نے کہا ہے:

خلل پذیر بود ہر بنا کہ می بيني ❁ مگر بنائے محبت کہ خالی از خلل است

(٦) خُلّة: خصلت یعنی اللہ تعالی کی بیان کردہ صفات میں موافقت (جن میں ہو سکتی ہو، جیسے سخاوت اور حلم وغیرہ)۔

قال ابن القيم: «والخلة: هي المحبة التي تخلَّلت روحَ الْمُحب وقلبَه حتى لم يبق فيه موضع لغير المحبوب». (مدارج السالكين ٣/٣٠)

ابن قیم کہتے ہیں: خلت وہ محبت ہے جو محب کے دل کے اندر داخل ہو، تا اینکہ دل میں غیر محبوب کے لیے کوئی جگہ نہ ہو۔

وقال أيضًا: «وأما الخُلَّة فتوحيد المحبة، فالخليل هو الذي توحَّد حبه لمحبوبه، وهي رتبة لا تقبل المشاركة». (روضة المحبين، ص٤٧)

خلت صرف ایک سے محبت کرنا ہے۔ خلیل وہ ہے جس کی محبت میں کوئی اور شریک نہ ہو۔

انہی معانی کا لحاظ کرتے ہوئے احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خلیل اللہ کہا گیا ہے: «وقد

اتخذ الله عز وجلَّ صاحبكم خليلا». وفي رواية: «ولكنَّ صاحبَكم خليل الله». (صحيح مسلم، رقم: ۲۳۸۳)

دوسری حدیث میں ہے: «فإن الله تعالى اتخذني خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا». (صحيح مسلم، رقم: ۵۳۲)

جن احادیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا خلیل ہونا بیان کیا گیا ہے، وہاں خلیل کا معنی خاص مراد ہے۔ اور حدیث «لو كنت مُتَّخذاً من الناس خليلا لاتَّخذتُ أبا بكر خليلاً» میں خلت کی نفی بالمعنی الخاص کی گئی ہے اور خلت بالمعنی العام کا اثبات کیا گیا ہے۔

حبیب اور خلیل میں اعلی درجہ کونسا ہے؟:

شراح حدیث نے حبیب اور خلیل میں مذکورہ فروق ذکر کئے ہیں، جن سے حبیب کا افضل ہونا ظاہر ہوتا ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے حبیب ہیں۔ یہ بالمعنی الخاص ہے، یعنی اعلی درجے کی محبت مراد ہے۔ «مكتوب في التوراة: محمد حبيب الرحمن». (مجمع الزوائد ۷۱/۱، باب منه في الإسراء)

حدیث میں آیا ہے: «اتخذ الله إبراهيم خليلا، وموسَى نجيا، واتخذني حبيبا». (شعب الإيمان للبيهقي، رقم: ۱٤۱۳) اس کی سند میں مسلمۃ بن علی خشنی ضعیف ہے۔ تقریب التہذیب میں ہے: «مسلمة بن علي الخشني ... متروك من الثامنة». (تقريب التهذيب، ص۶۱۸)

اسی وجہ سے علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ حبیب کو خلیل سے افضل قرار دینا صحیح نہیں؛ اس لیے کہ محبت عام ہے اور خلت خاص (اعلی درجہ) ہے۔ احادیث میں متعدد مقامات پر آپ نے محبت کو دوسرے لوگوں کے لیے ثابت کیا ہے، مگر خلت کو اللہ کے ساتھ خاص فرمایا ہے۔ الغرض آپ کے لیے اللہ کا خلیل ہونا ہی کمال درجہ ہے۔ علامہ ابن قیم نے یہ بحث چند جگہوں پر بیان فرمائی ہے۔

«وأما ما يظنه بعض الظانين أن المحبة أكمل من الخلة، وأن إبراهيم خليل الله ومحمد حبيب الله فمِن جهله». (الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، ص۱۳۵). مزید دیکھئے: روضة المحبين، ص٤۹. ومدارج السالكين)

بعض لوگوں کا یہ گمان غلط اور جہالت ہے کہ محبت خلت سے اعلی ہے اور ابراہیم علیہ السلام خلیل اللہ ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حبیب اللہ ہیں۔

علامہ محمد بن یوسف شامیؒ نے بھی اس پر مفصل بحث فرمائی ہے۔ (دیکھئے: سبل الهدى الرشاد في سيرة خير العباد ٤٤۶/۱-٤٤۷)

علامہ ابن تیمیہؒ نے اس موضوع پر بنام «قاعدة في الخُلَّة والمحبة، وأيهما أفضل» کتاب تالیف فرمائی ہے۔ اس کا ذکر علامہ ابن قیمؒ نے مؤلفات ابن تیمیہ، ص ۲۲ پر فرمایا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ روایات کی روشنی میں خلیل کا درجہ حبیب سے زیادہ معلوم ہوتا ہے؛ لیکن مشہور یہ ہے کہ حبیب کا درجہ اعلی ہے، ہاں خلیل عام معنی کے لحاظ سے حبیب کے ہم معنی ہے۔

محبت کے درجات:

(١) الهَوى، (٢) العَلاقة: الحب اللازم، (٣) الكلَف: شدة الحب، (٤) العِشق، (٥)اللَّوعَة / اللاعِج: إحراق الحب القلبَ مع لذة يجدها المحب، (٦) الشَّغَف: أن يبلغ الحب شغفَ القلب وهي جلدة القلب. قال الله تعالى: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾.(يوسف:٣٠). (٧) الجَوَى: وهو الهوى الباطن. (٨) التَّيْم: وهو أن يستعبده الحبُّ. ومنه سُمِّي تيم الله، أي عبد الله. (٩) التَّبْل: وهو أن يُسقِمه الهوى. ومنه: رجل متبول. قال كعب بن زهير رضي الله عنه (م٢٤هـ):

بَانَتْ سُعادُ فَقلبي اليومَ مَتبُول ❁ مُتَيَّمٌ إثرَها لَم يُفدَ مَكبُول

(ديوان كعب بن زهير)

سعاد الگ ہوگئی؛ اس لیے میرا دل آج تباہ وبرباد ہے۔ دل اس کے پیچھے پاگل اور دیوانہ ہے، بیڑیوں میں بند ہے جواب تک نہیں چھڑایا گیا۔

(١٠) التَّدْلِية: ذهاب العقل من الهوى. ومنه: رجل مُدَلَّة. (١١) الهُيُوم: الحيرة وذهاب العقل فيلحق صاحبَه بالمجانين. (فقه اللغة وسر العربية، الباب الثامن عشر، للثعالبي)

٣٢- وَكُلُّ دَعْوَةِ نُبُوَّةٍ بَعْدَ نُبُوَّتِهِ(١) فَغَيٌّ(٢) وَهَوًى .

ترجمہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت کا ہر دعویٰ گمراہی اور خواہش پرستی ہے۔

غَيٌّ: سخت گمراہی۔ غوى (س) غَيًّا: سخت گمراہ ہونا۔ گمراہی میں آگے بڑھا۔

هَوَى: خواہشِ نفس۔ هَوَى يَهوِي هُوِيًا وهَوَيَانًا: گرنا۔ قال الله تعالى: ﴿وَ النَّجْمِ اِذَا هَوٰى ۙ﴾.(النجم) اور باب سمع سے محبت کرنے کے معنی میں ہے۔

شیخ جمال الدین بن عبد اللہ فرماتے ہیں: « اتقوا المكسورَ؛ فإنه يُؤدّي إلى المفتوح». یعنی مخلوق سے حد سے زیادہ محبت نہ کرو؛ کیونکہ یہ چیز آدمی کو ہلاکت تک پہنچادیتی ہے۔

مجازی محبوبوں سے هوِي يهوَى مت بنو؛ ورنہ هَوَى يهوِي بن جاؤ گے۔

هَوَى کے متعدد معانی واقسام:

هَوَى مختلف معانی کے لیے آتا ہے:

(١) محبت (خیر وشر دونوں میں)۔

(٢) خواہشِ نفس۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ﴾.(الجاثية:٢٣). ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ﴾. (ص:٢٦).

(٣) محبوب۔ جعفر بن علبۃ کا شعر ہے:

هَوايَ معَ الركْب اليمانِين مُصعِد ۞ جنيبٌ و جُثماني بِمَكّةَ موثَق

(ديوان الحماسة ١٤/١)

میری محبوبہ یمنی قافلہ کے ساتھ دور جانے والی ہے اور میرا جسم مکہ مکرمہ میں پابند سلاسل ہے۔

هوى کی جمع أهواء آتی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوْٓا اَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوْا﴾. (المائدة:٧٧)

هوى کی دو قسمیں ہیں:

(١) هوى مذموم (خواہشِ نفس کی پیروی کرنا)۔ ﴿اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ﴾.(الجاثية:٢٣).

(٢) هوى ممدوح۔ اللہ اور اس کے رسول سے محبت کرنا۔

---

(١) كذا في المخطوطات، وفي أكثر المطبوعات «وكل دعوى النبوة بعده». وهي أصح من حيث اللغة. والله أعلم.

(٢) وفي ١٨، ٢٧ «فبغي». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

رسول اللہ ﷺ کی نبوت کے بعد نبوت کا دعوی کرنے والا جھوٹا اور کافر ہے:

جب نص قطعی سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاتم النبیین ہونا معلوم ہو گیا تو اب آپ صلی کی بعثت کے بعد اگر کوئی شخص نبوت کا دعوی کرتا ہے تو وہ جھوٹا ہے، اس کا یہ دعوی اس کی نفسانی خواہشات واغراض کا نتیجہ ہے، اس کی کوئی دلیل وتاویل قبول نہ ہو گی اور نہ ہی اس سے دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا، بلکہ اسلامی حکومت میں ایسا شخص واجب القتل ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَوْ قَالَ اُوْحِيَ اِلَيَّ وَلَمْ يُوْحَ اِلَيْهِ شَيْءٌ وَّمَنْ قَالَ سَاُنْزِلُ مِثْلَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ﴾. (الأنعام:۹۳)

اللہ تعالی نے قرآن کریم میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم النبیین ہونے کا اعلان فرما دیا ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾. (الأحزاب: ٤٠)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا نبيَّ بعدي». (صحيح البخاري، رقم:٣٤٥٥)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جس شخص نے بھی نبوت کا دعوی کیا اللہ تعالی نے اس کے جھوٹ وجہالت کو لوگوں کے سامنے واضح کر دیا؛ بلکہ جس نے اپنے غلط ارادے کو دل میں چھپایا اللہ تعالی نے اس کو بھی ظاہر کر دیا۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ ۝﴾. (البقرة:٧٢)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مسیلمہ کذاب اور اسود عنسی نے نبوت کا دعوی کیا جنہیں جہنم رسید کیا گیا۔ ان دونوں کے بعد اور بھی لوگوں نے نبوت کا دعوی کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میری امت میں تیس کذاب نبوت کے دعویدار ہوں گے، حالانکہ میں آخری نبی ہوں میرے بعد کوئی نبی نہیں ہو گا۔ (سنن الترمذي، رقم:٢٢١٩)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: «ودعوى النبوة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم كفر بالإجماع».
(شرح الفقه الأكبر، ص......)

قرآن وحدیث سے ختم نبوت کے دلائل گزر چکے ہیں۔

٣٣- وَهُوَ الْمَبْعُوثُ إِلَى عَامَّةِ الْجِنِّ، وَكَافَّةِ الْوَرَى(١)، بِالْحَقِّ(٢) وَالْهُدَى، وَبِالنُّورِ وَالضِّيَاءِ(٣).

ترجمہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام جناتوں اور تمام انسانوں کی طرف حق وہدایت اور نور وضیاء کے ساتھ بھیجے گئے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام جن وانس کی طرف مبعوث ہوئے:

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیامت تک آنے والے تمام انسانوں اور جنوں کے لیے نبی بنا کر حق وہدایت کے ساتھ بھیجے گئے خواہ ان کا تعلق کسی بھی قوم ونسل اور علاقہ ومذہب سے ہو۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے جنات کو انسان سے پہلے ذکر فرمایا؛ اس لیے کہ آیت کریمہ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ۝﴾. (الذاريات:٥٦) میں جنات کا تذکرہ انسان سے پہلے ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ جنات کی تخلیق انسان سے پہلے ہوئی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَالْجَآنَّ خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ السَّمُوْمِ ۝﴾. (الحجر:٢٧) اور جنات کو ہم نے بغیر دھوئیں کی آگ سے بنایا۔

«وكافة الورى»:

شیخ ابن ابی العز نے مصنف کی اس عبارت پر یہ اشکال کیا ہے کہ کلام عرب میں «کافة» کا استعمال صرف حالت نصبی میں ہوتا ہے، حالتِ جری میں اس کا استعمال محل نظر ہے۔ « في جر «كافة» نظر، فإنهم قالوا: لم تستعمل كافة في كلام العرب إلا حالا». (شرح العقيدة الطحاوية ١/١٧٠)

لیکن محیی الدین درویش نے اعراب القرآن میں لکھا ہے کہ حالت رفعی وحالت جری میں بھی «کافة» کا استعمال صحیح ہے؛ «ولكن صحح الشهاب الخفاجي أن يقال جاءت الكافةُ، وأطال البحث فيه في شرح الشفاء...، وقال شارح اللباب: إنه استعمل مجرورا واستدل له بقول عمر بن الخطاب: «على كافة بيت مال المسلمين»، وقال إبراهيم الكوراني: من قال من النحاة: إن كافة لا تخرج عن النصب فحكمه ناشيء عن استقراء ناقص، واستعملها الزمخشري مجرورة بالكاف في خطبة كتابه «المفصل» فقال: «محيط بكافة الأبواب». (إعراب القرآن ٤/٩٧)

---

(١) قوله «إلى عامة الجن وكافة الورى» سقط من ٣، ٦، ٨، ١٢، ١٤، ١٥، ١٩، ٣٦. وفي ١٣ بعده زيادة «فهو رسول الثقلين».

(٢) في ١، ٤، ٧، ١٠، ١٧، ١٨، ٢٢، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٤، ٣٥ «المبعوث بالحق». وكلاهما صحيح.

(٣) قوله «وبالنور والضياء» أثبتناه من ٢، ٤، ٧، ١١، ١٦، ٢١، ٢٢، ٣٣. وهو ساقط من بقية النسخ.

علامہ آلوسی نے روح المعانی میں لکھا ہے: «اشتهر أنه لا بد من تنكيره ونصبه على الحال وكون ذي الحال من العقلاء...». پھر علامہ آلوسی اس کی تردید کرتے ہوئے تفصیلی بحث کے بعد لکھتے ہیں کہ بلغاء کے کلام میں اس کے خلاف موجود ہے: «فانظر كيف استعمله عمر بن الخطاب معرفة غير منصوبة لغير العقلاء وهو من هو في الفصاحة، وقد سمعه مثل علي كرم الله تعالى وجهه و لم ينكره وهو واحد الأحدين، فأي إنكار واستهجان يقبل بعد». (روح المعاني، التوبة:٣٦. وانظر تاج العروس، ك ف ف)

«بالحق والهدى» کا تعلق بعثت سے ہے۔ قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ﴾. (التوبة:٣٣) وقال تعالى: ﴿وَاِنَّكَ لَتَهْدِيْٓ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ۙ﴾. (الشورى:٥٢) وقال تعالى: ﴿اِنَّآ اَرْسَلْنٰكَ بِالْحَقِّ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا﴾. (البقرة:١١٩)

ہدایت ضلالت کی ضد ہے اور حق باطل کی ضد ہے۔

اور «بالنور والضياء» سے مراد قرآن کریم اور شریعت مطہرہ ہے۔ قال الله تعالى: ﴿فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالنُّوْرِ الَّذِيْٓ اَنْزَلْنَا﴾. (التغابن:٨)

وقال تعالى: ﴿فَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِهٖ وَعَزَّرُوْهُ وَنَصَرُوْهُ وَاتَّبَعُوا النُّوْرَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ مَعَهٗٓ ۙ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝﴾. (الأعراف:١٥٧) پس جو لوگ اُن پر ایمان لائے، اُن کو قوت پہنچائی، اُن کی مدد کی، اور اس روشنی کی تابعداری کی جو اُن کے ساتھ اتاری گئی، وہی لوگ کامیاب ہیں۔

وقال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّكِتٰبٌ مُّبِيْنٌ ۙ﴾. (المائدة:١٥)

جس طرح روشنی سے ظلمت ختم ہو جاتی ہے اسی طرح قرآن کریم بھی ضلالت و گمراہی کو دور کرنے والا ہے۔

نور اور ضیاء میں فرق:

(۱) دونوں مترادف ہیں۔ (۲) ضیاء: قوی نور۔ اور نور عام ہے۔

(۳) ضیاء: جو بظاہر دوسرے سے ماخوذ نہ ہو، نور جو دوسرے سے ماخوذ ہو۔ قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَآءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا﴾. (يونس:٥)

اللہ تعالیٰ وہی ہے جس نے سورج کو چمکدار اور چاند کو روشن بنایا۔

پہلا قول کہ دونوں مترادف ہیں زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے۔ ضیاء کا نور سے قوی ہونا درست نہیں معلوم ہوتا ہے؛ قال الله تعالى: ﴿اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾. (النور:٣٥) اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ الآیہ

کہ نور سے مراد منوّر ہو۔

و قال تعالی: ﴿وَ اَشْرَقَتِ الْاَرْضُ بِنُوْرِ رَبِّهَا﴾. (الزمر:٦٩) اور زمین اللہ کے نور سے روشن ہو گئی۔

نور کی اقسام:

پہلی تقسیم:

(۱) ظاہری، جو آنکھ سے نظر آئے، جیسے چاند اور ستاروں کا نور۔

(۲) باطنی: نورِ بصیرت، عقل، فراست وغیرہ۔

دوسری تقسیم:

(۱) دنیوی: شمس و قمر کا نور؛ ﴿جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَآءً وَّ الْقَمَرَ نُوْرًا﴾. (یونس:٥)

و قال تعالی: ﴿وَ جَعَلَ فِيْهَا سِرٰجًا وَّ قَمَرًا مُّنِيْرًا﴾. (الفرقان:٦١) اور آسمانوں میں سورج اور چاند بنایا۔

(۲) اخروی، قال تعالی: ﴿يَسْعٰى نُوْرُهُمْ بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَ بِاَيْمَانِهِمْ﴾. (الحديد:١٢. بصائرذوي التمیز ١٣٣/٥) ان کی روشنی ان کے سامنے اور ان کے دائیں جانب دوڑتی ہو گی۔

تمام انسانوں کی طرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے دلائل:

متعدد آیات واحادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تمام انسانوں کی طرف مبعوث ہونا بیان کیا گیا ہے۔ چند آیات واحادیث ملاحظہ فرمائیں:

قال اللہ تعالی: ﴿وَ مَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّ نَذِيْرًا﴾. (سبأ:٢٨).

اے پیغمبر! ہم نے آپ کو سارے ہی انسانوں کے لیے ایسا رسول بنا کر بھیجا ہے جو خوشخبری بھی سنائے اور خبردار بھی کرے۔

و قال تعالی: ﴿وَ مَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ﴾. (الأنبياء: ١٠٧).

اے پیغمبر! ہم نے آپ کو سارے جہانوں کے لیے رحمت ہی رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

و قال تعالی: ﴿قُلْ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا﴾. (الأعراف:١٥٨).

(اے رسول! ان سے) کہو کہ: اے لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ کا بھیجا ہوا رسول ہوں۔

و قال تعالی: ﴿وَ اَرْسَلْنٰكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا ؕ وَ كَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا﴾. (النساء:٧٩) لفظ "ناس" عام ہے۔

اے پیغمبر! ہم نے آپ کو لوگوں کے پاس رسول بنا کر بھیجا ہے اور اللہ اس کی گواہی دینے کے لیے کافی ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿تَبٰرَكَ الَّذِيْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا ۝﴾. (الفرقان)

بڑی شان ہے اُس ذات کی جس نے اپنے بندے پر حق وباطل کا فیصلہ کر دینے والی کتاب نازل کی، تاکہ وہ دُنیا جہان کے لوگوں کو خبر دار کر دے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فُضِّلْتُ على الأنبياء بستٍّ: أعْطِيتُ جوامعَ الكَلِم، ونُصِرتُ بالرعب، وأحِلَّت لي الغنائمُ، وجُعِلت لي الأرضُ طَهورًا ومسجدًا، وأرسِلتُ إلى الخلق كافَّة، وخُتِم بيَ النَّبيون». (صحيح مسلم، رقم: ٥٢٣)

مجھے دوسرے انبیاء علیہم السلام پر چھ وجوہات سے فضیلت دی گئی ہے: مجھے جامع الفاظ دیۓ گئے، رعب کے ساتھ میری مدد کی گئی، مالِ غنیمت میرے لیے حلال کیا گیا، پوری زمین میرے لیے مسجد اور پاک کرنے والی بنائی گئی، میں پوری مخلوق کی طرف مبعوث ہوں، اور انبیاء کا سلسلہ مجھ پر ختم کیا گیا۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهوديٌّ ولا نصرانيٌّ ثم يموت ولم يؤمِن بالذي أرسِلتُ به إلا كان من أصحاب النار». (صحيح مسلم، رقم:٢١٨)

اللہ کی قسم! اس امت کا کوئی بھی یہودی اور نصرانی جو میرا نام سن کر مجھ پر ایمان لاۓ بغیر مر گیا وہ جہنمی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت جنات کی طرف بھی ہوئی:

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت جنات کی طرف بھی ہوئی ہے۔ علامہ ابن حزم رحمہ اللہ نے اس عقیدہ پر اجماع نقل کیا ہے۔ (الفصل في الملل والأهواء ١٤٧/٣)

قرآنِ کریم کی آیات بھی اسی طرف اشارہ کرتی ہیں، اور ان کے قرآن سن کر ایمان لانے کا ذکر مفصل مذکور ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَاِذْ صَرَفْنَآ اِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُوْنَ الْقُرْاٰنَ ۚ فَلَمَّا حَضَرُوْهُ قَالُوْٓا اَنْصِتُوْا ۚ فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا اِلٰى قَوْمِهِمْ مُّنْذِرِيْنَ ۝﴾. (الأحقاف:٢٩)

اور وہ وقت بھی قابلِ ذکر ہے جب ہم نے جنات کی ایک جماعت کو آپ کی طرف بھیجا کہ وہ قرآن سنیں؛ چنانچہ جب وہ تلاوت کے وقت حاضر ہوۓ تو انھوں نے کہا: خاموش رہو۔ پھر جب تلاوت مکمل ہوئی تو وہ اپنی قوم کی طرف اُنہیں خبر دار کرتے ہوۓ واپس پہنچے۔

وقال تعالیٰ: ﴿قُلْ اُوْحِيَ اِلَيَّ اَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوْٓا اِنَّا سَمِعْنَا قُرْاٰنًا عَجَبًا ۝ يَّهْدِيْٓ اِلَى الرُّشْدِ فَاٰمَنَّا بِهٖ ۭ وَلَنْ نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ اَحَدًا ۝﴾. (الجن:١-٢)

آپ کہہ دیں: مجھے وحی کی گئی کہ جنات کی ایک جماعت نے قرآن کو توجہ سے سنا، پس کہنے لگے: بے شک ہم نے دلکش قرآن سنا جو حق کی طرف رہنمائی کرتا ہے، پس ہم اس پر ایمان لائے، ہم اپنے رب کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گے۔

وقال تعالیٰ: ﴿يٰقَوْمَنَآ اَجِيْبُوْا دَاعِيَ اللّٰهِ وَ اٰمِنُوْا بِهٖ يَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوْبِكُمْ وَ يُجِرْكُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِيْمٍ ۝﴾. (الأحقاف:٣١)

کہنے لگے: اے ہماری قوم! بے شک ہم نے ایک کتاب سنی جو موسیٰ علیہ السلام کے بعد نازل کی گئی اور سابقہ کتابوں کی تائید کرتی ہے، حق کی رہنمائی کرنے والی اور راہِ راست دکھانے والی ہے۔ اے ہماری قوم! اللہ کے داعی کی دعوت قبول کرلو اور اس پر ایمان لاؤ۔

اللہ تعالیٰ نے سورہ رحمن میں جن وانس دونوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: ﴿يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوْا﴾. (الرحمن:٣٣)

اے جن وانس کی جماعتو! اگر زمین اور آسمان کے دائرہ سے نکلنا چاہتے ہو تو نکل جاؤ۔

اور بار بار اللہ تعالیٰ نے جن و انس دونوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا ہے: ﴿فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۝﴾. اے انسانو اور جنات! اب بتاؤ کہ تم دونوں اپنے پروردگار کی کون کونسی نعمتوں کو جھٹلاؤ گے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «بعثتُ أنا إلى الجن والإنس». (السنن الكبرى للبيهقي ٤٣٣/٢، باب أين ما أدركتك الصلاة) میں جن وانس سب کی طرف مبعوث ہوں۔

شیخ عبد اللہ بن محمد بن صدیق غماریؒ (م:١٤١٣ھ) نے اس موضوع پر ایک مختصر اور دلچسپ رسالہ تالیف فرمایا ہے: «قرة العين بأدلة إرسال النبي إلى الثقلين» یہ رسالہ ٦٨ر صفحات پر مشتمل ہے۔ جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جنات کی طرف مبعوث ہونے کے ٢٩ر دلائل، ٣٨ر جنی صحابہ کرام کے اسمائے گرامی، جنات صحابہ کی تین احادیث اور آخر میں ان سے متعلق چند مسائل کا ذکر ہے۔

جنات کی طرف بعثت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے:

اکثر حضرات فرماتے ہیں کہ جنات کی طرف صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہیں، دوسرے انبیاء ان کی طرف مبعوث نہیں۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: إن رسول الله قال: «فضلتُ على الأنبياء بست...(إلى قوله:) وأرسِلتُ إلى الخلق كافةً». (صحيح مسلم، رقم:٥٢٣)

اور ایک روایت میں ہے: «كان كلُّ نبيٍّ يُبعَث إلى قومه خاصةً، وبُعِثتُ إلى كل أحمرَ وأسودَ». (صحيح مسلم، كتاب المساجد، رقم:٥٢١)

فتح الملہم میں اس حدیث کے ذیل میں احمر اور اسود کی متعدد تفسیروں میں سے ایک تفسیر یہ ہے کہ أحمر انس اور أسود جن ہیں۔(فتح الملهم، كتاب المساجد ٨/٤)

اور ایک روایت میں «بعثتُ أنا إلى الجن والإنس» آیا ہے؛ لیکن اس کی سند پر کلام ہے۔(مجمع الزوائد ٢٥٨/٨، وقال الهيثمي: رواه البزار، وفيه من لم أعرِفْهم)

بعض حضرات کے ہاں دوسرے انبیاء بھی جنات کی طرف مبعوث ہیں، اور بعض نے آیت کریمہ ﴿قَالُوْا يٰقَوْمَنَآ اِنَّا سَمِعْنَا كِتٰبًا اُنْزِلَ مِنْۢ بَعْدِ مُوْسٰى﴾.(الأحقاف: ٣٠) سے استدلال کیا ہے کہ حضرت موسی علیہ السلام بھی جنات کی طرف مبعوث تھے؛ لیکن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہر زمان ومکان کے لیے ہے۔

شیخ عبد اللہ غماری نے «قرة العينين بأدلة إرسال النبي إلى الثقلين» میں، علامہ سیوطی نے «الخصائص الكبرى» میں، علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں، قاضی بیضاوی نے اپنی تفسیر میں ﴿اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعَا﴾.(الأعراف: ١٥٨) کی تفسیر میں، ابن حجر ہیتمی نے "الفتاوی الحدیثیۃ" میں لکھا ہے کہ ثقلین کی طرف بعثت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔

غالباً رسول اللہ صلی اللہ علیہ کی خصوصیت یہ ہوگی کہ آپ براہ راست جنات سے مخاطب ہوئے اور ان کے سامنے ایمان وہدایت اور دعوت پیش فرمائی؛ ورنہ دوسرے انبیاء سے بھی جنات نے استفادہ کیا ہے۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتی کا میلان اس طرف ہے کہ جنات میں رسول تھے؛ لیکن امام رازی نے "تفسیر کبیر" (۷/۲۰۵) میں، علامہ سبکی نے "فتاوی السبکی" (۲/۶۱۱) میں اور دوسرے حضرات نے ذکر کیا ہے کہ جنات میں منذِرین تھے؛ رسول نہیں تھے۔ یاد رہے کہ جنات رسولوں سے استفادہ کر سکتے تھے؛ کیونکہ غیر مرئی مرئی سے استفادہ کر سکتا ہے۔

اشکال: جنات میں بھی رسول ہیں؛ قال اللہ تعالی: ﴿يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلَمْ يَاْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ﴾. (الأنعام: ١٣٠)

جواب(۱): ﴿رُسُلٌ مِّنْكُمْ﴾ أي: رسل من مجموعكم، أي: أحدكم. انس وجن کے مجموعے میں سے رسول ہوئے، جیسے ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾. (الرحمن) سے بحر مالح مراد ہے؛ جبکہ ذکر دونوں کا ہے۔

وقال تعالی: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ﴾.(إبراهيم: ١١) اس آیت سے بھی رسولوں کا بشر ہونا معلوم ہوتا ہے۔

ان سے رسولوں نے کہا: ہم تو آپ کی طرح بشر ہی ہیں؛ لیکن اللہ تعالی اپنے بندوں میں سے جن پر

چاہتے ہیں احسان فرماتے ہیں۔

(۲) جنات اور انسان دونوں میں رسول بھیجے گئے۔ انسانوں میں رسول بالذات اور جنات میں رسول الرسول تھے جو انسانوں کے رسول کے تابع اور ان کی طرف سے مرسل تھے۔ (راجع: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٥٩. وتحفة المريد، ص٣٥. وتفسير ابن كثير، أنعام:١٣٠. وروح المعاني، الحج:٧٥)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جنات کی تعلیم و تبلیغ کا نظام:

اشکال: جب جنات میں رسول نہیں تھے اور حضرت آدم علیہ السلام سے پہلے جنات موجود تھے اور جنات مکلف بھی ہیں تو پھر ان کی تعلیم و تبلیغ کا کیا انتظام تھا؟

جواب: اس کے جواب میں علامہ سبکی نے بطور احتمال یہ فرمایا ہے کہ ممکن ہے اللہ تعالی کا کلام سنتے تھے، یا ان کے دلوں میں علم کا القاء کیا جاتا تھا۔ علامہ سبکی اپنے فتاوی میں تحریر فرماتے ہیں: «تكليفهم إنما بسماع كلام الله تعالى أو بخلق علم ضروري بما يؤمرون وينهون عنه». (فتاوى السبكي ٦٢/٢)؛ لیکن یہ بھی احتمال ہے کہ فرشتے ان کو ضروریات دین بتلاتے ہوں، فرشتے نوری ہیں اور جنات ناری ہیں اور دونوں غیر مرئی ہونے میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ واللہ تعالی اعلم۔

جنات کی تعریف: هم أجسام خفية نارية هوائية، قادرون على التشكل بإذن الله تعالى.

جنات کی اقسام:

حدیث شریف میں جنات کی تین اقسام بیان کی گئی ہیں:

عن أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « الجن ثلاثة أصناف: صنف لهم أجنحة يطيرون في الهواء، وصنف حيّات وكِلابٌ، وصِنف يحِلُّون ويَظْعَنُون». (المستدرك، رقم: ٣٧٠٢، وقال الحاكم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

جنات کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جن کے پَر ہیں، وہ ہوا میں اڑتے ہیں، اور ایک قسم سانپوں اور کتوں کی شکل میں ہیں، اور ایک قسم وہ ہیں جو ٹھہرتے ہیں اور سفر کرتے ہیں۔

جنات کی ان تین اقسام کا بیان احادیث میں مختلف الفاظ کے ساتھ حضرت ابو الدرداء اور حضرت ابو ثعلبہ رضی اللہ عنہما کی روایت سے متعدد کتابوں میں مذکور ہے۔ (الأسماء والصفات للبيهقي ٢٦٥/٢. العظمة لأبي الشيخ ١٦٣٩/٥، ١٦٤٤. الهواتف لابن أبي الدنيا ٥١٦/٢. مكايد الشيطان لابن أبي الدنيا، ص٢٣)

جنات کے مختلف مذاہب:

جنات میں انسانوں کی طرح مختلف مذاہب والے مسلمان، کفار وغیرہ ہیں، نیز ان میں فرق باطلہ بھی

پائے جاتے ہیں۔ اعمش فرماتے ہیں کہ میں نے ایک جنی سے پوچھا: جنی روافض کا تمہارے یہاں کیا درجہ ہے؟ اس نے جواب دیا: سب سے بدترین لوگ روافض ہیں۔ علامہ بدر الدین شبلی حنفی رحمہ اللہ تعالی کا کلام ملاحظہ فرمائیں، جو محدث بھی تھے اور اپنے زمانے کے مشہور قاضی تھے: «وقال أحمد بن سليمان النجاد في أماليه: «ثنا... ثنا أبو معاوية قال: سمعت الأعمش يقول: تزوَّج إلينا جنّيٌّ فقلت له: ما أحب الطعام إليكم؟ فقال: الأرزّ. قال: فأتيناه به. فجعلتُ أرَى اللُّقم تُرفَع ولا أرَى أحدًا. فقلت: فيكم مِن هذه الأهواء التي فينا؟ قال: نعم. قلت: فما الرافضة منكم؟ قال: شرنا». قال شيخنا الحافظ أبو الحجاج المزي تغمده الله برحمته: هذا إسناد صحيح إلى الأعمش». (آكام المرجان في أحكام الجان، ص ٦٩)

احمد بن سلیمان نجاد اپنے امالی میں فرماتے ہیں کہ اعمش سے میں نے سنا کہ ایک جنی نے ہم کو نکاح کا پیغام دیا، میں نے اس سے کہا: آپ کو کونسا کھانا پسند ہے؟ اس نے کہا: چاول۔ ہم نے چاول حاضر کیا، تو ہم نے دیکھا کہ لقمے اٹھائے جاتے ہیں اور ہم کسی کو نہیں دیکھتے تھے۔ میں نے کہا: کیا تم میں اہل بدعت ہیں؟ اس نے کہا: جی۔ میں نے پوچھا: روافض کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟ اس نے کہا: بدترین لوگ ہیں۔ حافظ مزی رحمہ اللہ تعالی نے اس کی سند کو صحیح فرمایا۔

حافظ ابن کثیر نے مذکورہ بالا عبارت کو بعینہ اپنی تفسیر میں امالی کے حوالے سے نقل فرمایا ہے، جس کے آخر میں محقق عالم حافظ مزی کا یہ قول بھی مذکور ہے کہ اس قصہ کی سند صحیح ہے۔ (تفسیر ابن کثیر ۴/۴۵۵)

یہاں یہ بات ذکر کرنا مناسب ہے کہ انسانوں میں بھی بدترین لوگ روافض ہیں۔ حضرت شعبیؒ سے ایک طویل روایت منقول ہے، جس میں آپ نے یہود اور روافض میں یکساں طور پر پائے جانے والی صفات کا ذکر فرمایا ہے، پھر فرمایا کہ یہود و نصاری روافض سے افضل ہیں، وہ اس طرح کہ نصاری کے نزدیک سب سے بہترین لوگ حضرت عیسی علیہ السلام کے حوارین ہیں اور یہود کے نزدیک سب سے بہترین لوگ موسی علیہ السلام کے صحابہ ہیں، مگر روافض کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سب سے بدترین لوگ ہیں۔

« أنا عبد الرحمن بن عبد الله الحربي... عن مالك بن مغول قال: قال الشعبي: يا مالك ... وفُضِّلَتِ اليهودُ والنصارَى على الرّافضة بخصلتين، سُئِلَتِ اليهودُ: من خير أهل ملتكم؟ قالوا: أصحاب موسى. وسئلت النصارى من خير أهل ملتكم؟ قالوا: حواري عيسى. وسُئِلَتِ الرَّافِضةُ: مَن شر أهل ملتكم؟ قالوا: حواري محمد. أُمِروا بالاستغفار لهم فسبُّوهم». (شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي ١٤٦٣/٤٦٢/٨. ومثله في الصواعق المحرقة ١١٤/٢. وتفسير القرطبي ٣٣/١٨. ومنهاج السنة النبوية ١١/١)

حاصل یہ ہے کہ شعبی نے کہا: اے مالک! یہود و نصاری روافض پر دو وجوہات سے فضیلت رکھتے ہیں:

یہود و نصاریٰ سے پوچھا گیا: آپ کی ملت میں کون بہتر ہے؟ انھوں نے کہا: ہمارے نبی کے اصحاب۔ روافض سے پوچھا گیا: آپ کی ملت میں کون لوگ بُرے ہیں؟ انھوں نے کہا: اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

علامہ ابن الجوزی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اس طویل روایت کو سند کے ساتھ مفصل ذکر فرمایا ہے، اور اسے اپنے کلام کی تائید میں پیش فرما کر اس سے اتفاق کیا ہے۔ (الموضوعات لابن الجوزي ١/٣٢٩)

جنات کے اعمال صالحہ کا حکم:

اس بارے میں مذاہب کا خلاصہ یہ ہے: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے تین روایات ہیں: (١) توقف۔ (٢) جنت۔ (٣) فقط نجات من النار۔

جمہور ائمہ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ان کے لیے ثواب بھی ہو گا۔ اور یہی قول اصح ہے۔

بعض علمائے احناف کا کہنا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ "جِن" کے لیے اعمال صالحہ پر ثواب ملنے کے قائل تھے، مگر ثواب کی کیفیت اور اس کی تفصیل میں توقف فرماتے تھے۔ تفسیر روح البیان میں ہیں: « قال الإمام النسفي في التيسير: توقف أبو حنيفة في ثواب الجن ونعيمهم، وقال: لا استحقاق للعبد على الله، وإنما ينال بالوعد ولا وعد في حق الجن إلا المغفرة والإجارة، فهذا يقطع القول به، وأما نعيم الجنة فموقوف على قيام الدليل. انتهى.

قال سعدي المفتي: وبهذا تبيّن أن أبا حنيفة متوقف لا جازم بأنه لا ثواب لهم، كما زعم البيضاوي، يعني أن المروي عن أبي حنيفة أنه توقف في كيفية ثوابهم لا أنه قال: لا ثواب لهم».

(روح البيان ٦٦١/٨. وقريب من هذا ما ذكره النسفي في تفسيره مختصرًا. (مدارك التنـزيل ٣٠٠/٢)

جمہور کے قول کے مختصر دلائل یہ ہیں:

(١) ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتٰنِ ۝﴾. (الرحمن:٤٦) (اور ان لوگوں کے لیے جو اپنے رب کے سامنے پیشی سے ڈرتے ہیں دو جنتیں ہیں۔)

اور ﴿فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ۝﴾. (اے انسانو اور جنات! اب بتاؤ کہ تم دونوں اپنے پروردگار کی کون کونسی نعمتوں کو جھٹلاؤ گے۔)

ان دونوں آیات میں خطاب انس اور جن دونوں کو ہے۔

(٢) سورت انعام میں انس و جن کے تذکرے کے بعد ارشاد فرمایا: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوْا﴾. (الأنعام:١٣٢)

(٣) ﴿اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِيْٓ اُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنَ الْجِنِّ وَ الْاِنْسِ ۭ اِنَّهُمْ كَانُوْا خٰسِرِيْنَ ۝ وَلِكُلٍّ دَرَجٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوْا ۚ وَ لِيُوَفِّيَهُمْ اَعْمَالَهُمْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ ۝﴾. (الأحقاف)

یہ وہ لوگ ہیں جن پر گزشتہ دوسرے جن وانس کی طرح عذاب کا فیصلہ ہو چکا ہے۔ اور ہر ایک کے لیے ان کے اعمال کے اعتبار سے درجات ہیں، تاکہ اللہ تعالی ان کو پورا پورا بدلہ دیدیں۔ اور ان پر ظلم نہیں کیا جائے گا۔

ان آیات میں جن اور انس کے لیے سزا اور ثواب دونوں کا ذکر ہے۔

(۴) ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ﴾. (الرحمن:٥٦) جن کو ان سے پہلے نہ کسی انسان نے کبھی چھوا ہوگا اور نہ کسی جن نے۔

(۵) قران کریم میں اعمال صالحہ پر ثواب اور دخول جنت کے وعدے بہت کثرت سے کئے گئے ہیں اور ان میں انسان کی تخصیص نہیں مثلا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾. (الكهف:١٠٧)

بے شک جو ایمان لائے اور اچھے اعمال کیے ہیں ان کے لیے فردوس کے باغات بطور مہمانی ہیں۔

(٦) عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «الخلق أربعة فخلق في الجنة كلهم، وخلق في النار كلهم، وخلقان في الجنة والنار. فأما الذين في الجنة كلهم فالملائكة، وأما الذين في النار كلهم فالشياطين، وأما الذين في الجنة والنار فالجن والإنس لهم الثواب وعليهم العذاب». (العظمة لأبي الشيخ ١٦٩٥/٥)

مخلوق کی چار قسمیں ہیں: ان میں سے ایک مخلوق جنت میں ہے، ایک مخلوق جہنم میں ہے، اور دو مخلوق میں سے کچھ جنت میں اور کچھ جہنم میں ہوں گی۔ فرشتے سب جنتی ہیں۔ شیاطین سب جہنمی ہیں۔ اور جنات وانسان کچھ جنتی ہیں اور کچھ جہنمی ہیں، ان کے لیے ثواب اور ان پر عذاب ہے۔

یہ روایت متعدد مفسرین نے جن میں علامہ سیوطی اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہا اللہ تعالی جیسے محققین علماء شامل ہیں، ابو الشیخ ہی کے حوالے سے نقل فرمائی ہے۔

(۷) جب ان کے لیے اعمال سیئہ پر عقاب ہے تو اعمال صالحہ پر ثواب بھی ہوگا۔ قال تعالی: ﴿فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولٰٓئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا ۝ وَأَمَّا الْقٰسِطُوْنَ فَكَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾. (الجن:١٤-١٥)

پس جنھوں نے اسلام قبول کیا وہ راہِ حق کی فکر کریں گے اور جو ظالم ہیں وہ جہنم کے ایندھن ہوں گے۔

جنات کے بارے میں چند اہم امور کا ذکر موقع کی مناسبت سے کیا گیا۔ تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔

جنات کے حالات اور احکام کی تفصیل کے لیے دیکھئے:

(۱) "آكام المرجان في أحكام الجان" للعلامة المحدث القاضي بدر الدين الشبلي الحنفي المتوفی سنة ٧٦٩ھ، اس کتاب کا اردو ترجمہ حضرت مولانا مفتی محمد میرٹھی فاضل دار العلوم دیوبند نے کیا ہے، جو بنام "جنات کے

حالات اور احکام" چھپ چکا ہے۔ یاد رہے کہ اصل عربی کتاب "آکام المرجان" دوسرے ناموں سے بھی چھپی ہے؛ حالانکہ کتاب اور مؤلف ایک ہی ہے۔ مصر کے ایک عرب عالم شیخ ابراہیم محمد الجمیل نے ۱۹۸۲ء میں دار الکتب المصریۃ کے ایک مخطوط کے ساتھ مقابلہ کرکے کتاب کو طبع کرایا ہے، کہیں کہیں مختصر حاشیہ بھی ہے؛ چونکہ مصنف خود محدث بھی ہیں بیشتر مقامات پر حدیث حوالے کے ساتھ نقل فرماتے ہیں۔

(۲) "لقط المرجان في أخبار الجان" للعلامة عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي رحمہ اللہ تعالی المتوفی ۹۱۱ھ، یہ کتاب بھی کئی بار چھپ چکی ہے۔

(۳) "عقد المرجان فيما يتعلق بالجان" للشيخ علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي الشافعي المتوفی ۱۰۴۴ھ.

(۴) "الاشباہ والنظائر" میں علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ تعالی نے جنات کے احکام سے متعلق مفصل باب قائم کیا ہے۔

(۵) علامہ عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ تعالی نے بھی "نفع المفتي والسائل" میں جنات کے احکام کو الگ سے بیان کیا ہے۔ نیز آپ نے جنات کے بعض مسائل پر الگ سے رسائل بھی تالیف فرمائے ہیں۔

(۶) اردو زبان میں بھی اس موضوع پر رسائل چھپتے رہتے ہیں۔ "جنات کے پر اسرار حالات" مصنفہ: شبیر حسین چشتی نظامی۔ یہ کتاب مکتبۃ العلم، لاہور پاکستان سے چھپی ہے۔ مؤلف نے اس کتاب میں اچھا خاصا مواد جمع فرمایا ہے، مگر تاریخی واقعات بکثرت ذکر فرمائے ہیں، جن کے لیے حوالہ درکار ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات:

جن وانس کی طرف مبعوث ہونا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک خصوصیت ہے۔ اس کے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بے شمار خصائص ہے، جنہیں علمائے کرام نے مستقل تالیفات میں جمع فرمایا ہے؛ چنانچہ ابن ملقن نے "غایۃ السول فی خصائص الرسول"، امام سیوطی نے "الخصائص الکبری"، اور صادق بن محمد نے "خصائص المصطفی بین الغلو والجفا" نامی کتابیں تالیف فرمائی ہیں۔

اس حدیث میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض خصائص کا ذکر ہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فُضِّلتُ على الأنبياء بستٍّ: أعْطِيتُ جوامعَ الكَلِم، ونُصِرتُ بالرعب، وأحِلَّت لي الغنائمُ، وجُعِلت لي الأرضُ طَهورًا ومسجدًا، وأرسِلتُ إلى الخلق كافَّة، وخُتِم بيَ النَّبيون».
(صحيح مسلم، رقم: ٥٢٣)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کو بھی اللہ تعالی نے بہت سی خصوصیات سے نوازا ہے۔ نمونے کے طور پر چند خصوصیات ملاحظہ فرمائیں:

امت محمدیہ کی بعض خصوصیات:

اس امت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی خصوصی مہربانی بہت سی باتوں میں ہے، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

(۱) ہمارے لیے مالِ غنیمت حلال کیا گیا، پہلی امتوں کے لیے حلال نہیں تھا۔

(۲،۳) پوری روئے زمین پر نماز پڑھ سکتے ہیں، اور وضو کے لیے پانی نہ ہو، تو تیمم کرنے کی اجازت ہے، «جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا». (صحيح البخاري، رقم:٣٣٥) پہلی امتوں کی نماز عبادت گاہ میں ہی صحیح ہوتی تھی اور تیمم کی آسانی نہ تھی۔

(۴) وضو کی برکت سے اعضاء کا چمکنا، «غُرًّا مُحجَّلين مِن آثارالوضوء». (صحح البخاري، رقم:١٣٦) وضو کے نشانات کی وجہ سے ان کے چہرے اور ہاتھ پاؤں چمکتے ہوں گے۔ (صرف وضواس امت کی خصوصیت نہیں۔)

(۵) پانچ نمازیں ملیں۔ (حدیث معراج)

(۶) اذان واقامت۔

(۷) بسم اللہ الرحمن الرحیم، جو سلیمان علیہ السلام کے علاوہ کسی کو نہ ملی تھی۔

(۸) نماز میں آمین کہنا، اور اس کی وجہ سے مغفرت ملنا۔

(۹) نماز کی صفوف ملائکہ کی صفوف کی طرح ہیں۔

(۱۰) السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کے الفاظ کے ساتھ سلام کرنا۔ (صرف السلام علیکم اس امت کی خصوصیت نہیں۔)

(۱۱) جمعہ کے دن ساعتِ اجابت۔

(۱۲) رمضان اور اس کی بہت سی خصوصیات۔ « أعطيت أمتي خمس خصال في رمضان لم يعطهن أمة قبلهم: خلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك، وتستغفر لهم الملائكة حتى يفطروا، ويزين لهم الله عز وجل كل يوم جنته...، ويُصفَّد فيه مردة الشياطين...، ويغفر لهم في آخر ليلة». الحديث. (مسند أحمد، رقم:٧٩١٧)

میری امت کو پانچ خوبیاں ملی ہیں جو پہلی امتوں کو نہیں ملی تھیں: روزہ دار کے منہ کی بو اللہ تعالیٰ کے یہاں مشک کی خوشبو سے بہتر ہے۔ ان کے لیے فرشتے مغفرت کی دعا مانگتے ہیں، یہاں تک کہ افطار کریں۔ اللہ تعالیٰ روزانہ ان کے لیے جنت کو مزین فرماتے ہیں۔ اس میں سرکش شیاطین مقید کئے جاتے ہیں، اور رمضان کی آخری رات کو ان کی مغفرت کی جاتی ہے۔

ان پانچ کے علاوہ: سحری کرنا، افطار جلدی کرنا، رات کے وقت مفطراتِ ثلاثہ کا طلوع فجر تک حلال ہونا، لیلۃ القدر، وغیرہ۔

(۱۳) اناللہ وانا الیہ راجعون کہنا اور اس کی فضیلت۔

(۱۴) بہت سے مشکل احکام جو پہلی امتوں پر تھے وہ ہم پر لازم نہیں۔ قال تعالی:﴿ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَ الْاَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾.(الأعراف:١٥٧) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے وہ بوجھ اور گلے کے وہ طوق اتارتے ہیں جو ان پر لدے ہوئے تھے۔

علاوہ ازیں اور بھی بہت سی خصوصیات ہیں جو کتب سیرت میں مستقل طور پر بیان کی گئی ہیں۔ بعض نے دو سو سے زیادہ گنوائی ہیں۔(دیکھئے:المواهب اللدنية ٢/٧٠١-٧٣٥. وسبل الهدى والرشاد ٣٤٣/١٠)

اس موضوع پر علمائے کرام نے مستقل کتابیں بھی تالیف فرمائی ہیں۔

٣٤- وَإِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللهِ، مِنْهُ بَدَا بِلَا كَيْفِيَّةٍ قَوْلًا، وَأَنْزَلَهُ عَلَى نَبِيِّهِ(١) وَحْيًا، وَصَدَّقَهُ الْمُؤْمِنُوْنَ عَلَى ذٰلِكَ حَقًّا(٢)، وَأَيْقَنُوا أَنَّهُ كَلَامُ اللهِ تَعَالَى بِالْحَقِيقَةِ(٣)، لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ كَكَلَامِ الْبَرِيَّةِ(٤)، فَمَنْ سَمِعَهُ فَزَعَمَ أَنَّهُ كَلَامُ الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ، وَقَدْ ذَمَّهُ اللهُ وَعَابَهُ(٥)، وَأَوْعَدَهُ عَذَابَهُ(٦)، حَيْثُ قَالَ تَعَالَى: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ۝﴾.[المدثر:٢٦](٧)، فَلَمَّا أَوْعَدَ اللهُ بِسَقَرَ لِمَنْ قَالَ: ﴿إِنْ هٰذَآ إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ۝﴾.[المدثر:٢٥] عَلِمْنَا(٨) أَنَّهُ قَوْلُ خَالِقِ الْبَشَرِ، وَلَا يُشْبِهُهُ قَوْلُ الْبَشَرِ(٩).

ترجمہ: بلاشبہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ اس کی ذات سے قول کے اعتبار سے بغیر کسی کیفیت کے ظاہر ہوا، اور اسے اپنے نبی پر وحی کی صورت میں نازل فرمایا۔ اہل ایمان نے حق سمجھتے ہوئے اس کی تصدیق کی۔ اور انھوں نے اس بات کا یقین کیا حقیقتاً یہ اللہ کا کلام ہے، انسانوں کے کلام کی طرح مخلوق نہیں۔ جس نے اسے سن کر یہ گمان کیا کہ یہ انسان کا کلام ہے تو اس نے کفر کیا۔ بیشک اللہ تعالی نے ایسے انسان کی مذمت بیان فرمائی، اس کا عیب بیان کیا اور اسے عذاب کی وعید سنائی ہے؛ چنانچہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: ”میں ایسے شخص کو جہنم میں داخل کروں گا“۔ تو جب اللہ تعالی نے اس شخص کو جہنم کی وعید سنائی جس نے یہ کہا: ”یہ قرآن تو ایک انسان کا کلام ہے“ تو ہم نے اس حقیقت کو جان لیا اور یقین کر لیا کہ یہ کائنات کے پیدا کرنے والے رب العالمین کا کلام ہے، اور انسان کا کلام اس جیسا نہیں ہو سکتا۔

---

(١) في ٧ «على قلب نبيه». وفي ٣٣ «على رسوله». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) قوله «حقا» سقط من ١٩. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في ٢٦ «على الحقيقة». وفي ٤ «منه بدا بلا كيفية بالحقيقة». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) قوله «ليس بمخلوق ككلام البرية» سقط من ٢٥. والمثبت من بقية النسخ.

(٥) قوله «وعابه» سقط من ١٦. والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

(٦) في ٢، ١٣، ١٦، ٢١، ٢٥، ٣٣، «بسقر». وسقط من ٩، ١٤، ٣٥، ٣٦. وفي ١٥، ٣٠ «وأعد له عذابه». وفي ٢٠، ٢٧ «عذابا». وفي ٢٦، ٣١ «وتواعده». والمثبت من بقية النسخ.

(٧) قوله «حيث قال تعالى: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ۝﴾» سقط من ٢، ٢١، ٢٥. وفي ١٦ «حيث قال فيمن قال: ﴿إِنْ هٰذَآ إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ۝﴾: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ۝﴾». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٨) في ١٢، ١٦، ٣٣ بعده زيادة «وأيقنا». وهي زيادة حسنة.

(٩) سقط من ١٨ من قوله «علمنا» إلى قوله «قول البشر». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

قرآن کی تعریف:

«الکلام المنــزل من الله تعالی، المکتوب في المصاحف، المنقول عن النبي صلی الله علیه وسلم نقلاً متواترًا بلا شبهة».[1]

قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے:

قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ﴾.(التوبة:٦) أي: القرآن. اوراگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ مانگے تو اُسے پناہ دیجئے یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے۔

و قال تعالیٰ: ﴿يُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّبَدِّلُوْا كَلٰمَ اللّٰهِ﴾.(الفتح:١٦) منافقین چاہتے ہیں کہ اللہ کا کلام بدل دیں۔

اور کلام، اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات بے مثال ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی تمام صفات بھی بے مثال وبے کیف ہیں؛ کیونکہ کم وکیف جسم کے خواص میں سے ہے، جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں؛ لیکن ہماری طرح نہیں۔ ہم اللہ کے تکلم کی کیفیت سے واقف نہیں، البتہ وہ حروف واصوات سے مرکب نہیں، کیونکہ اگر حروف واصوات سے مرکب ہو تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا اور اللہ کی ذات محل حوادث نہیں ہو سکتی۔ اللہ تعالیٰ اپنی شایانِ شان تکلم فرماتے ہیں؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا﴾.(النساء) اور موسیٰ علیہ السلام سے تو اللہ تعالیٰ براہِ راست ہم کلام ہوئے۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوْسٰى لِمِيْقَاتِنَا وَكَلَّمَهٗ رَبُّهٗ﴾. (الأعراف:١٤٣)

اور جب موسیٰ ہمارے مقررہ وقت پر پہنچے اور ان کا ربّ اُن سے ہم کلام ہوا۔

و قال تعالیٰ: ﴿مِنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللّٰهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجٰتٍ﴾.(البقرة:٢٥٣)

رسولوں میں سے بعض وہ ہیں جن سے اللہ نے کلام فرمایا اور ان میں سے بعض کو بدرجہا بلندی عطا کی۔

و قال تعالیٰ: ﴿سَلٰمٌ قَوْلًا مِّنْ رَّبٍّ رَّحِيْمٍ﴾.(یٰس:٥٨)

رحمت والے پروردگار کی طرف سے انہیں سلام کہا جائے گا۔

و قال تعالیٰ: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ وَلَا يَنْظُرُ اِلَيْهِمْ﴾.(آل عمران:٧٧)

اور قیامت کے دن نہ اللہ تعالیٰ ان سے بات کرے گا، نہ انہیں (رعایت کی نظر سے) دیکھے گا۔

---

(١) کشف الأسرار ٢٢/١. وانظر: التعریفات، ص٧٥. ومناهل العرفان ١٢/١. والتلویح علی التوضیح ٤٦/١.

«منه بَدَا» یہاں یہ لفظ «بَدَا» ہے، جس کا معنیٰ: ظاہر ہونا ہے۔ «بَدَا» اور «بَدَأَ» میں بہت فرق ہے۔

«بَدَا» اور «بَدَأ» میں فرق:

بدا: بَدْوًا وبَداءً: کسی مخفی چیز کا ظاہر ہونا۔ راغب اصفہانی نے ''مفردات القرآن'' میں لکھا ہے: « بَدَا الشيء بُدُوًّا وبَدَاءً أي: ظهر ظهورا بيّنا، قال الله تعالى: ﴿وَ بَدَا لَهُمْ مِّنَ اللّٰهِ مَا لَمْ يَكُوْنُوْا يَحْتَسِبُوْنَ﴾.(الزمر٤٧)، ﴿وَ بَدَا لَهُمْ سَيِّاٰتُ مَا كَسَبُوْا﴾.(الزمر:٤٨)، ﴿فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْاٰتُهُمَا﴾. (طه:١٢١)

اور بدأ بَدءًا وبَدْءَةً: کے معنیٰ ہیں: پہلے سے کسی غیر موجود چیز کا وجود میں آنا۔ پیدا ہونا۔ نکلنا۔ منتقل ہونا۔ ایک چیز کو دوسری پر مقدم کرنا۔

قال تعالى: ﴿وَ بَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ﴾.(السجدة:٧)، ﴿فَانْظُرُوْا كَيْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ﴾. (العنكبوت:٢٠)، ﴿قُلِ اللّٰهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ﴾. (يونس:٣٤)، ﴿كَمَا بَدَاَكُمْ تَعُوْدُوْنَ﴾.(الأعراف)

بعض روایات میں قرآن کریم کے لیے لفظ «بَدَأَ» آیا ہے، لیکن یہ روایت موضوعی ہے؛ عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كل ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما فهو مخلوق غير الله والقرآن، وذلك أنه منه بدأ وإليه يعود».(المجروحين ٣١٢/٢)

اس کی سند میں محمد بن یحییٰ بن رزین ہے جس کے بارے میں ابن حبان نے لکھا ہے: «محمد بن يحيى بن رزين من أهل المصيصة دجال يضع الحديث».(المجروحين ٣١٢/٢)

«منه بَدَا بلا كيفيَّةٍ قولاً» (قرآن اللہ کی ذات سے قول کے اعتبار سے بغیر کسی کیفیت کے ظاہر ہوا)۔ مصنف نے اس عبارت سے معتزلہ کی تردید کی ہے جو قرآن کریم کو مخلوق اور حادث کہتے ہیں۔ اور کرامیہ کی بھی تردید ہے جو اسے مخلوق وحادث ہونے کے ساتھ قائم بذات اللہ کہتے ہیں۔ جس سے اللہ تعالیٰ کا محلِ حوادث ہونا لازم آتا ہے۔ اور غالی حنابلہ کی بھی تردید ہے جو اس کے قدیم ہونے کے تو قائل ہیں، لیکن اسے حروف واصوات کے قبیل سے سمجھتے ہیں۔

«منه بَدَا» کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق میں سے جس کو چاہتے ہیں اپنا کلام سنا دیتے ہیں؛ لیکن اس سے مسموع کا حادث ہونا لازم نہیں آتا؛ البتہ سامع کا سننا حادث ہے۔ جیسا کہ قیامت کے روز مؤمنین اللہ تعالیٰ کی زیارت کریں گے؛ لیکن اس سے مرئی کا حادث ہونا لازم نہیں آتا، وہ تو ازلی وابدی ہے؛ البتہ رائی کی رؤیت حادث ہے۔ «منه بَدَا» کا یہ مطلب نہیں کہ اللہ تعالیٰ سے کلام کا ظہور تلفظ کے ساتھ ہوا جیسا کہ ہم اپنی زبانوں سے اپنے کلام کا تلفظ کرتے ہیں؛ کیونکہ کلام کا تلفظ حروف واصوات کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ چیزیں

حادث ہیں اور اللہ تعالی کی ازلی وابدی ذات محلِ حوادث نہیں ہوسکتی۔

«بلا كيفِيَّةٍ» یعنی بلا حرف وصوت۔ علامہ اصفہانی نے مفردات القرآن میں لکھاہے: «كَيْفَ: لفظ يسأل به عمّا يصحّ أن يقال فيه: شبيه وغير شبيه، كالأبيض والأسود، والصحيح والسّقيم، ولهذا لا يصحّ أن يقال في الله عزّ وجلّ: كيف». (المفردات في غريب القرآن، ص٧٣٠)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «ويتكلم لا ككلامنا، ونحن نتكلم بالآلات والحروف، والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حرف، والحروف مخلوقة، وكلام الله غير مخلوق». (الفقه الأكبر، ص ٢٦، ط: مكتبة الفرقان، الإمارات)

مصنف رحمہ اللہ نے چونکہ اس رسالے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق عقائد اہل السنۃ والجماعۃ کو تحریر فرمایاہے؛ اس لیے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی عبارت کی روشنی میں « بلا كيفِيَّةٍ » کا یہی معنی واضح ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «إذا كلم أحدًا من خلقه فإنما يكلمه بكلامه القديم الذي كتب بالحروف والكلمات الدالة عليه في اللوح المحفوظ بأمره، لا بكلام حادث، فإنما الحادث دلائل كلامه، وهي الحروف والكلمة لا حقيقة كلامه القائم بالذات». (منح الروض الأزهر، ص٧٣)

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ « بلا كيفِيَّةٍ » سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالی کے قرآن کریم نازل فرمانے کی کیفیت معلوم نہیں۔ کیفیت سے حروف واصوات مراد لینا صحیح نہیں۔

«وأَنْزَلَهُ على نبيِّه وحيًا» یعنی اللہ تعالی نے قرآن کریم کو وحی کی صورت میں حضرت جبریل علیہ السلام کے واسطے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا۔ قال اللہ تعالی: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ ۝ عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ ۝ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ ۝ ﴾. (الشعراء)

و قال تعالی: ﴿ تَنْزِيْلُ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝ ﴾. (السجدة:٢)

ربّ العالمین کی طرف سے یہ ایک ایسی کتاب اُتاری جارہی ہے جس میں کوئی شک کی بات نہیں ہے۔

و قال تعالی: ﴿ وَقُرْاٰنًا فَرَقْنٰهُ لِتَقْرَاَهٗ عَلَى النَّاسِ عَلٰى مُكْثٍ وَّ نَزَّلْنٰهُ تَنْزِيْلًا ۝ ﴾. (الإسراء)

اور ہم نے قرآن کو تھوڑا تھوڑا کرکے اتاراہے؛ تاکہ آپ اس کو لوگوں پر ٹھہر ٹھہر کر پڑھ لیں اور یہ پکی بات ہے کہ ہم نے قرآن کریم کو تھوڑا تھوڑا کرکے اتاراہے۔

و قال تعالی: ﴿ قُلْ اَيُّ شَيْءٍ اَكْبَرُ شَهَادَةً ۚ قُلِ اللّٰهُ ۙ شَهِيْدٌۢ بَيْنِيْ وَ بَيْنَكُمْ ۚ وَ اُوْحِيَ اِلَيَّ هٰذَا الْقُرْاٰنُ لِاُنْذِرَكُمْ بِهٖ وَمَنْۢ بَلَغَ ﴾. (الأنعام:١٩)

آپ کہہ دیں: کس چیز کی گواہی سب سے بڑی ہے؟ آپ کہہ دیں: اللہ کی۔ اللہ تعالی میرے اور

تمہارے درمیان گواہ ہے۔ اور میری طرف اس قرآن کی وحی کی گئی تاکہ اس کے ذریعہ میں تم کو اور جس کو بھی یہ قرآن پہنچے ڈراؤں۔

وقال تعالیٰ: ﴿هُوَ الَّذِيٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ﴾. (آل عمران:۷) وہی ہے جس نے تم پر کتاب اُتاری۔

شیخ سعید فودہ طویل بحث کے بعد لکھتے ہیں: «فحاصل الكلام: أن الله تعالى أبدى القرآن على سبيل القول الدال على المعنى، لا على سبيل المعنى فقط، وجعله في اللوح المحفوظ، ثم أمر جبريل عليه السلام بإنزاله دفعة واحدة إلى السماء الدنيا، ثم أمره بتنـــزيله على دفعاتٍ على حسب الواقعات والحاجة». (الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية ۱/۴۸۳)

«وصَدَّقَه المؤمِنونَ على ذلك حقًّا». یعنی اہلِ ایمان نے قرآن کریم کے بلا کیفیت (بلا صوت وحرف) کلام اللہ ہونے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بصورت وحی نازل کیے جانے کی تصدیق کی اور اسے حق سمجھا۔ صحابہ کرام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کریم کے نزول کا مشاہدہ فرمایا، اور اس کے اعجاز و کلام الٰہی ہونے کو دل سے مانا اور تواتر کے ساتھ اس کو آگے پہنچایا۔

وحی کی تقسیمات:

پہلی تقسیم: وحی کی چار اقسام ہیں:

(۱) وحی فطری: اللہ تعالیٰ کا کسی جاندار کی فطرت میں القاء کرنا کہ یہ کام کرو، مثلا: ﴿وَ اَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذِيْ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوْتًا وَّ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُوْنَ ۝﴾. (النحل:۶۸) شہد کی مکھی کو شہد بنانے کا طریقہ سکھایا، اس طرح چیونٹی کو وحی فرمائی کہ اپنی غذا جمع کرے، تاکہ دوسرے موسم میں کام آسکے۔

کہا جاتا ہے کہ گلہری جسے عربی میں السنجاب اور انگریزی میں Squirrel کہتے ہیں، اسی طرح Chipmunk جو گلہری کی ایک قسم ہے، یہ دونوں گرمی میں اپنی غذا جمع کرتی ہیں؛ تاکہ سردی میں انہیں کام آئے۔ اس جانور کا کام اتنا پکا ہوتا ہے کہ اس کی جمع کی ہوئی غذا کی مقدار سے لوگ اندازہ لگاتے ہیں کہ اس سال سردی کتنی زیادہ ہوگی۔ جب یہ باہر نکلتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ اب سخت سردی ختم ہو چکی ہے اور وہ دن موسم بہار کا پہلا دن شمار ہوتا ہے۔ سبحان اللہ!

وحی کی یہ قسم انسان کے ساتھ خاص نہیں؛ بلکہ جانور کو بھی شامل ہے۔

(۲) وحی ایجادی: اللہ تعالیٰ نے انسان کے دل میں یہ بات القاء فرمائی ہے کہ فلاں چیز اس طرح

بنائی جاتی ہے، اور ہر زمانے کے مناسب چیزیں ایجاد کرنے کا طریقہ انسان کو سکھایا۔ اس وحی کے لیے عقل کی ضرورت ہے، اس لیے یہ وحی انسان کے ساتھ خاص ہے، ہاں! کافر و مسلمان سب برابر ہیں۔ قال تعالیٰ: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هٰٓؤُلَآءِ وَ هٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ﴾. (الإسراء: ٢٠) بلکہ آج کل یہ ایجادی عقل کفار میں زیادہ پائی جاتی ہے اور وہ ہم سے سبقت لے گئے ہیں۔

(٣) وحی عرفانی: ذوی العقول میں اولیاء اور مخصوص بندوں کے لیے ہے، مثلا: ﴿وَ الَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾. (العنكبوت: ٦٩) اللہ تعالیٰ نے یہ بات القاء فرمائی کہ تبلیغی کام کرو، یا مدارس دینیہ بناؤ، اسی طرح اور بہت سے کام جو اللہ تعالیٰ تک پہنچنے کے لیے ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان کا القاء فرمایا۔ وحی عرفانی کی ایک مثال یہ ہے: ﴿وَ اَوْحَيْنَآ اِلٰٓى اُمِّ مُوْسٰٓى اَنْ اَرْضِعِيْهِ ۚ فَاِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَاَلْقِيْهِ فِى الْيَمِّ وَ لَا تَخَافِيْ وَ لَا تَحْزَنِيْ﴾. (القصص: ٧) اللہ تعالیٰ نے یہ وحی کی تاکہ راستے میں ان کا بچاؤ ہو جائے۔

(٤) وحی نبوت: یہ انبیائے کرام علیہم السلام کے ساتھ خاص ہے۔

اصطلاحاً لفظ وحی تین معنوں کے لیے آتا ہے: ١-إلقاء الكلام في قلب النبي صلى الله عليه وسلم. ٢-الكلام الذي يلقى في قلب النبي صلى الله عليه وسلم. ٣- السفارة بين رب العباد وبين الأنبياء.

وحی کی دوسری تقسیم:

یہ تقسیم اس آیت کریمہ کی روشنی میں ہے: ﴿وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ﴾. (الشورى: ٥١)

آیت کریمہ میں وحی کی ٣/ اقسام بیان کی گئی ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں:

(١) اِلَّا وَحْيًا: اس میں تمام حواس معطل ہوتے ہیں، اور فقط قلب پر القاء ہوتا ہے۔ وهذا إما في اليقظة، وإما في المنام.

في اليقظة جیسے: ام موسیٰ کو الہام ہوا۔ في المنام جیسے: ابراہیم علیہ السلام کا خواب۔

(٢) اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ: اس میں آنکھ معطل ہے، مگر کان کام کرتے ہیں، اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

١- في السماء: جیسے لیلۃ المعراج میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پیش آیا۔ ٢- جو زمین پر ہو: جیسے: موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ کوہِ طور پر پیش آیا۔

مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ سے یہ مقصد نہیں کہ اللہ تعالی کے سامنے کوئی پردہ ہوتا ہے؛ بلکہ مقصد یہ ہے کہ ان کی ذات غیر مرئی ہے۔

(۳) اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا: اس میں تمام حواس کام کرتے ہیں، سنتے بھی ہیں، دیکھتے بھی ہیں۔

اس کی دو قسمیں ہیں: اول: رسول اپنی اصلی شکل میں آئے، جیسے کہ جبریل علیہ السلام دو مرتبہ اپنی اصلی شکل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تشریف لائے۔

دوم: انسانی شکل میں آئے، جیسا کہ عموماً جبریل علیہ السلام حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی شکل میں آتے تھے۔

مزید اقوال:

مذکورہ بالا اقسام اہم اور بڑی بڑی اقسام ہیں۔ باقی اقسام اس کے ضمن میں داخل ہو جاتی ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالی نے علامہ حلیمی کے حوالے سے وحی کی ۴۶/ اقسام ذکر فرمائی ہیں۔(فتح الباري ۱/ ۲۰)

حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوری نے بخاری ص ۲ کے حاشیہ میں وحی کی سات اقسام ذکر فرمائی ہیں۔ اُنھیں میں نے اس کلمہ میں جمع کیا ہے جو وحی کے ساتھ مناسب ہے: كان صوتًا.

ک: كلام مِن وراء الحجاب.

الف: اسرافیل کی طرف اشارہ ہے، روایت میں ہے کہ جب وحی منقطع ہوگئی تو تین سال تک اسرافیل علیہ السلام تشریف لاتے تھے۔(فتح الباري ۱/ ۲۷، و۹/ ٤. دلائل النبوة للبيهقي ۲/ ۱۳۲)

ن: نفث في روعه. نوم کی طرف بھی اشارہ ہے۔

ص: صلصلة الجرس کی طرف اشارہ ہے۔

صو: صورة الملك. اصلی شکل میں فرشتہ کا آنا۔

ت: تمثل جبريل بصورة الغير.

شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ تعالی نے وحی کی اقسام ذکر فرمانے کے بعد لکھا ہے: میرے خیال میں دراصل ۴/ ہی اقسام ہیں، باقی سب اقسام تبعاً انہی میں داخل ہیں۔ (لامع الدراري ۱/ ۳-٤)

اللہ تعالی اس کائنات کا خالق ومالک ہے، اس نے اپنی مخلوقات میں سے اشرف المخلوقات کی زندگی گزارنے کے لیے قانون بھیجا اور اسی قانون کو انبیاء علیہم السلام پر بذریعہ وحی اتارا۔ پھر اس وحی کی دو قسمیں ہیں: ۱- وحی متلو۔ ۲- وحی غیر متلو۔ وحی متلو: وہ ہے جو نمازوں میں پڑھی جاتی ہے اور قرآن کریم کی شکل میں ہمارے پاس محفوظ ہے۔ اور وحی غیر متلو: حدیث ہے، جس کے معنی اللہ تعالی کی طرف سے ہیں اور الفاظ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہیں۔

پھر وحی، الہام اور کشف میں یہ فرق ہے کہ وحی انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے اور قطعی ویقینی ہے، جب کہ الہام غیر نبی کو بھی ہوتا ہے اور قطعی نہیں ہے۔ اور کشف اور الہام میں یہ فرق ہے کہ کشف کا تعلق محسوسات سے ہے اور الہام کا تعلق غیر محسوسات اور وجدانیات سے ہے۔

مزید تفصیلات کے لیے علوم القرآن للقاضی مظہر الدین احمد بلگرامی، علوم القرآن لمولانا مفتی محمد تقی صاحب عثمانی، علوم القرآن لصبحی صالح، علوم القرآن لمولانا شمس الحق افغانی کی طرف مراجعت فرمائیں۔

«وأيقَنوا أنَّه كلامُ الله تعالى بالحقيقة» اس عبارت سے معتزلہ کی تردید ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم کی نسبت اللہ تعالی کی طرف مجازی اور تشریفی ہے، جیسے کعبۃ اللہ اور ناقۃ اللہ وغیرہ۔ اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ قرآن حقیقتاً اللہ تعالی کا کلام ہے اور کلام، اللہ تعالی کی صفت ازلی وقدیم ہے۔

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ بالحقيقة سے مراد یہ ہے کہ قرآن حقیقتاً اللہ تعالی کا کلام ہے، خواہ وہ کسی چیز پر مکتوب ہو، یا ذہن میں محفوظ ہو، یا متلو ومقروء ہو۔ اس کی نسبت اللہ تعالی کی طرف مجازی نہیں، اور کلام سے قائم بذات اللہ یا کلام نفسی مراد لینا صحیح نہیں۔

قرآن کریم مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟:

قرآن کریم مخلوق نہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن مخلوق اور حادث ہے، اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ قائم نہیں۔ قال عبد الجبار المعتزلي: «وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث». (شرح الأصول الخمسة، ص٥٢٨)

کرامیہ بھی قرآن کو مخلوق اور حادث کہتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ (لوامع الأنوار البهية ١/١٣٧)

اور حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ قرآن مخلوق نہیں؛ حتی کہ اصوات وحروف، سب قدیم ہیں؛ لیکن یہ ان حنابلہ کا مسلک ہے جو اس مسئلے میں غلو کرنے والے ہیں، امام احمد اور محققین حنابلہ کا یہ مسلک نہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، کلام نفسی قدیم ہے، اور کلام لفظی حادث ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا: «الكلام النفسي القائم بالله سبحانه قديم، والكلام القائم بالخلق حادث كحدوث ذواتهم وصفاتهم». یعنی جو خالق کی صفت ہے وہ قدیم ہے، اور جو مخلوق کی صفت ہے وہ حادث اور مخلوق ہے۔ (تأنيب الخطيب، ص١٠٧)

چار معانی میں قرآنِ کریم کا استعمال:

اشاعرہ اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم چار معانی میں استعمال ہوتا ہے:

(۱) قائم بذات الله. قرآن کریم کو جب کلام نفسی سے تعبیر کیا جائے تو یہ صفت الٰہیہ قائم بذات اللہ ہے۔

(۲) المكتوب بين الدفتين. یہ حادث اور مخلوق ہے۔ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تسافروا بالقرآن، فإني لا آمن أن يناله العدو». (صحيح مسلم، رقم:١٨٦٩)

(۳) الألفاظ اللسانية. یہ بھی حادث ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ وَ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ ﴾. (الإسراء:٧٨) أي: القراءة في صلاة الفجر. وقال تعالیٰ: ﴿ اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَ قُرْاٰنَهٗ ﴾.(القيامة) أي: أن نجمعه في صدرك، ثم تقرأه على الناس من غير أن تنسى منه شيئا.

جب امام بخاری رحمہ اللہ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا، تو فرمایا: «أفعالنا مخلوقة، وألفاظنا من أفعالنا». (فتح الباري ١/٤٩٠)

اور ﴿ فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ﴾ (القيامة) میں قراءت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف مجازی ہے، مراد جبریل علیہ السلام ہیں؛ اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن لے کر نازل ہوئے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف اس نسبت کو حقیقی ماننے کی صورت میں مخلوق کے ساتھ تشبیہ لازم آئے گی۔

(۴) الألفاظ القلبية. یہ بھی حادث ہیں؛ اس لیے کہ حفظ سے قبل دل میں یہ الفاظ نہیں تھے، حفظ کے بعد دل میں آئے۔

علماء فرماتے ہیں کہ وجود کے چار مراتب ہیں: ١- وجود في الكتابة، ٢- وجود في العبارة، ٣- وجود في الذهن، ٤- وجود في الأعيان، أي: في الخارج. یعنی وجود ذہنی اور وجود خارجی میں فرق ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: « القرآن كلام الله تعالى، في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى النبي عليه الصلاة والسلام منـزَّل، ولفظنا بالقرآن مخلوق، وكتابتنا له مخلوقة، وقراء تنا له مخلوقة، والقرآن غير مخلوق». (الفقه الأكبر، ص٢٠، ط: مكتبة الفرقان، الإمارات)

مسئلہ خلق قرآن:

خلق قرآن کا مسئلہ ایک عظیم فتنہ کی شکل میں مامون الرشید کے دور میں شروع ہوا اور معتصم کے بعد واثق کے عہد کے خاتمے تک تقریباً تیس ماہ تک جاری رہا، اور متوکل کے زمانۂ خلافت میں اختتام پذیر ہوا۔ اس موضوع پر بقول مولانا یوسف بنوریؒ سب سے زیادہ تحقیقی اور تفصیلی بحث قاضی امام ابو بکر باقلانیؒ نے اپنی کتاب "الإنصاف" میں لکھی ہے۔ خلاصہ اس بحث کا یہ ہے کہ اہلِ سنت اور معتزلہ کا اختلاف کلام نفسی کے

عقیدہ پر ہے۔

شیخ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ مسئلہ خلق قرآن کا تاریخی پس منظر اور خلاصہ بحث ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: «اتفقت كتب التاريخ والنِّحَل على أن أول من قال بخلق القرآن هو (الجَعْد بن درهم)، ثم (جهم بن صفوان)، ثم تبعهما (بِشْر بن غِياث المَريسي)، كما يظهر ذلك من كتاب «شرح السنة» للحافظ اللالكائي، ومن كتاب «الردّ على الجهمية» لابن أبي حاتم الرازي، وغيرهما...

وقد ظهرتْ هذه الفتنة بعضَ الظهور في زمن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فقال فيها قولاً فصلاً، وردَّ على ناشريها، فأسكتهم إلى حين...

ولكن مع هذا لم تنطفئ هذه الفتنة، فاستمرّتْ تظهر وتختفي إلى عهد الخليفة المأمون العباسي، فأخذت في عهده مأخذها من الظهور والتمكن، واعتقدها المأمون اعتقادًا، وتبنّى القول بخلق القرآن مقتنعًا برأي المعتزلة في هذه المسألة أتمّ اقتناع. وأخذ يدعو العلماء والقضاة والمحدثين والرواة إلى القول بخلق القرآن، ويضطهدهم على ذلك، وكان ذلك في السنة الأخيرة من حياته وخلافته سنة ٢١٨هـ.

واستمرت هذه الفتنة من بعد عهد المأمون سنة ٢١٨هـ، إلى عهد المعتصم، ثم إلى عهد الواثق، ثم إلى أول عهد المتوكل سنة٢٣٢، فلما تولى المتوكل الخلافة لم يتحمّس للقول بخلق القرآن، كما كان عليه أسلافُه الخلفاء الثلاثة، بل قد نهى عن القول بخلق القرآن في سنة ٢٣٤، وكتب بذلك إلى الآفاق، فانطفأت الفتنة التي أقلقت الدولة والناس». (مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص٥-٩)

ابن الامیر نے اتحاف المرید شرح جوہرۃ التوحید کے حاشیہ میں لکھا ہے: « قوله (خلق القرآن) وقع فيها لأهل السنة بلاء كبير، فخرج البخاري فارًّا وسمع يقول: اللهم اقبضني إليك غير مفتون. فمات بعد أربعة أيام. وسجن عيسى بن دينار عشرين سنة. وسئل الشعبي، فقال: أما التوراة والإنجيل والزبور والفرقان فهذه الأربعة حادثة، وأشار إلى أصابعه، فكانت سبب نجاته، كذا في اليوسي على الكبرى. واشتهرت أيضًا عن الشافعي. قال اليوسي: ومنهم من تجانّ، حُكي عن بعضهم أنه دخل على أمير يمتحنه بذلك، فقال للأمير: تعز، فقال: ممَّ؟ فقال له: مات القرآن، فقال: سبحان الله يموت القرآن؟ فقال: كل مخلوق يموت، ثم قال: إذا مات القرآن في شعبان فبماذا يصلي الناس في رمضان؟ فقال الأمير: أخرجوا عني هذا المجنون. وفي الدولة العباسية اشتد الأمر بذلك وعظم البلاء. قيل: وأول من قال بخلق القرآن من الخلفاء العباسيين المأمون العباسي، وكان شيخه أبو الهذيل العباسي، إلا أن المأمون في خلافته لم يدع الناس بذلك بل كان يقدم رجلا ويؤخر أخرى إلى أن قوي عزمه في السنة التي مات فيها على

أن يدعو الناس لخلق القرآن ويشدد العقوبة على من لم يقل به، فطلب الإمام أحمد وجماعة فحمل إليه أحمد، فلما كان في بعض الطريق مات المأمون وبقي أحمد مسجونًا، ولما حضرت المأمون الوفاة عهد إلى أخيه المعتصم بالخلافة وأوصاه أن يحمل الناس على القول بخلق القرآن، فلما بويع المعتصم اشتدت المحنة وطلب الإمام أحمد وكان في سجن المأمون فحمل إليه وامتحنه وعقد له مجلسا للمناظرة، وكان فيه القاضي أحمد بن أبي دؤاد وعبد الرحمن بن إسحاق وغيرهما، ولم يزل معهم في جدال نحو ثلاثة أيام، فأمر أن يضرب بالسياط فضرب ضربًا وجيعًا حتى غشي عليه فحمل إلى منـــزله، وكانت مدة مكثه في السجن ثمانية وعشرين شهرًا. ولما مات المعتصم وولي الواثق أظهر ما أظهر المأمون والمعتصم من المحنة وقال للإمام أحمد: لا تساكني في بلد أنا فيه، فبقي أحمد مختفيًا إلى أن مات الواثق وولي المتوكل، فرفع المحنة وأظهر السنة وأخمد البدعة، وحض على رواية الآثار النبوية، وأمر بإحضار الإمام أحمد وأعطاه مالا كثيرًا فلم يقبله وفرقه على المساكين. وأجرى المتوكل على عيال أحمد أربعة آلاف درهم في كل شهر، فلم يرض الإمام. ويذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للإمام الشافعي في المنام: بشر أحمد بالجنة على بلوى تصيبه في خلق القرآن، فأرسل إليه كتابًا ببغداد فلما قرأه بكى ودفع للرسول قميصه الذي يلي جسده، وكان عليه قميصان، فلما رجع للشافعي غسله وادهن بمائه، ورأى آخر النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: ما شأن أحمد بن حنبل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: سيأتيك موسى بن عمران فاسأله، فإذا موسى فسأله فقال له: بلي في السراء والضراء فوجد صادقا فألحق بالصديقين. والظاهر أن ابتلاء السراء الدنيا التي عرضها عليه المتوكل فأبى، والحكمة في الإحالة على موسى بيان فضل هذه الأمة بشهادة الأنبياء لها، ولأنه الكليم ففيه مناسبة للواقعة. ويقال: إن الواثق قتل أحمد بن نصر الخزاعي على القول بخلق القرآن ونصب رأسه إلى المشرق فدار إلى القبلة، فأجلس رجلا بيده عود كلما دار الرأس إلى القبلة أداره إلى المشرق. وذكر أنه رؤي في المنام فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال: غفر لي ورحمني إلا أني كنت مهموما منذ ثلاث، فقيل له: ولم؟ فقال: إن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ عليّ مرتين فأعرض بوجهه الكريم عني فغمني ذلك فلما مر عليَّ الثالثة قلت: يا رسول الله ألست على الحق وهم على الباطل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: بلى، قلت: فما بالك تعرض عني وجهك الكريم؟ فقال: حياء منك إذ قتلك رجل من أهل بيتي.

وذكر الكمال الدميري حكاية تدل على أن الواثق رجع عن هذا الاعتقاد، وهي أن شيخًا حضره فناظره ابن أبي دؤاد وقال له: ما تقول في القرآن؟ فقال الشيخ: المسألة لي، قال: سل، قال: ما تقول في القرآن؟ قال ابن أبي دؤاد: هو مخلوق، قال الشيخ: هذا شيء علمه النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر أم لم يعلموه؟ فقال: لم يعلموه، فقال الشيخ: سبحان الله

شيء يجهله النبي صلى الله عليه وسلم وأئمة بعده وتعلمه أنت يا لكع ابن لكع، فخجل، ثم قال: أقلني والمسألة بحالها، قال: قد فعلت، قال: علموه و لم يدعوا الناس إليه ولا أظهروه لهم، فقال له: ألا وسعك ووسعنا ما وسعهم من السكوت، فلما سمع ذلك الواثق دخل الخلوة واستلقى على قفاه وجعل يكرر الإلزامين اللذين ذكرهما الشيخ. ويُروى أنه جعل ثوبه في فيه من الضحك على ابن أبي دؤاد وسقط من عينه، ثم أمر الحاجب أن يطلق الشيخ ويعطيه أربع مئة دينار. كذا في اليوسي علي الكبرى». (حاشية ابن الأمير محمد بن محمد الأزهري (م:١٢٣٢هـ) على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، ص١٨٣-١٨٥)

ترجمہ: اہل سنت وجماعت مسئلہ خلق قرآن کی وجہ سے بڑی آزمائش میں مبتلا ہوئے۔اس کی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ شہر چھوڑ کر نکل گئے، اور اُنہیں یہ کہتے ہوئے سنا گیا: اے اللہ مجھے فتنے میں پڑے بغیر اپنے پاس بلا لے۔ چنانچہ چار دن بعد ان کا انتقال ہو گیا۔ اور اسی وجہ سے عیسی بن دینار کو بیس سال قید کی مشقت اٹھانی پڑی۔ امام شعبی رحمہ اللہ سے جب اس بارے میں پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا: تورات، انجیل، زبور اور فرقان یہ چاروں حادث ہیں اور اپنی انگلیوں کی طرف اشارہ کیا، اور اسی وجہ سے وہ بچ گئے۔ یوسی علی الکبری میں اسی طرح لکھا ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے بارے میں بھی اسی طرح کا قصہ مشہور ہے۔ یوسی کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے اپنے آپ کو پاگل ظاہر کر کے اپنی جان بچائی۔ بعض لوگوں سے مروی ہے کہ جب وہ ایسے امیر کے پاس داخل ہوئے جو اس بارے میں امتحان لیتا اور آزماتا تھا، تو انہوں نے امیر سے کہا: تعزیت قبول کیجیے۔ امیر نے کہا: کس چیز کی؟ انھوں نے کہا: قرآن کا انتقال ہو گیا۔ تو امیر نے کہا: سبحان اللہ کیا قرآن کا بھی انتقال ہوتا ہے؟ انھوں نے کہا: ہر مخلوق کو موت آتی ہے۔ پھر کہا: اگر قرآن شعبان میں انتقال کر جائے تو رمضان میں لوگ نماز میں کیا پڑھیں گے؟ امیر نے کہا: اس پاگل کو یہاں سے نکالو۔

سلطنت عباسیہ کے زمانے میں اس فتنے نے بہت زور پکڑا اور اس کی وجہ سے لوگ سخت آزمائش میں مبتلا ہوئے۔ کہا جاتا ہے کہ عباسیوں میں سے سب سے پہلے خلق قرآن کا قائل مامون عباسی تھا جس کا شیخ ابو ہذیل عباسی تھا؛ لیکن مامون نے اپنی خلافت میں لوگوں کو اس کی طرف نہیں بلایا، بلکہ وہ اس بارے میں متردد تھا؛ البتہ جس سال اس کا انتقال ہوا اس سال اس کا لوگوں کو خلقِ قرآن کی طرف بلانے کا ارادہ قوی ہو گیا، اور اس نے ہر اس شخص کو سخت سزائیں دینا شروع کر دیں جو اس کا انکار کر دے۔ اسی سلسلے میں اس نے امام احمدؒ اور ایک جماعت کو بلوایا؛ چنانچہ امام احمدؒ کو اس کے پاس لے جایا گیا، اس سے پہلے کہ وہ وہاں پہنچتے مامون کا انتقال ہو گیا، اور امام احمد قید میں رکھے گئے۔ مامون نے انتقال سے پہلے اپنے بھائی معتصم کو خلافت کی ذمہ داری سپرد کی، اور لوگوں کو خلقِ قرآن کے عقیدے پر ابھارنے کی وصیت کی۔ جب معتصم سے خلافت کی بیعت کی گئی تو آزمائش اور زیادہ سخت ہو گئی، اور امام احمد رحمہ اللہ کو جو اس وقت مامون کی جیل میں تھے طلب

کیا گیا، چنانچہ ان کو لایا گیا اور امتحان لینے کے لیے ایک مجلسِ مناظرہ منعقد کی گئی، جس میں قاضی احمد بن ابی دؤاد، عبد الرحمن بن اسحاق اور ان کے علاوہ دیگر لوگ شریک تھے۔ تقریباً تین دن ان لوگوں کے ساتھ مناظرہ چلتا رہا، اس کے بعد بادشاہ کی طرف سے ان کو کوڑے لگائے جانے کا حکم ہوا، اور اتنے سخت کوڑے لگائے گئے کہ آپ پر غشی طاری ہو گئی۔ آپ کو اٹھا کر آپ کے گھر لایا گیا، اس کے بعد آپ جیل میں تقریباً اٹھائیس مہینے تک رہے۔ جب معتصم کا انتقال ہو گیا اور اس کی جگہ واثق نے لے لی تو اس نے ویسی ہی سختی جاری رکھی، اور وہی کام کیا جو مامون اور معتصم نے کیا تھا۔ اس نے امام احمدؒ سے کہا: آپ ایسے شہر میں نہیں رہ سکتے جس میں میں رہ رہا ہوں۔ اس پر امام احمدؒ روپوش ہو گئے، یہاں تک کہ واثق کا بھی انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد متوکل نے خلافت کا عہدہ سنبھالا، اس نے ساری مشقتوں کو ختم کر دیا، سنت کو زندہ کیا، بدعت کو مٹایا، اور آثارِ نبوی کے پھیلانے کی ترغیب دی۔ اس نے امام احمدؒ کو بلایا اور ان کو بہت مال عطا کرنا چاہا؛ لیکن امام احمدؒ نے انکار فرمادیا، اور اس مال کو فقراء ومساکین میں تقسیم کر دیا۔ اسی طرح متوکل نے امام احمدؒ کے گھر والوں کے لیے ہر ماہ چار ہزار درہم کا وظیفہ جاری کیا؛ لیکن امام احمدؒ نے اس کو لینے سے بھی انکار کر دیا۔

یہ بات بھی ذکر کی جاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امام شافعیؒ کو خواب میں فرمایا: احمد کو اس مصیبت پر جو ان کو خلقِ قرآن کے مسئلے میں پہنچی ہے جنت کی بشارت دے دو۔ امام شافعیؒ نے خط لکھ کر بغداد بھیج دیا۔ امام احمدؒ نے جب اس کو پڑھا تو آپ کے آنسو جاری ہو گئے، آپ نے قاصد کو اپنی قمیص مرحمت فرمائی جو آپ کے بدن سے متصل تھی، اس وقت آپ کے بدن پر دو قمیصیں تھیں۔ جب امام شافعیؒ کے پاس وہ قمیص پہنچی تو انھوں نے اس کو دھویا اور اس کے پانی کو اپنے جسم پر تیل کی طرح لگایا۔

کسی اور نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: احمد بن حنبل کا کیا حال ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابھی موسی بن عمران آنے والے ہیں ان سے پوچھ لینا۔ جب موسی علیہ السلام آئے تو انھوں نے فرمایا: ان کو خوشی اور تنگی میں آزمایا گیا تو ان کو صادق پایا گیا؛ لہذا ان کو صدیقین میں شامل کر دیا گیا۔ یہ ظاہر خوشی کی آزمائش سے وہ دولت مراد ہے جو متوکل اُنہیں دینا چاہتا تھا اور انھوں نے انکار کر دیا تھا۔ اور موسی علیہ السلام کی طرف حوالہ کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ اس امت کی فضیلت اتنی ہے کہ اس کے لیے انبیاء علیہم السلام بھی گواہی دیتے ہیں۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ وہ کلیم اللہ ہیں، لہذا ان کو اس واقعے کے ساتھ مناسبت ہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ واثق نے جب خلقِ قرآن کے مسئلے میں احمد بن نصر الخزاعی کو شہید کر کے ان کا سر مشرق کی جانب لٹکا دیا تو وہ خود بخود قبلہ کی طرف مڑ گیا، اس پر واثق نے ایک آدمی کو مقرر کیا کہ جب بھی سر قبلے کی طرف پھرے تو وہ لکڑی کے ذریعے اس کا رخ بدل کر مشرق کی طرف کر دے۔ جب ان کو خواب

میں دیکھا گیا تو ان سے پوچھا گیا کہ اللہ نے آپ کے ساتھ کیا معاملہ کیا؟ تو فرمایا: اللہ نے مجھے بخش دیا اور مجھ پر رحم فرمایا، مگر میں تین دن سے ایک بات کی وجہ سے مغموم تھا۔ ان سے پوچھا گیا: کیوں؟ فرمایا: نبی صلی اللہ علیہ وسلم دو مرتبہ میرے پاس سے گزرے اور آپ نے اپنے مبارک چہرے کو مجھ سے پھیر لیا، جس نے مجھے غمگین کر دیا، پھر جب آپ تیسری مرتبہ میرے پاس سے گزرے تو میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا میں حق پر نہیں ہوں، اور وہ باطل پر نہیں ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: بالکل۔ میں نے کہا: تو آپ کیوں مجھ سے اپنا مبارک چہرہ پھیر لیتے ہیں؟ فرمایا: مجھے تم سے شرم آتی ہے کہ میری اولاد میں سے ایک آدمی نے تمھیں قتل کر دیا۔

کمال دمیری نے ایک قصہ نقل کیا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ واثق نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا، اور وہ قصہ یہ ہے کہ اس کے پاس ایک شیخ آئے۔ ابن ابی داؤد نے ان سے مناظرہ کرنا چاہا اور کہا: آپ کی قرآن کے بارے میں کیا رائے ہے؟ شیخ نے کہا: مجھے سوال کرنے دو۔ اس نے کہا: پوچھو۔ شیخ نے کہا: تمھاری قرآن کے بارے میں کیا رائے ہے؟ ابن ابی داؤد نے کہا: قرآن مخلوق ہے۔ شیخ نے کہا: اس بات کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، ابو بکر، وعمر رضی اللہ عنہم جانتے تھے یا نہیں؟ اس نے کہا: نہیں۔ تو شیخ نے کہا: سبحان اللہ! ایسی بات جس کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے بعد کے ائمہ نہ جانتے ہوں، اور تم اس کو جان لو، اے کمینے ابن کمینے ایسا کیسے ممکن ہے۔ اس پر اس کی بے عزتی ہوگئی اور وہ بہت شرمندہ ہوا اور کہنے لگا: میں اپنی بات واپس لیتا ہوں اور سوال میرے پاس چھوڑ دو، تاکہ میں دوبارہ جواب دوں۔ شیخ نے کہا: ٹھیک ہے۔ تو ابن ابی دؤاد نے کہا: وہ حضرات جانتے تھے لیکن انھوں نے سکوت کیا اور لوگوں کو اس کی طرف نہیں بلایا اور نہ اس بات کو ظاہر کیا۔ شیخ نے کہا: تو کیا میرے اور آپ کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ ہم بھی اس معاملے میں سکوت کریں جس میں انہوں نے سکوت کیا تھا، اور اس کو ظاہر کرنے کی کوشش نہیں کی تھی۔ جب واثق نے یہ سنا تو وہ خلوت میں جاکر سیدھا لیٹ گیا اور بار بار شیخ کے ذکر کردہ دونوں سوالوں کو دہرانے لگا۔ ایک روایت میں ہے کہ اس نے ابن ابی دُؤاد پر اپنی ہنسی بند کرنے کے لیے اپنے منہ میں کپڑا ٹھونس لیا۔ اور ابن ابی داؤد اس کی نظروں سے گر گیا۔ پھر اس نے دربان کو حکم دیا کہ شیخ کو چھوڑ دے اور ان کو چار سو دینار دے کر رخصت کرے۔ (یوسی علی الکبری میں ایسے ہی لکھا ہے)۔ واللہ تعالی اعلم۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ واثق بھی خلقِ قرآن کے نظرئے سے تائب ہوا تھا؛ لیکن اس کا اعلان نہیں کیا۔ اس کے بعد متوکل نے علی الاعلان اہلِ سنت کی موافقت کی۔

مسئلہ خلق قرآن کے موضوع پر متعدد حضرات نے مختلف پہلوؤں سے بحث کی ہے، امام بیہقی نے عقیدے کے لحاظ سے بحث کی، تو تاج الدین سبکی نے تاریخی پہلو کو سامنے رکھا، اور شیخ احمد امین نے اس مسئلے

کے سیاسی پہلو کو اُجاگر کیا۔ شیخ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ "مسئلۃ خلق القرآن" کے حاشیے میں لکھتے ہیں:
«وقد تحدّث (أحمد أمين) في «ضحى الإسلام» عن هذه المِحنة من الناحية السياسية وآثارها. وتحدث الإمام البيهقي مطوَّلاً في «الأسماء والصفات» ص۲۳۹-۲٤۹. واستوفى ابن حزم في «الفِصَل في الملل والأهواء والنحَل» ۳/٤-۱٥ الكلامَ على شرح هذه المسألة وما يسوغ فيها أن يقال فيه: مخلوق، وما لا يسوغ، بأناة وهدوء. وعرَضها من الناحية التاريخية التاجُ السبكي في «طبقات الشافعية» ۱/۲۰٦-۲۱۷، فعُد إليهم إذا شئت». (حاشية مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، ص-۹)

اہل سنت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ازلی ہے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہیں، اور یہ ازلی صفتِ کلام لفظ اور صوت سے خالی ہے؛ اس لیے کہ حروف واصوات مخلوق اور حادث ہیں۔ اور دیگر صفات باری تعالیٰ کی طرح یہ صفتِ کلام نفسی بھی قائم بذات اللہ ہے۔

معتزلہ نے کلام نفسی کا انکار کیا اور صرف کلام لفظی ثابت کرکے کلام کو اسی میں منحصر کردیا۔ (شرح الأصول الخمسة، ص۵۳۲-۵۳۳) اتنا ضرور ہے کہ دونوں مذاہب کا متفقہ فیصلہ ہے کہ کلام لفظی کو اللہ کی صفت نہیں کہتے، بخلاف کرامیہ، حشویہ اور سالمیہ کے جو حروف واصوات سے مرکب کلام کو اللہ کی صفت قرار دیتے ہیں۔(شرح العقائد النسفية، ص۱۱٤)

شیخ عبد العزیز البخاریؒ نے شرح اصول بزدوی میں اور علامہ بیاضی نے اشارات المرام میں نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے ایک طویل مناظرے کے بعد اتفاقِ رائے سے یہ فیصلہ کیا کہ کلام اللہ کے مخلوق ہونے کا قائل کافر ہے۔

علامہ بیاضی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: «(فمن قال بأن كلام الله) القائم به (مخلوقٌ) موجد بعد العدم...(فهو كافر بالله العظيم) ففرع على كونه صفته على التحقيق الحكم بكفر من قال بأن كلامه القائم به محدث مخلوق، كما أشار إليه بعنوان كلام الله، وصرّح بذلك صاحب الكشف والتقرير وصاحب المقاصد، وعليه حمل قول أبي يوسف: ناظرت أبا حنيفة في خلق القرآن ستة أشهر، فاتفق رأيي ورأيه أن من قال بخلق القرآن فهو كافر، كما في شرح البزدوي.

ولعل امتداد المناظرة ليتضح كون القول بخلقه إنكارًا لما هو من الضروريات الدينية، وهو تنزيهه تعالى عن النقائص؛ لأن الإكفار إنما هو في الضروريات، كما أشار إليه الإمام في مواضع، واختاره الجمهور كما مر». (إشارات المرام، ص۱۷٦)

امام بیہقی محمد بن اسحاق کے طریق سے نقل کرتے ہیں: «قال محمد بن إسحاق: سألت أبا

يوسف فقلتُ أكان أبو حنيفة يقول القرآن مخلوق؟ قال: معاذ الله، ولا أنا أقوله. فقلت: أكان يرى رأي جهم؟ فقال: معاذ الله، ولا أنا أقوله». امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس کی سند کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

امام بیہقی ایک دوسری سند سے امام ابو یوسف سے نقل کرتے ہیں: « قال أبو يوسف القاضي: كلمت أبا حنيفة سنة جرداء في أن القرآن مخلوق أم لا؟ فاتفق رأيه ورأيي على أن من قال القرآن مخلوق، فهو كافر». امام بیہقی فرماتے ہیں: «قال أبو عبد الله: رواة هذا كلهم ثقات».

اسی طرح خطیب بغدادی نے ابو بکر المروذی کے طریق سے نقل کیا ہے: « قال أبو بكر المروذي: سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل لم يصح عندنا أن أبا حنيفة كان يقول القرآن مخلوق».

خطیب بغدادی ایک دوسری سند سے نقل کرتے ہیں: « قال أبو سليمان الجوزجاني ومعلى بن منصور الرازي: ما تكلم أبو حنيفة ولا أبو يوسف ولا زفر ولا محمد ولا أحد من أصحابهم في القرآن، وإنما تكلم في القرآن بشر المريسي وابن أبي دُؤَاد، فهؤلاء شانوا أصحاب أبي حنيفة». (تاريخ بغداد ٥١٦/١٥. وانظر: حاشية العلامة الكوثري على «الاختلاف في اللفظ»، ص٤١ لتوضيح ما نسِب إلى الإمام أبي حنيفة. وانظر أيضًا: مناقب أبي حنيفة للموفق المكي، ص٧٢-٧٥، لتوضيح ما قيل إنه استتيب)

اس مسئلہ کی مزید تشریح کے لیے شرح المقاصد اور شرح العقائد علامہ تفتازانی اور شرح عضدی اور اس کے حواشی دیکھ سکتے ہیں۔ علامہ آلوسیؒ نے تفسیر روح المعانی کے مقدمہ میں جو کلام فرمایا ہے وہ بھی بصیرت کے لیے کافی اور شافی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کلام نفسی قدیم ہے، اور کلام لفظی حادث ہے؛ اسی لیے جب اس مسئلے کو بیان کرتے ہیں تو یہ نہیں کہتے کہ «القرآن غير مخلوق»؛ بلکہ یہ کہتے ہیں: «القرآن كلام الله غير مخلوق».

کلام اللہ کے غیر مخلوق اور قدیم ہونے کے دلائل:

دلیل(۱): ﴿وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا﴾. (الشورى: ٥١) کلام جب اللہ کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے، تو اس کی صفات بھی قدیم ہوں گی، یا یوں کہیے کہ: متکلم قدیم ہے، تو کلام بھی قدیم ہو گا، جس طرح مخلوق حادث ہے، تو اس کی صفات بھی حادث ہوتی ہیں۔ کلام نفسی اللہ تعالی کے علم کی طرح ہے جیسے اس کا علم قدیم ہے تو کلام نفسی بھی قدیم ہے۔

دلیل(۲): قال الإمام أحمد بن حنبل: « القرآن مِن علم الله، وعلمُ الله غير مخلوق». (شرح مذاهب أهل السنة لابن شاهين، ص٣١. وانظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي ٣٩١/٢. والسنة للخلال ١٣٣/٥. والمنتظم في تاريخ الأمم والملوك ٤٣/١١)

دلیل(۳) : ﴿اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ﴾.(الأعراف:٥٤) معلوم ہوا کہ امر الگ چیز ہے اور خلق الگ ہے؛اس لیے کہ امر کو خلق کے مقابل لایا گیا ہے۔اب سوال یہ ہے کہ قرآن کریم خلق ہے یا امر ہے؟

قرآن کی آیت میں یہ مضمون اس طرح وارد ہے: ﴿وَ كَذٰلِكَ اَوْحَيْنَاۤ اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا﴾.(الشوری:٥٢) یعنی یہ ہمارا امر ہے،اور جب امر خلق کے مقابلے میں ہے،تو امر غیر مخلوق ہو گا۔

دلیل(۴): ﴿اِنَّمَاۤ اَمْرُهٗۤ اِذَاۤ اَرَادَ شَيْـًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ﴾.(یس) بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی جو کُنْ فرماتے ہیں ، یہ کُنْ دوسرے کُنْ کا محتاج ہے ، اور وہ تیسرے کُنْ کا محتاج ہو گا؛کیونکہ کُنْ بھی شے ہے،اس طرح تسلسل لازم آتا ہے،جو محال ہے؛اس لیے ثابت ہوا کہ کُنْ اللہ تعالیٰ کا امر ہے اور قدیم ہے؛لہٰذا کسی دوسرے کُنْ کا محتاج نہیں۔

تسلسل کے معنی:

تسلسل لغت میں پانی کا اوپر سے نیچے کی طرف بہنے کو کہتے ہیں۔اور اصطلاح میں غیر متناہی چیزوں کا جمع ہو کر موجود ہونا تسلسل ہے۔مناطقہ کے نزدیک تسلسل باطل ہے؛اس لیے کہ امور غیر متناہیہ کا مجموعہ معدود یعنی تحت العدد ہے،اور جو معدود ہے وہ مضاعف ہو سکتا ہے اور مضاعف اصل سے زائد اور اس کے بعد ہے، یعنی زائد کی زیادت اصل پورا ہونے کے بعد ہوتی ہے،تو غیر متناہی متناہی بن گیا۔لیکن اس پر اشکال ہے کہ مضاعف ہونا متناہی کی خاصیت ہے،جو غیر متناہی ہے وہ مضاعف نہیں ہو سکتا۔کذا فی دستور العلماء، تحت باب التاء مع السین۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ شرعی نقطہ نظر سے ممکنات کا تسلسل ماضی کی جانب میں باطل ہے اس لیے کہ حدیث کے مطابق اللہ تعالی موجود تھا اور اس کے ساتھ کوئی مخلوق نہیں تھی «کان الله و لم یکن معه شيء». اور مستقبل کی جانب میں شرعاً صحیح ہے جنت کی نعمتیں بالاتفاق مستقبل کی جانب میں غیر متناہی ہیں۔

دلیل(۵): «فضل کلام الله علی سائر الکلام، کفضل الله علی خلقه». (سنن الترمذي، باب ما جاء کیف کانت قراءة النبي صلی الله علیه وسلم، رقم:۲۹۲٦)

اس حدیث میں دونوں مشبہ اور مشبہ بہ میں غیر مخلوق کی فضیلت مخلوق پر بتلائی گئی ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک قرآن کریم قدیم ہے یا حادث؟:

حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ قرآن کریم قدیم ہے، حتی کہ اصوات و حروف،سب قدیم ہیں؛لیکن امام احمد رحمہ اللہ کلام لفظی کو حادث مانتے تھے؛اگرچہ کلام اللہ کی کلام نفسی اور کلام لفظی میں تقسیم کو پسند نہیں فرماتے؛بلکہ اس بحث میں تفصیل سے گریز کرتے ہوئے قرآن کریم کو اللہ کے علم میں سے شمار کرتے

تھے، اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالی کا علم قدیم ہے تو قرآن کریم بھی قدیم ہو گا۔

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: « القرآن مِن علم الله، وعلمُ الله غير مخلوق». (شرح مذاهب أهل السنة لابن شاهين، ص٣١. وانظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي ٣٩١/٢. والسنة للخلال ١٣٣/٥. والمنتظم في تاريخ الأمم والملوك ٤٣/١١)

اس قول میں قرآن سے امام احمد رحمہ اللہ کی مراد وہ کلام ہے جو ذات باری تعالی کے ساتھ قائم ہے؛ چنانچہ علامہ کوثری رحمہ اللہ لکھتے ہیں: « وقد صحّ عن أحمد فيما جاوب به المتوكل وغيره، كما هو مذكور في كتاب السنة وعيون التاريخ وغيرهما أنه كان يقول: القرآن من علم الله، وعلم الله غير مخلوق، فالقرآن غير مخلوق. وهذا دليل على أنه كان يريد بالقرآن ما هو قائم بالله، وتابعه ابن حزم في الفِصَل». (حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقيل، ص١٩٧)

علامہ کوثری شیخ محمد عبدہ سے نقل فرماتے ہیں: «يجل مقام مثل الإمام ابن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم، وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفه بصوته». (تعليقات العلامة الكوثري على «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة» لابن قتيبة، ص٤٠)

امام بیہقی نے امام احمد کے صاحبزادے عبد اللہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ امام احمد قرآن کریم بمعنی کلام اللہ جو ذات باری تعالی کے ساتھ قائم ہے، اس کو مخلوق کہنے والے کو کافر کہتے تھے، الفاظ قرآن کو مخلوق کہنے والے کو کافر نہیں کہتے تھے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «سمعتُ أبي يقول: من قال لفظي بالقرآن مخلوق، يريد به القرآن، فهو كافر». قال البيهقي: قلتُ: هذا تقييدٌ حفِظه عنه ابنُه عبد الله، وهو قوله «يريد به القرآن»، فقد غفَل عنه غيرُه مِمن حكى عنه في اللفظ خلاف ما حكينا، حتى نسب إليه مما تبرأ منه فيما ذكرنا». (الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٥٤)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں امام بیہقی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے: «مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنة أن القرآن كلام الله وهو صفة من صفات ذاته، وأما التلاوة فهم على طريقتين، منهم من فرق بين التلاوة والمتلو، ومنهم من أحب ترك القول فيه، وأما ما نقل عن أحمد بن حنبل أنه سوى بينهما، فإنما أراد حسم المادة لئلا يتدرع أحد إلى القول بخلق القرآن، ثم أسند من طريقين إلى أحمد أنه أنكر على من نقل عنه أنه قال: «لفظي بالقرآن غير مخلوق»، وأنكر على من قال: «لفظي بالقرآن مخلوق»، وقال: القرآنُ كيف تَصَرَّفَ غير مخلوق، فأخذ بظاهر هذا الثاني من لم يفهم مراده، وهو مبين في الأول». (فتح الباري ٤٩٢/١٣. وانظر: الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٥٥-٢٥٦)

بعض حضرات نے امام احمد رحمہ اللہ کی طرف قرآن کریم کے الفاظ واصوات وغیرہ کا قدیم ہونا

منسوب کیا ہے؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ آپ کی طرف ان چیزوں کو قدیم کہنے کی نسبت صحیح نہیں ہے؛ چنانچہ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: «وسر ما يوجد في الروايات عنه (أي: الإمام أحمد) من الاضطراب أنه لما رأى غلو الرواة بعد المِحنة نهى أصحابه عن الخوض في الكلام كما أنه ما دوَّن فيه شيئا، بل كان ينهى عن كتابة فتاواه في الفقه...، بل قطع رواية الحديث قبل وفاته بسنين كثيرة من سنة ثمان وعشرين ومئتين على ما يذكره أبو طالب المكي وغيره، ولا يجوز أن يكون ذلك كله من جهة الضن بالعلم على أهله، فدخل في الروايات عنه ما دخل من الأقوال البعيدة عن العلم إما من سوء الضبط، أو سوء الفهم، أو تعمد الكذب من القائمين بتلك الروايات، أو المدونين لها على خلاف رغبته، ومن طالع في طبقات ابن الفراء تراجم أبي العباس أحمد بن جعفر الإصطخري، وأبي بكر المروزي، والأثرم، ومسدد، وحرب بن إسماعيل، وعبد الوهاب، وغيرِهم يجد فيها من الروايات المعزوة إليه بطرقهم ما يكون مصداقًا لهذا القول، ومِن ثمة يقول ابن شاهين فيما يرويه عنه رواية الجامع الصحيح أبو ذر الهروي: «رجلان صالحان بليا بأصحاب سوء: جعفر بن محمد، وأحمد بن حنبل» يريد أن الأول بلي بالروافض، والثاني بالحشوية على ما يذكره ابن عساكر. وقال الإمام أبو عبد الله البخاري في خلق الأفعال: أما ما احتج به الفريقان لمذهب أحمد ويدعيه كل لنفسه فليس بثابت كثير من أخبارهم، وربما لم يفهموا دقة مذهبه، بل المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله غير مخلوق، وما سواه مخلوق...، وقال الإمام الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد:... أما ما نقل إلينا من ذلك الخلاف الذي فرق الأمة وأحدث فيها الأحداث خصوصًا في أوائل القرن الثالث من الهجرة وإباء بعض الأئمة أن ينطق بأن القرآن مخلوق، فقد كان منشؤه مجرد التحرج والمبالغة في التأدب من بعضهم، وإلا فيجل مقام مثل الإمام ابن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفه بصوته». (تعليقات العلامة الكوثري على «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة» لابن قتيبة، ص٣٩-٤٠)

علامہ کوثری اپنے ایک مقالے میں لکھتے ہیں: «وقد كذب من عزا إلى أحمد بن حنبل أنه قال: ﴿وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا﴾ مِنْ فِيه، وناوله التوراةَ مِن يده إلى يده، كما نقله عبد القادر بدران المسكين في كتابه «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل» رواية بطريق الإصْطَخْري عنه (ص٣٠) وتلك الرواية موجودة أيضًا في «طبقات الحنابلة» للقاضي أبي الحسين بن أبي يعلى في ترجمة الإصطخري؛ لكن المفروض أن يتورع مثل ابن بدران في مثل هذا العصر أن ينقل مثل ذلك بدون تزييفه. وترى هكذا الأمر أخطر مما يتصور». (مقالات الكوثري: مقالة بدعة الصوتية حول القرآن، ص٢٩)

سلفی حضرات کا اللہ تعالی کے لیے کلام لفظی کا ثابت کرنا اور اسے قدیم کہنا:

حنابلہ اور سلفی حضرات اللہ تعالی کے لیے کلام لفظی کو ثابت کرتے ہیں، اور اسے قائم بذات اللہ اور قدیم کہتے ہیں؛ چنانچہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ "العقیدۃ الواسطیہ" میں لکھتے ہیں: « إذا قرأه الناس أو كتبوه في المصاحف، لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله حقيقة؛ فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدءاً، لا إلى من قاله مبلِّغًا مؤَدِّيا. وهو كلام الله؛ حروفه ومعانيه؛ ليس كلام الله الحروف دون المعاني، ولا المعاني دون الحروف». (العقيدة الواسطية، ص٨٩)

اور مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں: «وإذا كان الله قد تكلم بالقرآن والتوراة وغير ذلك من الكتب بمعانيها وألفاظها المنتظمة من حروفها لم يكن شيء من ذلك مخلوقًا، بل كان ذلك كلاما لرب العالمين». (مجموع الفتاوى ٤١/١٢. ومجموعة الرسائل ٣٧/٣)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وإذا كان قد تكلَّم بالقرآن والتوراة والإنجيل بمشيئته وقدرته لم يمتنع أن يتكلم بالباء قبل السين، وإن كان نوع الباء والسين قديمًا لم يستلزم أن تكون الباء المعينة والسين المعينة قديمة». (مجموع الفتاوى ١٥٨/١٢. وانظر: مجموعة الرسائل ١١٠/٣)

مجموعۃ الرسائل میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: «كلامه قديم بمعنى أنه لم يزل متكلمًا إذا شاء، وكلمات الله لا نهاية لها». (مجموعة الرسائل١/٣٦٩)

اور منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: «وهو متكلم بصوت يُسمَع، وأنّ نوعَ الكلام قديم، وإنْ لم يجعل نفس الصوت المعين قديمًا، وهذا هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة». (منهاج السنة ٣٦٢/٢. وانظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ١٧٤/١)

اور مجموعۃ الرسائل میں لکھتے ہیں: «وأما قول القائل: أن الحروف قديمة، أو حروف المعجم قديمة، فإن أراد جنسها فهذا صحيح، وإن أراد الحروف المعينة فقد أخطأ فإن له مبدأ ومنتهى وهو مسبوق بغيره، وما كان كذلك لم يكن إلا محدثا». (مجموعة الرسائل ٣٩٢/١)

وفي الفتاوى الكبرى: «والصواب الذي عليه سلف الأمة وأئمتها أن الكلام اسم للحروف والمعاني جميعا». (الفتاوى الكبرى ٤٢٦/٦. وانظر: ص٤٦٦)

اور محمد بن خلیل ہراس شرح العقیدۃ الواسطیہ میں لکھتے ہیں: «ومن زعم أن القرآن الموجود بيننا حكاية عن كلام الله، كما تقوله الكُلاّبية، أو أنه عبارة عنه، كما تقوله الأشعرية، فقد قال بنصف قول المعتزلة حيث فرّق بين الألفاظ والمعاني، فجعل الألفاظ مخلوقة، والمعاني عبارة عن الصفة القديمة». (شرح العقيدة الواسطية، للهرّاس ١٩٩/١)

شیخ سعید فودہ کلام اللہ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کی رائے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «حاصل ما يعتقده ابن تيمية في كلام الله تعالى هو أنّ كلام الله تعالى عبارة عن أصوات وحروف متسلسلة منذ الأزل، وكل حرف وصوت يفني ويوجد بعده حرف وصوت آخر في ذات الله تعالى، وهكذا. وهذه الأصوات هي التي يسمعها الناسُ وهي تخرج من ذات الله، فالكلام قديمٌ بالنوع، حادث بالشخص. والكلام عنده صفة فعل، أي صفة هي فعل ناتج عن القدرة والإرادة.

فكلام الله متألف ومتركب من كلماته التي تتألف بدورها من الحروف والأصوات، والحروفُ والأصوات أمور حادثة بلا شك ولا ريب، وقائمة بالله تعالى. وأيضًا فإنّ الكلام عند ما يصدر من ذات الله فإنه تصاحبه حركة معينة قائمة بذات الله أيضًا». (الكاشف الصغير، ص٣٠٩)

شیخ عثیمین لکھتے ہیں: «ولهذا كانت عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله يتكلم بكلام حقيقي متى شاء، بما شاء، كيف شاء، بحرف وصوت لا يماثل أصوات المخلوقين...، فكلام الله عز وجل لموسى كلام حقيقيٌّ بحرف وصوت سمعه، ولهذا جرت بينهما محاورة». (شرح العقيدة الواسطية للعثيمين، ص٢٣٠)

اور محمد بن خلیل ہراس لکھتے ہیں: «والله سبحانه نادى موسى بصوت، ونادى آدم وحواء بصوت، وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصوت، ولكن الحروف والأصوات التي تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة، ولا تشبه أصوات المخلوقين وحروفهم، كما أن العلم القائم بذاته ليس مثل علم عباده، فإن الله لا يماثل المخلوقين في شيء من صفاته...، وأن الله قد نادى موسى وكلّمه تكليمًا، ناجاه حقيقة من وراء حجاب وبلا واسطة ملك». (شرح العقيدة الواسطية للهرّاس ١/١٥٠-١٥١)

چند صفحات بعد لکھتے ہیں: «إن القرآن منـــزل من عند الله، بمعنى أن الله تكلم به بصوت سمعه جبريل عليه السلام، فنـــزل به، وأداه إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كما سمعه من الرب جل شأنه...والله تكلم بحروفه ومعانيه بلفظ نفسه...، والله تكلم به أيضا بصوت نفسه». (شرح العقيدة الواسطية للهرّاس ١/١٥٤)

شیخ صالح آل شیخ لکھتے ہیں: «الله جل وعلا جعل القرآن في اللوح المحفوظ مكتوباً قبل أن يتكلم به فما في اللوح المحفوظ هذه مرتبة الكتابة، مرتبة الكتابة لا علاقة لها بالكلام، كما أنه سبحانه جعل في اللوح المحفوظ مقادير كل شيء، ... ثم هو جل وعلا تكلم به فسمعه منه جبريل». (شرح العقيدة الطحاوية لصالح بن عبد العزيز بن محمد آل شيخ ٢/١٧٥)

اور ابن ابی العز شرح العقیدۃ الطحاویہ میں لکھتے: «وبالجملة فكلُّ ما تحتَجُّ به المعتزلةُ مما يدلّ على

أنه كلام متعلِّق بمشيته وقدرته، وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه يتكلم شيئًا بعد شيءٍ، فهو حق يجب قبوله. وما يقول به مَن يقول: إنّ كلام الله قائم بذاته، وأنه صفة له، والصفة لا تقوم إلا بالموصوف، فهو حقٌّ يجب قبولُه والقولُ به، فيجب الأخذُ بما في قول كلٍّ من الطائفتين مِن الصواب، والعدولُ عمّا يرُدُّه الشرعُ والعقلُ مِن قول كل منهما». (شرح العقيدة الطحاوية ١/١٨٧. وانظر تمام كلامه في ١/١٧٢-٢٠٦. وانظر أيضًا: حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقيل، ص٤٦، فقد ذكر فتاوى الإمام عز بن عبد السلام، والإمام جلال الدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب المالكي، والإمام علم الدين أبي الحسن علي بن محمد السخاوي في الرد على القائلين بالحروف والصوت. وانظر أيضًا: مقالته «بدعة الصوتية حول القرآن» المطبوع ضمن مقالات الكوثري. وحاشية العلامة قاسم على المسامرة)

اشاعرہ اور سلفی حضرات کے درمیان صفتِ کلام میں فرق:

ڈاکٹر عبد الواحد اللہ تعالی کی صفت کلام سے مراد کے بارے میں اشاعرہ اور سلفی حضرات کے درمیان فروق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالی کی صفتِ کلام سے مراد وہ صفت ازلی ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالی جب چاہیں اور جو چاہیں ایسے حروف وآواز کے ساتھ بات کرسکتے ہیں، جو مخلوق کے حروف وآواز کی مثل نہ ہو۔

۱- اشاعرہ کے نزدیک صفت کلام (یعنی دل کی بات) صفت ذاتی ہے، اور علم وحیات کی طرح ذاتِ الٰہی کو لازم ہے؛ جبکہ سلفیوں کے نزدیک اپنے افراد کے اعتبار سے بولنا اور بات کرنا ہے، یعنی صفتِ فعلی ہے اور اللہ کی مشیت اور قدرت کے تابع ہے اور اپنی اصل کے اعتبار سے صفت ذاتی ہے۔

۲- اشاعرہ کے نزدیک اللہ کا کلام کلامِ نفسی ہے اور حروف وآواز کی جنس سے نہیں ہے؛ جبکہ سلفیوں کے نزدیک وہ حروف وآواز پر مشتمل ہوتا ہے۔

۳- اشاعرہ وماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالی کلام نفسی کے موافق ہوا میں آواز پیدا کردیتے ہیں، جو متعلقہ انسان سن لیتا ہے، جبکہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالی اپنے حروف اور اپنی آواز کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔ (صفات متشابہات اور سلفی عقائد، ص۱۵۷)

اہل السنۃ والجماعۃ کلام کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: (۱) کلام لفظی۔ (۲) کلام نفسی۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ اشاعرہ وماتریدیہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «إنه سبحانه متكلم بكلامه الذي هو صفته الأزلية...، وذلك أن كل من يأمر وينهى ويخبر بخبر، يَجِدُ من نفسه معنىً ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة. وهو غير العلم، إذ قد يخبرُ الإنسانُ عما لا يعلمه بل يعلم خلافه...، ويسمى هذا الكلام نفسيًا...، إلا أن كلامه ليس من جنس الحروف والأصوات. والله تعالى متكلمٌ آمرٌ ناهٍ ومخبرٌ، بمعنى أن كلامه صفة واحدة وتكثيره إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف التعلقات بالعلم والقدرة وسائر الصفات، فإنها واحدة، والتكثر

والحدوث إنما هو في الإضافات، ويكفي وجودُ المأمور في علم الآمر.

والحاصل أن هذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الأصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلامَ الله والقرآنَ على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم.

والمعنى: إذا كلم أحدًا من خلقه فإنما يكلمه بكلامه القديم الذي كتب بالحروف والكلمات الدالة عليه في اللوح المحفوظ بأمره، لا بكلام حادث، فإنما الحادث دلائلُ كلامه، وهي الحروف والكلمة لا حقيقة كلامه القائم بالذات، فإن كلام الحق لا يشبه كلام الخلق كسائر الصفات». (منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ص٧٠-٧٢)

اشکال: کلام اللہ کے ازلی ماننے سے اللہ تعالی کا ازل میں آمر وناہی ہونا لازم آتا ہے جبکہ ازل میں مخلوق نہیں تھی۔

جواب: آمر کے علم میں مامور کا موجود ہونا امر کے صحیح ہونے کے لیے کافی ہے۔ جیسا کہ ملا علی قاری رحمہ اللہ کی مذکورہ عبارت میں گزر چکا ہے۔ امر کے وقت مامور کے وجود خارجی کا نہ ہونا قابلِ اشکال نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والے قرآن کریم میں امر ونہی ان لوگوں کے لیے بھی تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے اور ان لوگوں کے لیے بھی ہے جو قیامت تک آئیں گے۔

علامہ قونوی اس اشکال کے جواب میں لکھتے ہیں: «إخباره تعالى لا تتعلق بالزمان، لأنه أزلي، والمخبَر عنه متعلق بالزمان، فالتغير على المخبر عنه لا على الإخبار، كما أن الله تعالى كان عالِمًا في الأزل بأنه سبحانه سيخلق العالم، ثم لِمّا خلقه فيما يزال كان عالِمًا بأنه قد خلقه، فالتغير على المعلوم لا على العلم». (القلائد في شرح العقائد، ص ٥٦)

کلام نفسی کا ثبوت:

(۱) **کلام نفسی:** الكلام القائم بذاته تعالى. يا الصورة العلمية القائمة بذاته تعالى. **یعنی کلام نفسی وہ صفت قدیم ہے، جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور کلام لفظی اس پر دلالت کرتا ہے۔**

اخطل کا شعر ہے:

لا يُعجِبنَّك من خطيب خطبةٌ ❁ حتَّى يكون مع الكلام أصيلاً

إنّ الكلامَ لفي الفؤادِ و إنّما ❁ جُعِلَ اللّسانُ على الفؤاد دليلاً

(شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، لابن هشام، ص٣٥)

یعنی اصل کلام تو دل میں ہے، زبان تو عبارت سے تعبیر کرتی ہے اور دلالت کرتی ہے۔

کلامِ نفسی کے ثبوت کے دلائل:

دلیل(۱) : منافقین نے کہا:﴿ اِذَا جَآءَكَ الْمُنٰفِقُوْنَ قَالُوْا نَشْهَدُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ ۘ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُهٗ ؕ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكٰذِبُوْنَ ۚ﴾.(المنافقون) یہاں کاذبون کا یہ مطلب نہیں کہ وہ نفس الامر کے اعتبار سے جھوٹے ہیں؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کا زبانی کلام ان کے کلامِ نفسی کے مطابق نہیں۔

دلیل(۲) : ﴿ يَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِهِمْ مَّا لَيْسَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ ﴾.(آل عمران:١٦٧) وہ اپنے منہ سے وہ بات کہتے ہیں جو اُن کے دِلوں میں نہیں ہوتی۔ معلوم ہوا کہ کلامِ لفظی اور ہے، اور کلامِ نفسی کچھ اور ہے۔

دلیل(۳): ﴿ فَاَسَرَّهَا يُوْسُفُ فِيْ نَفْسِهٖ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ ﴾.(یوسف:٧٧) یوسف علیہ السلام نے اپنے دل کی جس بات کو زبان سے ظاہر نہیں کیا، وہ یوسف علیہ السلام کا کلام نفسی تھا۔

دلیل(۴) : ﴿ وَاِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَاِنَّهٗ يَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفٰى ۞﴾.(طه:٧)اور اگر کوئی بات بلند آواز سے کہو (یا آہستہ)، وہ تو چپکے سے کہی ہوئی بات کو، اور اس بات کو بھی جانتا ہے جس کا خیال دل میں آیا ہو۔ السِّرُّ ما تسرّه إلى صاحبك، وأخفَى ما تحدّث به نفسك.

دلیل(۵) : ﴿ يَعْلَمُ مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوْهُ ﴾.(البقرة:٢٣٥) یعنی نفوس کے اندر کی بات کا اُسے علم ہے۔

دلیل(۶) : ﴿ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ ﴾.(النحل:١٠٦) یعنی زبان پر تو کفر کا کلمہ ہے؛ لیکن دل میں ایمان ہے۔

دلیل(۷) : ﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا ﴾.(الكهف:٢٨)یعنی دل ذکر سے غافل ہے۔ ذکرِ قلبی کلامِ نفسی ہے۔

دلیل(۸) : «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي». (مسند الإمام أحمد، رقم:٨٦٥٠، وإسناده صحيح)

دلیل (۹): حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا: «وقد زَوَّرْتُ في نفسي مقالةً، وكنتُ أريد أنْ أقوم بها بين يدي أبي بكر». (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١٣٦٠/٧) میں نے اپنے دل میں ایک تقریر پختہ کرلی تھی، میرا ارادہ تھا کہ ابو بکر صدیق کے سامنے پیش کروں گا۔

دلیل(۱۰) : عن أم سلمة أنها سمعت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم وسأله رجل، فقال: إني لأُحَدِّثُ نفسِي بالشيءِ لو تكلمتُ به لأَحْبَطْتُ أَجْرِي. فقال: «لا يُلقَّى ذلك الكلامَ إلا

مؤمنٌ». (المعجم الصغير للطبراني، رقم:۳۵٦، والمعجم الأوسط، رقم:۳٤۳۰. وفي إسناده سيف بن عميرة، قال الأزدي: يتكلمون فيه) میں نے اپنے جی سے ایک کلام کرتا ہوں، اگر میں اس کو زبان پر لاؤں تو میرا ثواب ضائع ہو جائے گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایسی بات مسلمان ہی کے دل میں ڈالی جاتی۔

کلام نفسی حقیقی کلام ہے، جس کی تعبیر مختلف لغات سے ہوا کرتی ہے ، کبھی عبرانی میں جیسے تورات، انجیل اور زبور، اور کبھی عربی میں جیسے قرآن۔(راجع: تحفة الأعالي، ص۳۲)

اور اگر انسان میں کلامِ حقیقی نفسی کو فرض کیجئے ،تو کبھی اس کی تعبیر کے لیے اشارے کا سہارا لیا جاتا ہے، جیسا کہ حضرت زکریا علیہ السلام سے کہا گیا: ﴿اٰيَتُكَ اَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ اِلَّا رَمْزًا﴾.(آل عمران:٤١) تو حضرت زکریا علیہ السلام اپنے ما فی الضمیر اور کلامِ نفسی کا اظہار اشارے سے فرماتے تھے۔ اور کبھی کتابت سے، جیسا کہ شیخ احمد دیدات مرحوم اپنے دل کی بات کا اظہار کتابت کے ذریعے کرتے تھے۔ اور گونگا اشارے سے دل کی بات سمجھاتا ہے؛ جبکہ گویائی پر قدرت رکھنے والا الفاظ کے ذریعہ اپنے کلامِ نفسی کو بیان کرتا ہے۔

اشکال: اگر کوئی اشکال کرے کہ کلام اللہ ہی صفتِ علم ہے، جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا﴾.(النساء:١٦٤) أي: صفة تنكشف بها الأمور یعنی جو علم قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے وہی علم، کلام ہے، تو پھر کلامِ نفسی اور علم میں کیا فرق ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ علم الگ صفت ہے اور کلام نفسی الگ صفت ہے۔ وفي الناس من يتكلّم بما لا يعلم، ومنهم من يتكلّم خلاف ما يعلم. یعنی انسان کبھی ایسی بات کہتا ہے جسے وہ جانتا ہی نہیں، اور کبھی اپنے علم کے خلاف بات کہتا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ کلامِ نفسی اور صفتِ علم الگ الگ ہیں۔

کلامِ نفسی کی تعبیر یہ ہے: صفة قائمة بذات الله تعالى يعبَّر عنها بالألفاظ، وتكون ضدّ السّكوت والخرس.

علم، کلام نفسی اور کلام لفظی میں فرق درج ذیل مثال سے سمجھ لیں کہ ایک شخص نے آپ کے جانور کو مار ڈالا، آپ کو معلوم ہوا، اور اس کے بعد دل سے بات کی کہ اس سے انتقام لینا چاہیے، پھر اپنے بیٹے سے کہا کہ تم اس کے جانور کو مار ڈالو۔ تو واقعہ سے واقفیت علم ہے، اور غصے کے عالم میں دل سے انتقام کی بات کرنا کلام نفسی ہے، اور زبان سے کہنا کہ "اس کے جانور کو مار ڈالو" کلام لفظی ہے۔

حنابلہ اہل سنت میں سے ہیں؛ لیکن چونکہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو خلق قرآن کے مسئلے کی وجہ سے بہت تکلیف اور اذیت دی گئی؛ اس لیے وہ تفصیل میں نہیں جاتے؛ بلکہ جیسا امام احمد رحمہ اللہ سے منقول

ہے: «القرآن كلام الله غير مخلوق».(حلية الأولياء ۹/۲۰٤) اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

مامون الرشید نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو طلب کیا، آپ راستے میں تھے، معلوم ہوا کہ مامون کا انتقال ہو گیا، پھر اس کے بعد معتصم باللہ اور واثق باللہ آئے، ان دونوں نے امام احمد رحمہ اللہ کو سخت اذیتیں دیں، پھر ان کے مرنے کے بعد متوکل آیا، جس نے خلق قرآن کے مسئلے کو ختم کیا، یہ امام صاحب کا بڑا عقیدت مند تھا، اس نے امام صاحب کی خدمت میں دراہم اور دنانیر خچر پر لاد کر بھیجے؛ لیکن امام احمد رحمہ اللہ نے اسے واپس کر دیا۔(مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص٥-٩. وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ۱/۱۱)

معتصم کی جہالت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے احمد بن دُؤاد معتزلی نے معتصم کو کہا کہ امام احمد بن حنبلؒ مبتدع ہیں ان کو قتل کر دو۔ ایک شخص نے کہا: قرآن شے ہے، اور ہر شے کا خالق اللہ ہے، تو قرآن کا بھی خالق اللہ ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: متکلم اور متکلم کی صفات اس کے کلام سے مستثنیٰ ہوتی ہیں، جیسے کوئی کہے «ضربتُ من في الدار» تو اس کا یہ مطلب کوئی نہیں لیتا کہ متکلم نے اپنی بھی پٹائی کی؛ جبکہ من في الدار کے عموم میں متکلم بھی داخل ہے؛ چونکہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے تو شے کا مصداق ہونے کے باوجود خلق سے خارج ہے؛ پھر فرمایا: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ﴾. (آل عمران:۱۸۵) آیا ہے؛ جبکہ نفس کا اطلاق تو اللہ تعالیٰ نے خود اپنی ذات پر فرمایا: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾.(آل عمران:۲۸) تو کیا نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ پر بھی موت آئے گی۔(حلية الأولياء ۹/۱۹۷)

بعض حنابلہ نے غالباً اس خوف سے کہ کوئی شخص کلام لفظی کے حدوث کو کلام نفسی کے حادث کہنے تک نہ پہنچادے کلام لفظی کو بھی قدیم کہا؛ لیکن یہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا نہ قول ہے، اور نہ مذہب ہے۔

کلام نفسی قابلِ سماع ہے یا نہیں؟:

اشاعرہ اور ماتریدیہ میں ایک مختلف فیہ موضوع یہ بھی ہے کہ کلام نفسی قابل سماع ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں کہ قابلِ سماع ہے۔ دلیل یہ ہے: ﴿حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللهِ﴾.(التوبة:٦). اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ کلام نفسی مسموع نہیں اور ﴿حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللهِ﴾ کا مطلب الدال على كلام الله ہے۔

عبد الرحیم بن علی شیخ زادہ لکھتے ہیں: «ذهب الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي ومن تابعه إلى أن الكلام النفسي لا يسمع، كما في المسايرة للإمام ابن الهمام وإشارات المرام وغيرهما. وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري ومن تابعه إلى أنه يجوز سماعه، وإنّ ما سمعه موسى عليه السلام كلامه تعالى النفسي، كما في التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي والمسايرة لابن الهمام وغيرهما». (نظم الفرائد وجمع الفوائد للعلامة عبد الرحيم بن علي، الشهير بشيخ زاده، ص١٥. وقد ذكر أيضًا سبب الاختلاف بينهما، راجع: ص١٦)

لیکن یہ اختلاف حقیقی نہیں، اشاعرہ محض امکان کے درجہ میں قائل ہیں، یعنی یہ بات ممکن ہے کہ اللہ اپنا کلام سنادے، اور ماتریدیہ یہ عادۃً محال ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

نعمان بن محمود ابن آلوسی لکھتے ہیں: «أما ما شاع عن الأشعري بالقول بسماع النفسي القائم بذاته تعالى فهو من باب التجويز والإمكان، لا أن موسى عليه السلام سمع ذلك بالفعل، إذ هو خلاف البرهان. ومما يدل على جواز سماع كلام النفسي بطريق خرق العادة قوله تعالى في الحديث القدسي: «ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به». الحديث. ومن الواضح أن الله تعالى إذا كان بتجليه النوري المتعلق بالحروف غيبية كانت أو خيالية أو حسية يسمع العبد على الوجه اللائق الجامع.

والإمام الماتريدي أيضًا يجوّز سماع ما ليس بصوت على وجه خرق العادة، كما يدل عليه كلام صاحب التبصرة في كلام التوحيد، فما نقله ابن الهمام عنه من القول بالاستحالة العادية، فلا خلاف بين الشيخين عند التحقيق». (جلاء العينين في محاكمة الأحمدَين (أي: أحمد بن حجر الهيتمي، وأحمد بن عبد الحليم بن تيمية)، ص٣٢٢)

تلفظ بالقرآن حادث ہے:

ہمارا تلفظ بالقرآن حادث ہے۔ اس کے دلائل ذیل میں بیان کئے جاتے ہیں:

(١) ﴿نَتْلُوْا عَلَيْكَ مِنْ نَّبَاِ مُوْسٰى﴾. (القصص:٣) پہلے تلاوت نہیں تھی اور بعد میں ہوئی۔

(٢) ﴿يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ مِنْۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهٖ﴾. (المائدة:٤١) کلام لفظی میں تحریف کرتے ہیں۔ کلام نفسی جو قدیم ہے اس میں تحریف کون کر سکتا ہے!

(٣) ﴿تَجْعَلُوْنَهٗ قَرَاطِيْسَ﴾. (الأنعام:٩١) جس کو تم نے متفرق کاغذوں کی شکل میں رکھا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ یہ سب حدوث پر دلالت کرتے ہیں، اور جو اس میں لکھا گیا ہے وہ حروف و نقوش کے قبیل سے ہے اور حادث ہے۔

(٤) ﴿وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا﴾. (النساء) پہلے کلام نہیں تھا، بعد میں ہوا۔

(٥) ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ﴾. (القيامة:١٦) اس اُترنے والے قرآن کو جلدی جلدی یاد کرنے کے لیے زبان کو نہ ہلایئے۔ تو مقروء حادث ہے؛ کیونکہ پڑھنے میں تقدیم و تاخیر حدوث کی علامت ہے۔

(٦) ﴿اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾. (القدر) پہلے نازل نہیں ہوا تھا، اب نازل ہوا۔

(٧) ﴿وَ اَنْزَلَ التَّوْرٰىةَ وَ الْاِنْجِيْلَ ۝ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ اَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾. (آل عمران:٣-٤) یعنی کچھ کو پہلے اتارا اور کچھ کو بعد میں، بعد میں اتارنا حدوث کی علامت ہے۔

(٨) ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾. (يوسف:٢) عربی زبان حادث ہے، دنیا میں بنی ہوئی ہے، اس سے پہلے عبرانی اور سریانی زبان چلتی تھی۔

لیکن محققین کہتے ہیں کہ عربی سب سے قدیم زبان ہے آدم علیہ السلام کے ساتھ آئی تھی۔ عبرانی اور سریانی عربی سے نکلی ہیں۔ آدم علیہ السلام سے کہا گیا کہ آپ فرشتوں کو "السلام علیکم" کہدیں، جو جواب فرشتے دیں گے وہی آپ کے لیے اور آپ کی اولاد کے لیے استقبالیہ کلمات ہیں۔(صحيح البخاري، رقم:٣٣٢٦) سلام اور اس کے جواب کے کلمات عربی ہیں۔

(٩) حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو تلاوت فرماتے تھے وہ الفاظ تھے جو حروف سے مرکب تھے اور حروف کی ترکیب میں حدوث ہوتا ہے؛ اس لیے کہ ایک وقت میں ایک ہی حرف ادا ہو سکتا ہے، ایک کے ادا ہونے کے بعد دوسرا ادا ہو گا، اور یہ حدوث کی علامت ہے۔

مرکب میں تقدیم و تاخیر ہوتی ہے، جو زمانے کی محتاج ہے۔ ایک آن میں ایک حرف کا تلفظ ہو سکتا ہے، اس کی ادائیگی میں جو وقت لگے گا وہ ختم ہو گا تو دوسرے پر قدرت ہو گی اور یہ حدوث کی علامت ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ زمانے کا خالق ہے؛ اس لیے انتظار سے مستغنی ہے۔

(١٠) ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾. (التوبة:٦) جو کلام سنا جاتا ہے وہ کلام لفظی ہوتا ہے؛ کیونکہ کلام نفسی نہیں سنا جا سکتا ہے؛ البتہ کلام لفظی کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے۔

اشکال: اخطل کا جو شعر پیش کیا گیا

إنّ الكلامَ لفي الفؤادِ وإنّما ❁ جُعِل اللّسانُ على الفُؤاد دليلاً

اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عقائد کے باب میں بعض محدثین کے نزدیک تو خبر واحد بھی کافی نہیں، پھر اخطل مسیحی کے شعر کو دلیل کے طور پر کیسے پیش کیا گیا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ کلام نفسی انسان کا بھی ہوتا ہے، یہ شعر کلام نفسی انسانی کی دلیل ہے، یہ کوئی عقیدہ کا مسئلہ نہیں؛ بلکہ حقیقت واقعی اور انسانی فطرت ہے، جس کا انکار ممکن نہیں۔ اور لغوی تحقیقات میں تو عرب مشرکین جاہلیت کا قول بھی حجت ہے۔

قرآن کریم کے قدیم ہونے کا مسئلہ کسی زمانے میں اتنا چلا تھا کہ اس کے بارے میں لوگوں نے اپنی طرف سے احادیث گھڑلی تھیں، جیسے کہا گیا: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «القرآن كلام الله لا خالق ولا مخلوق، ومن قال غير ذلك فهو كافر». (الكامل لابن عدي ٣٣٠/١)

یہ روایت موضوعی ہے، اس کی سند میں احمد بن محمد بن حرب کذاب ہے۔ جیسے کسی مسئلہ میں غلو پیدا ہو جائے، تو اس میں تصنیفات وجود میں آتی ہیں، اور ایسی مخترعات کا ڈھیر لگ جاتا ہے، جن کی کوئی اصل نہیں ہوتی، مثال کے طور پر جو لوگ سماع موتیٰ کو شرک کا وسیلہ کہتے ہیں انھوں نے تفسیر ابن کثیر چھاپی ہے، اور اس میں سے ان صفحات کو حذف کر دیا، جن میں سماع موتی کے دلائل مذکور تھے۔

قرآن کریم اللہ تعالی کا کلام ہے، قدیم بھی ہے اور ہر قسم کی تحریف سے محفوظ بھی۔ اور اگر کوئی اشکال کرے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کے قرآن ہونے کے بظاہر منکر ہیں؟ تو اس کے جوابات درج ذیل ہیں:

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک معوذتین قرآن میں سے ہیں، یا نہیں؟

معوذتین کے کلام اللہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، سب کا اس پر اجماع اور اتفاق ہے۔ اسی طرح معوذتین کے قرآن ہونے پر تمام صحابہ کا اجماع ہے، اور عہدِ صحابہ سے آج تک تواتر کے ساتھ ثابت ہے؛ البتہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ مروی ہے کہ وہ معوذتین کو قرآن کا جز نہیں مانتے ہیں۔ در اصل حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ شبہ بعض روایات کی وجہ سے پیدا ہوا جو زِرّ بن حبیش، ابو عبد الرحمن السلمی، علقمہ اور عبد الرحمن بن یزید النخعی کے طریق سے مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہیں:

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے زِرّ بن حبیش کی روایت:

زِرُّ بن حبیش سے تین راوی روایت کرتے ہیں: عاصم بن ابو النجود، عبدۃ بن ابی لبابہ، ابو رزین مسعود بن مالک الاسدی۔

زِرُّ بن حبیش سے عاصم کی روایت:

۱- زِرُّ بن حبیش سے عاصم کی روایت جس کو حماد بن سلمہ نے «إن ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه» کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے:

أخرج أحمد في مسنده (٢١١٨٦) بسنده عن حماد بن سلمة، أخبرنا عاصم بن بهدلة، عن زر بن حبيش، قال: قلت لأبي بن كعب: إن ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه، فقال: أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرني: «أن جبريل قال له: قل أعوذ برب الفلق، فقلتها، فقال: قل أعوذ برب الناس، فقلتها». فنحن نقول ما قال النبي صلى الله عليه وسلم. (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد حسن من أجل عاصم بن بهدلة، فهو حسن الحديث، وقد توبع)

٢-عاصم کی روایت جس کو منصور نے «إنَّ ابن مسعود كان يحك المعوذتين من المصاحف، ويقول: إنهما ليستا من القرآن فلا تجعلوا فيه ما ليس منه» **کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے:**

أخرج ابن حبان في صحيحه (٤٤٢٩) بسنده عن منصور، عن عاصم بن أبي النجود، عن زِرّ بن حبيش قال: لقيت أبي بن كعب، فقلت له: إن ابن مسعود كان يحك المعوذتين من المصاحف، ويقول: إنهما ليستا من القرآن فلا تجعلوا فيه ما ليس منه. قال أبي: قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لنا، فنحن نقول. (وإسناده حسن)

٣- عاصم کی روایت جس کو ابو بکر بن عیاش نے «إن عبد الله يقول في المعوذتين: لا تلحقوا بالقرآن ما ليس منه» **کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے:**

أخرج الطحاوي في شرح مشكل الآثار (١٢٠) بسنده عن أبي بكر بن عياش، عن عاصم، عن زر، قال: قلت لأبي: إن عبد الله يقول في المعوذتين: لا تلحقوا بالقرآن ما ليس منه فقال: إني سألت عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: « قيل لي: قل، فقلت » قال أبي: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: « قولوا » فنحن نقول. (وإسناده صحيح)

٤- عاصم کی روایت جس کو سفیان بن عیینہ نے «إن أخاك يَحُكُّهما من المصحف» **کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے:**

أخرج أحمد في مسنده (٢١١٨٩) قال: حدثنا سفيان بن عيينة، عن عبدة، وعاصم، عن زر، قال: قلت لأبي: إن أخاك يحكهما من المصحف، قيل لسفيان: ابن مسعود؟ فلم ينكر، قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «قيل لي، فقلت» فنحن نقول كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال سفيان: يحكهما: المعوذتين، وليسا في مصحف ابن مسعود». (مسند أحمد، رقم:٢١١٨٩، وإسناده صحيح على شرط الشيخين)

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ابو عبد الرحمن السلمی کی روایت:

أخرج الطبراني في الكبير (٩١٥١) قال: حدثنا سعيد بن عبد الرحمن التُستُري، ثنا محمد بن موسى الحَرَشي، ثنا عبد الحميد بن الحسن، عن أبي إسحاق، عن أبي عبد الرحمن السُّلمي، عن ابن مسعود، أنه: كان يقول: «لا تخلطوا بالقرآن ما ليس فيه، فإنما هما معوذتان تعوذ بهما النبي صلى الله عليه وسلم: قل أعوذ برب الفلق، وقل أعوذ برب الناس»، وكان عبد الله يمحوهما من المصحف.(وإسناده ضعيف لجهالة شيخ الطبراني: سعيد بن عبد الرحمن التُستُري، وضعف محمد بن موسى الحَرشي. راجع: إرشاد القاصي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني (٣١٩/١)، وتقريب التهذيب)

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے علقمہ کی روایت:

أخرج البزار في مسنده (١٥٨٦)، والطبراني في الكبير (٩١٥٢) واللفظ للبزار، بسندهما عن علقمة، عن عبد الله، أنه كان يحك المعوذتين من المصحف ويقول: «إنما أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يتعوذ بهما»، وكان عبد الله لا يقرأ بهما. (ورجال إسنادهما ثقات)

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے عبد الرحمن بن یزید النخعی کی روایت:

أخرج أحمد في مسنده (٢١١٨٧) بسنده عن الأعمش، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: كان عبد الله يحك المعوذتين من مصاحفه، ويقول: إنهما ليستا من كتاب الله. (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح)

وأخرجه الطبراني في الكبير (٩١٤٨) بسنده عن سفيان، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن يزيد قال: رأيت عبد الله يحك المعوذتين، ويقول «لم تزيدون ما ليس فيه».

وأخرج الطبراني أيضًا (٩١٤٩) بسنده عن شعبة عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن، عن عبد الله، أنه كان يحك المعوذتين من مصحفه، فيقول: « ألا خلطوا فيه ما ليس فيه ».

یہ وہ روایتیں ہیں جن سے یہ شبہ پیدا ہوا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذ تین کا جزوِ قرآن ہونے سے انکار کرتے تھے۔ ان روایتوں میں سے صرف ابو عبد الرحمن السلمی کی روایت ضعیف ہے، باقی سب روایتیں صحیح یا حسن ہیں۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے معوذ تین کو قرآن کا جزماننے یا نہ ماننے کے سلسلے میں علماء کی مختلف آراء:

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہ وہ معوذ تین کو قرآن کا جز مانتے ہیں، یا نہیں؟ مختلف آرا ہیں:

۱- حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذ تین کو قرآن کا جز نہیں مانتے تھے، وہ فرماتے تھے کہ ان کے نازل کرنے کا مقصد رقیہ اور علاج تھا، معلوم نہیں کہ تلاوت کی غرض سے اتاری گئی ہیں، یا نہیں۔

«إنما قال: إنها مئة واثنتا عشرة سورة؛ لأنه كان لا يعد المعوذتين من القرأن وكان لا يكتبهما في مصحفه ويقول: إنهما منــزلتان من السماء، وهما من كلام رب العالمين؛ ولكن النبي عليه السلام كان يرقي ويعوذ بهما، فاشتبه عليه أنهما من القرآن أو ليستا منه، فلم يكتبهما في المصحف». (روح البيان ١٠/٥٤٥)

سفیان ثوری کہتے ہیں: «كان يرى (أي: ابنُ مسعود) رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يعوذ بهما الحسن والحسين، و لم يسمعه يقرؤهما في شيء من صلاته، فظن أنهما عوذتان، وأصر على ظنه، وتحقق الباقون كونهما من القرآن، فأودعوهما إياه».(مسند أحمد، رقم:٢١١٨٩، وإسناده صحيح على شرط الشيخين)

اور ظاہر ہے کہ یہ ان کی شخصی رائے تھی، صحابہ میں سے کسی نے ان کا اتباع نہیں کیا، چنانچہ امام بزار فرماتے ہیں: «و لم يتابع ابن مسعود على ذلك أحد من الصحابة». (مسند البزار ٢٩/٥)

تفسیر قرطبی میں ابن قتیبہ سے بھی اس طرح کا قول منقول ہے، اور ساتھ ہی ابو بکر انباری کا قول بھی منقول ہے کہ ابن قتیبہ کا یہ قول مردود ہے؛ اس لیے کہ معوذتین قرآن کا جز ہیں اور رقیہ کلام البشر ہے، اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ جیسے فصیح اللسان صحابہ پر کلام اللہ کا کلام البشر کے ساتھ ملتبس ہونا تصور کے خلاف ہے۔ «قال ابن قتيبة: لم يكتب عبد الله بن مسعود في مصحفه المعوذتين، لأنه كان يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوِّذ الحسن والحسين – رضي الله عنهما– بهما، فقدر أنهما بمنـــزلة «أعيذكما بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامة، ومن كل عين لامة». قال أبو بكر الأنباري: وهذا مردود على ابن قتيبة، لأن المعوذتين من كلام رب العالمين، المعجز لجميع المخلوقين، و«أعيذكما بكلمات الله التامة» من قول البشر بَيِّنٌ، وكلام الخالق الذي هو آية لمحمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، وحجة له باقية على جميع الكافرين، لا يلتبس بكلام الآدميين، على مثل عبد الله بن مسعود الفصيح اللسان، العالم باللغة، العارف بأجناس الكلام، وأفانين القول». (تفسير القرطبي ١٧٢/١٠)

علامہ آلوسی رحمہ اللہ روح المعانی میں لکھتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بعد میں رجوع کر لیا تھا، اور بعض سورتوں میں صحابہ کا اختلاف خبر واحد کے ساتھ مروی ہونے کی وجہ سے ظنی ہے، جبکہ مکمل قرآن کریم تواتر کے ساتھ منقول ہونے کی وجہ سے یقینی ہے، اور ظن یقین کے مقابلے میں قابلِ التفات نہیں۔ «ولعل ابن مسعود رجع عن ذلك، وفي شرح المواقف أن اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالآحاد المفيد للظن، ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته، فتلك الآحاد مما لا يلتفت إليه». (روح المعاني ٢٧٩/٣٠)

٢- ابو بکر باقلانی اور قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کے قرآن میں شامل ہونے کا انکار نہیں کرتے تھے؛ البتہ مصحف میں لکھنے کے وہ منکر تھے؛ کیونکہ ان کی رائے یہ تھی کہ مصحف میں قرآن کریم کا کوئی بھی حصہ اس وقت لکھا جائے گا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے لکھنے کی اجازت دیدیں اور معوذتین کے متعلق مصحف میں لکھنے کی اجازت شاید ان کو معلوم نہیں ہوئی؛

اس لیے وہ اس کو مصحف میں نہیں لکھتے تھے۔ باقی طبرانی کی جس روایت میں ہے: «ويقول: إنهما ليستا من كتاب الله» *تو وہاں* «كتاب الله» *سے مصحف مراد ہے۔*

«وقد تأول القاضي أبو بكر الباقلاني في كتاب الانتصار، وتبعه عياض وغيره ما حكي عن ابن مسعود، فقال: لم ينكر ابن مسعود كونهما من القرآن، وإنما أنكر إثباتهما في المصحف، فإنه كان يرى أن لا يكتب في المصحف شيئا إلا إن كان النبي صلى الله عليه وسلم أذن في كتابته فيه، وكأنه لم يبلغه الإذن في ذلك، قال: فهذا تأويل منه وليس جحدا لكونهما قرآنا. وهو تأويل حسن إلا أن الرواية الصحيحة الصريحة التي ذكرتها تدفع ذلك حيث جاء فيها ويقول: «إنهما ليستا من كتاب الله»، نعم يمكن حمل لفظ كتاب الله على المصحف فيتمشى التأويل المذكور». (فتح الباري ٧٤٣/٨)

٣- امام نووی، ابن حزم، امام فخر الدین رازی وغیرہ علماء نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف اس قول کی نسبت ہی کو باطل قرار دیا اور اس کے غلط ہونے کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ عاصم کی روایتِ قراءت کے سلسلہ کی سند حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تک پہنچتی ہے اور اس میں معوذتین موجود ہیں۔

چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں: « أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة وسائر السور المكتوبة في المصحف قرآن وأن من جحد شيئا منه كفر، وما نقل عن ابن مسعود في الفاتحة والمعوذتين باطل ليس بصحيح عنه. قال ابن حزم في أول كتابه المجاز: هذا كذب على ابن مسعود موضوع، وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زر عن ابن مسعود، وفيها الفاتحة والمعوذتان». (المجموع ٣٩٦/٣)

ابن حزم فرماتے ہیں: « وكل ما روي عن ابن مسعود من أن المعوذتين وأم القرآن لم تكن في مصحفه فكذب موضوع لا يصح، وإنما صحت عنه قراءة عاصم عن زرٍّ بن حبيش عن ابن مسعود، وفيها أم القرآن والمعوذتين». (المحلى بالآثار ٣٢/١)

امام رازی فرماتے ہیں: «والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل، وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة». (مفاتيح الغيب ١٩٠/١)

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایات صحیحہ میں مذکورہ قول ثابت ہے اور ان روایات پر بغیر کوئی مستند دلیل کے طعن کرنا لائق قبول نہیں ہے۔ «والطعن في الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل، بل الرواية صحيحة والتأويل محتمل». (فتح الباري ٧٤٣/٧)

علامہ عبد العلی لکھنوی نے فواتح الرحموت (۲/ ۱۲-۱۳) میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر رد کیا ہے۔

مولانا سلیم اللہ خان صاحب کشف الباری میں فرماتے ہیں: بہر حال حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اگر چہ یہ تصریح فرمائی ہے کہ ان روایتوں کے تمام راوی ثقہ ہیں جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف یہ مذہب منسوب کرتی ہیں؛ لیکن صرف راویوں کا ثقہ ہونا ہی کسی روایت کے صحیح ہونے کے لیے کافی نہیں ہے؛ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں کوئی علت یا شذوذ نہ پایا جائے، چنانچہ محدثین نے حدیث صحیح کی تعریف میں یہ بات لکھی ہے کہ وہ روایت ہر قسم کی علت اور شذوذ سے خالی ہو، اگر روایت میں علت اور شذوذ پایا جاتا ہو تو راویوں کے ثقہ ہونے کے باوجود اس کو صحیح قرار نہیں دیا جاتا؛ اس لیے اِن روایات کو راویوں کے ثقہ ہونے کے باوجود کئی علماء نے ناقابلِ قبول قرار دیا، ایک تو اس لیے کہ یہ روایات معلول ہیں اور سب سے بڑی علت یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اُن قراءتوں کے خلاف ہیں جو اُن سے بطریق تواتر منقول ہیں۔ (کشف الباری، کتاب التفسیر، ص ۷۷۰-۷۷۱)

علامہ عبد العلی لکھنوی فواتح الرحموت میں لکھتے ہیں: «وقول ابن حجر قول من قال «إنه كذب لا يقبل» بغير مستند لا يقبل، مع أنه قد بين ابن حزم أنه صح قراءة عاصم عن زِرٍّعنه، سند عاصم هكذا: أنه قرء على أبي عبد الرحمن عبد الله بن حبيب، وقرء على أبي مريم زِرٍّ بن حبيش الأسدي، وعلى سعيد بن عياش الشيباني، وقرء هؤلاء على عبد الله بن مسعود، وقرء هو على رسول الله صلى الله عليه وسلم...، فقد ظهر بهذا السند الصحيح الذي اتفق على صحته الأمة أن ابن مسعود أقرأ أصحاب المذكورين قراءة عاصم، وفيها المعوذتان والفاتحة.

ثم اعلم أن سند حمزة أيضًا ينتهي إلى ابن مسعود، وفي قراءته أيضًا المعوذتان والفاتحة. وسنده: أنه قرء على الأعمش أبي محمد سليمان بن مهران، وأخذ الأعمش عن يحيى بن وثاب، وأخذ يحيى عن علقمة والأسود وعبيد بن نضلة الخزاعي وزِرّ بن حبيش وأبي عبد الرحمن السلمي، وهم أخذوا عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وسند آخر: قرأ حمزة على أبي إسحاق السبيعي، وعلى محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وعلى الإمام جعفر الصادق، وهؤلاء قرأوا على علقمة بن قيس وعلى زِرّ بن حبيش وعلى زيد بن وهب وعلى مسروق، وهم قرءوا على المنهال وغيرهم وهم على ابن مسعود وأمير المؤمنين علي كرم الله وجهه.

واعلم أيضًا أن سند الكسائي ينتهي إلى ابن مسعود؛ لأنه قرء على حمزة، ومثله ينتهي سند خلف الذي من العشرة إلى ابن مسعود، فإنه قرء على سليم وهو على حمزة.

وإسناد القراء العشرة أصح الأسانيد بإجماع الأمة وتلقى الأمة بقبولها، وقد ثبت بالأسانيد الصحاح أن قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة خلف كلها تنتهي إلى

ابن مسعود، وفي هذه القراءات المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن وداخل فيه، فنسبة إنكار كونها من القرآن إليه غلط فاحش، ومن أسند الإنكار إلى ابن مسعود فلا يعبأ بسنده عند معارضة هذه الأسانيد الصحيحة بالإجماع والمتلقاة بالقبول عند علماء الكرام، بل والأمة كلها كافة، فظهر أن نسبة الإنكار إلى ابن مسعود رضي الله عنه باطل». (فواتح الرحموت ١٣/٢-١٤)

مذکورہ عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ قراءت کی متواتر جو دس روایتیں ہیں ان میں سے عاصم، حفص اور کسائی کی روایت میں معوذتین کا ذکر ہے اور ان تینوں قراء کی سندیں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تک پہنچتی ہیں۔ ان روایتوں کے مقابلے میں وہ روایتیں جن میں انکارِ معوذتین کا ذکر ہے وہ خبر واحد ہیں؛ لہٰذا خبر متواتر کے سامنے خبر واحد کا اعتبار نہیں ہوگا؛ اگرچہ وہ روایتیں سنداً صحیح ہوں۔ اور ان روایتوں کی حقیقت یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کو قرآن کا جزء تو مانتے تھے؛ لیکن انہیں مصحف میں نہیں لکھتے تھے:

- یا تو اس وجہ سے کہ ان کی رائے یہ تھی کہ مصحف میں قرآن کریم کا کوئی بھی حصہ اسی وقت لکھا جائے گا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے لکھنے کی اجازت دیدیں اور معوذتین کے بارے میں مصحف میں لکھنے کی اجازت شاید ان کو معلوم نہیں ہوئی؛ اس لیے وہ ان کو مصحف میں نہیں لکھتے تھے، جیسا کہ قاضی عیاض نے فرمایا۔ (فتح الباری کی عبارت سے حوالہ ماقبل میں گزر چکا ہے)

- یا اس وجہ سے کہ ان کے بھولنے کا کوئی ڈر نہیں تھا، جیسا کہ علامہ قرطبی نے تفسیر قرطبی (۱۰/۲/۱۷) میں اور علامہ زاہد کوثری نے مقالات الکوثری (ص۱۶) میں نقل کیا ہے۔

- مولانا بدر عالم میرٹھی رحمہ اللہ نے فیض الباری (۴/۲۶۲) کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ان روایتوں کے بارے میں مجھے مولانا انور شاہ کشمیری صاحب کی ایک اور تقریر ملی جس کو ان سے فاضل عبد القدیر نے لکھی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کے منزل من السماء اور اللہ کی طرف سے وحی مانتے تھے؛ لیکن وہ یہ گمان کرتے تھے کہ معوذتین قرآن کے باب سے الگ ہیں، جیسے ہمارے نزدیک بسملہ ہے، یعنی ہم بسملہ کو تو قرآن کی آیت مانتے ہیں؛ لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ قرآن کے باب سے چند چیزوں میں خارج ہے، جیسے نماز میں بسملہ جہراً نہیں پڑھی جائے گی، وغیرہ۔ اور بسملہ کا وحی متلو ہونے سے انکار کرنا اور اس کا قرآن کے باب سے چند اُمور میں الگ ہونا دونوں میں بہت فرق ہے۔ « قلت: وقد وجدت لجوابه تقريرًا آخر عن الشيخ فيما كتبه عنه الفاضل عبد القدير، قد وقع الشيخ ابن الهمام فيه في التشويش، وما سنح له ما يشفي الصدور، فتحير في تحرير الأصول، وأنا أقول: إنه لا ينكر كونهما من التأليف السماوي، والوحي الإلهي، وإنما كان زعمه أنهما ممتازان من القرآن في باب القرآنية، كما أن البسملة عندنا كذلك، فحالهما

عنده كحالها عندنا، حيث نسلم أنها آية من القرآن، ومع ذلک نقول: إنه خارج من بابه، ولهذا امتازت ببعض الأمور، كعدم الجهر به حيث يجهر، وغير ذلك، وكم من فرق بين إنكار كونه من الوحي المتلو، وبين كونها خارجة ممتازة عن الغير لبعض الأمور المختصة». (حاشية فيض الباري ٤/٢٦٢)

- علامہ زاہد کوثری رحمہ اللہ نے مقالات الکوثری میں لکھا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں جن روایتوں میں یہ آتا ہے کہ وہ معوذتین کو مصحف میں سے نکال دیتے تھے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ معوذتین کے نام کو نکالتے تھے نہ کہ سورت کو، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معوذتین لوگوں میں بہت زیادہ مشہور ہیں، اور یہ ظاہر ہے کہ معوذتین کا نام، عدد آیات وغیرہ منزل من السماء نہیں۔ «ولا مانع أيضًا من أن يكون يحك اسم المعوذتين دون المسمى على طريقته المعلومة في تجريد القرآن من أسماء السور وعدد آياتها وأعشارها وغير ذلك مما لا يدخل في التنـــزيل». (مقالات الكوثري، ص ١٦)

- بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول "معوذتین قرآن میں سے نہیں" کا مطلب یہ ہے کہ معوذتین کا جو نتیجہ اور مقصود ہے وہ قرآن میں سے نہیں ہے، یعنی جب آدمی قل أعوذ برب الفلق پر عمل کرکے یہ کہے اللهم إني أعوذ برب الفلق تو یہ قرآن نہیں۔

مذکورہ بالا توجیہات اور جوابات پر ایک نظر:

مذکورہ بالا توجیہات اور جوابات میں:

(۱) یہ جواب کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کی قرآنیت کے منکر تھے، غلط ہے؛ کیونکہ قراءاتِ متواترہ کے اندر ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے معوذتین ثابت ہیں۔

(۲) یہ جواب بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ اس کو رقیہ سمجھتے تھے؛ کیونکہ رقیہ اور قرآنیت میں منافات نہیں۔

(۳) یہ توجیہ بھی سمجھ میں نہیں آتی کہ وہ آیت کی کتابت کو مشروط بالاجازت سمجھتے تھے؛ کیونکہ قرآن کا نام ہی کتاب ہے، جو مکتوب کے معنی میں ہے۔

(۴) یہ جواب بھی تسلی بخش معلوم نہیں ہوتا کہ ان کی طرف اس قول کی نسبت باطل ہے، یا خبر واحد متواتر کے مقابلے میں مردود ہے؛ اس لیے کہ خبر واحد سنداً صحیح ہے اور متعدد طرق سے مروی ہے، تو آخر اس کا کوئی محمل اور مصداق ہونا چاہیے۔

(۵) یہ جواب بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے قول سے رجوع کرلیا؛ اس لیے کہ کسی صحابی یا تابعی سے ان کا رجوع کرنا منقول نہیں۔

(٦) اس جواب سے بھی شرح صدر نہیں ہوتا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ہاں یہ دونوں سورتیں بسم اللہ کی طرح ہیں، پھر تو بسم اللہ کی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک ان کو لکھنا چاہئے۔

(٧) یہ جواب بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ قل أعوذ برب الفلق کے نتیجہ اللهم إني أعوذ برب الفلق کو قرآن نہیں مانتے تھے، اس لیے کہ احادیث میں اس کا ذکر ہے کہ وہ معوذتین کو مٹاتے تھے۔

(٨) مذکورہ جوابات میں علامہ زاہد کوثری کا جواب قابلِ اطمینان ہے کہ چونکہ شیاطین سے پناہ مانگنے اور بیماروں کو دم کرنے کے سلسلے میں معوذتین پڑھی جاتی تھیں تو لوگ اپنے مصحف میں ان سورتوں کے ساتھ ''معوذتین'' کا لفظ لکھتے تھے، اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ مصحف کو اس قسم کی چیزوں سے معری اور مجرد رکھنے کے قائل تھے؛ اس لیے وہ لفظ معوذتین کو مصحف سے مٹاتے تھے، تو ان احادیث کا مطلب یوں ہوگا کہ أن ابن مسعود يحك لفظ «المعوذتين» من القرآن، أو لفظ «المعوذة الأولى» و«المعوذة الثانية» منه، ويقول: إنهما أي: اللفظان – لفظ المعوذة الأولى والمعوذة الثانية – ليسا من كتاب الله.

کیا صرف قرآن کریم کلام اللہ ہے، یا تورات وانجیل وغیرہ بھی کلام اللہ ہیں؟:

اکثر مقررین اپنی تقریروں میں بعض اکابر سے نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم کلام اللہ ہے اور باقی کتب منزلہ کلام اللہ نہیں، صرف کتب ہیں؛ لیکن آیات قرآنیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تورات وانجیل وغیرہ بھی کلام اللہ ہیں۔

اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿ اَفَتَطْمَعُوْنَ اَنْ يُّؤْمِنُوْا لَكُمْ وَ قَدْ كَانَ فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُوْنَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ يُحَرِّفُوْنَهٗ مِنْۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوْهُ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ۝﴾. (البقرة:٧٥) اور اُن (یہودیوں) میں سے ایک گروہ کے لوگ اللہ کا کلام سنتے تھے، پھر اس کو اچھی طرح سمجھنے کے بعد بھی جانتے بوجھتے اس میں تحریف کر ڈالتے تھے۔

اس آیت میں کلام اللہ سے کوہِ طور پر سنا ہوا کلامِ الٰہی مراد ہے جس میں یہود نے یہ اضافہ کیا کہ اگر یہ چیزیں تم کر سکتے ہو تو کرلو ورنہ نہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور بعض مفسرین کلام اللہ سے تورات مراد لیتے ہیں جس میں یہ لوگ تحریف لفظی اور معنوی کرتے تھے۔ اور علمائے محققین کہتے ہیں کہ تورات میں تحریف لفظی ومعنوی ہوئی ہے، اور ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِاَيْدِيْهِمْ ۗ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ لِيَشْتَرُوْا بِهٖ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾. (البقرة:٧٩) تباہی ہے ان لوگوں کی جو اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھتے ہیں، پھر لوگوں سے کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے، تاکہ اس کے ذریعے تھوڑی سے آمدنی کمالیں۔

یہ اور اس قسم کی دوسری آیات تحریف پر صاف دلالت کرتی ہیں۔ (خلاصہ معارف القرآن-از مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ ١/ ٢١٤)

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے بیان القرآن میں بھی اس آیت کے ذیل میں کلام اللہ

سے مفسرین کے ایک قول کے مطابق تورات لی ہے۔(بیان القرآن ۱/ ۴۵)

سورہ نساء میں ہے: ﴿مِنَ الَّذِیْنَ هَادُوْا یُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ وَ یَقُوْلُوْنَ سَمِعْنَا وَ عَصَیْنَا وَ اسْمَعْ غَیْرَ مُسْمَعٍ وَّ رَاعِنَا لَیًّۢا بِاَلْسِنَتِهِمْ وَ طَعْنًا فِی الدِّیْنِ﴾. (النساء:٤٦) یہودیوں میں سے کچھ وہ ہیں جو (تورات کے) الفاظ کو ان کے موقع محل سے ہٹاڈالتے ہیں اور اپنی زبانوں کو توڑ مروڑ کر اور دین میں طعنہ زنی کرتے ہوئے سَمِعْنَا وَ عَصَیْنَا اور اسْمَعْ غَیْرَ مُسْمَعٍ اور رَاعِنَا کہتے ہیں۔

اس آیت میں بعض یہودیوں کی دو شرارتوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ایک شرارت یہ ہے کہ وہ تورات کے الفاظ کو اپنے موقع محل سے ہٹا کر اس میں لفظی یا معنوی تحریف کا ارتکاب کرتے ہیں، یعنی بعض اوقات اس کے الفاظ ہی کو کسی اور لفظ سے بدل دیتے ہیں اور بعض اوقات اس لفظ کو غلط معنی پہنا کر اس کی من مانی تفسیر کرتے ہیں۔ اور دوسری شرارت یہ ہے کہ جب وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے ہیں تو ایسے مبہم اور منافقانہ الفاظ استعمال کرتے ہیں جن کا ظاہری مفہوم بُرا نہیں ہوتا، لیکن وہ اندرونی طور پر ان الفاظ سے وہ بُرے معنی مراد لیتے ہیں جو ان الفاظ میں چھپے ہوئے ہوتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس کی تین مثالیں اس آیت میں ذکر کی ہیں: ایک یہ کہ وہ کہتے ہیں: سَمِعْنَا وَ عَصَیْنَا، جس کے معنی یہ ہیں کہ "ہم نے آپ کی بات سن لی، اور نافرمانی کی" وہ ان الفاظ کا مطلب یہ ظاہر کرتے تھے کہ ہم نے آپ کی بات سن لی ہے اور آپ کے مخالفین کی نافرمانی کی ہے، لیکن اندر سے ان کا مطلب یہ ہوتا تھا کہ ہم نے آپ کی بات سن کر اسی بات کی نافرمانی کی ہے۔ دوسرے وہ کہتے تھے: اسْمَعْ غَیْرَ مُسْمَعٍ، اس کا لفظی ترجمہ یہ ہے کہ "آپ ہماری بات سنیں، خدا کرے آپ کو کوئی بات سنائی نہ جائے" ظاہری طور پر وہ یہ مراد لیتے تھے کہ آپ کو کوئی ایسی بات نہ سنائی جائے جو آپ کی طبیعت کے خلاف ہو، لیکن اندر سے ان کا مطلب یہ ہوتا تھا کہ خدا کرے آپ کو ایسی بات نہ سنائی جائے جو آپ کو خوش کرے۔ تیسرے وہ ایک لفظ رَاعِنَا استعمال کرتے تھے جس کے معنی عربی زبان میں تو یہ ہیں کہ "ہمارا خیال رکھئے" لیکن عبرانی زبان میں یہ ایک گالی کا لفظ تھا جو وہ اندرونی طور پر مراد لیتے تھے۔

سورہ مائدہ میں ہے: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّیْثَاقَهُمْ لَعَنّٰهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوْبَهُمْ قٰسِیَةً ۚ یُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ ۙ وَ نَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوْا بِهٖ﴾. (المائدۃ:١٣) ان کی عہد شکنی کی وجہ سے ہم نے ان کو اپنی رحمت سے دور کیا، اور ان کے دِلوں کو سخت بنایا۔ وہ باتوں کو اپنے موقع محل سے ہٹادیتے ہیں اور جس بات کی ان کو نصیحت کی گئی تھی اس کا ایک بڑا حصہ بھلا چکے ہیں۔

وقال تعالی: ﴿یُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ مِنْۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهٖ﴾. (المائدۃ:٤١) جو (اللہ کی کتاب کے) الفاظ کا موقع محل طے ہو جانے کے بعد بھی اس میں تحریف کرتے ہیں۔

ان آیات سے معلوم ہوا کہ اصل تورات وانجیل بھی کلام اللہ تھیں۔

حضرت مولانا حسین احمد مدنی، حضرت مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی اور حضرت مولانا سید محمد میاں صاحب رحمہم اللہ تعالی سنہ ۱۹۴۲ء اور سنہ ۱۹۴۳ء میں مراد آباد جیل میں تحریکِ آزادی کی وجہ سے قید وبند کی صعوبتیں برداشت کر رہے تھے۔ مجاہدِ ملت مولانا حفظ الرحمن صاحب کو خیال ہوا کہ اس بابرکت رفاقت سے فیضیاب ہونا چاہیے اور حضرت مدنی سے درخواست کی گئی کہ فہمِ قرآن یا درسِ قرآن شروع کیا جائے۔ ظہر کے بعد کچھ مدت یہ سلسلہ چلتا رہا۔ یہ سلسلہ "درسِ قرآن کی سات مجلسیں" کے نام سے الجمعیۃ بک ڈپو دہلی سے مولانا محمد میاں صاحب کی تشریحات کے ساتھ چھپ چکا ہے۔ اس کے پہلے درس میں حضرت شیخ الہند کی تحقیق یہ نقل کی گئی ہے کہ دوسری کتب الٰہیہ کا اِلقا اللہ تعالی کی طرف سے ہوا، الفاظ کی تالیف اللہ تعالی کی طرف سے نہیں، پس وہ کتبِ الٰہی ہیں؛ اس لیے وہ معجز نہیں اور ان میں تحریف بھی واقع ہوئی، اور قرآن کریم کلام اللہ ہے وہ معجز ہے اور اس میں تحریف راہ نہیں پاسکتی۔ کتبِ ساویہ کو کتب کہا گیا: ﴿كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓىِٕكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ﴾. (البقرۃ:۲۸۵) اور قرآن کریم کو کلام اللہ کہا گیا۔ اور ﴿يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ﴾. (المائدۃ:۱۳) کا مطلب تحریف معنوی یا احکام کو بدل ڈالنا فرمایا۔ (درسِ قرآن کی سات مجلسیں، ص۱-۱۳)

لیکن بظاہر کلام کی تحریف سے تحریفِ لفظی معلوم ہوتی ہے، اس کو تحریف معنوی یا احکام کی تبدیلی پر محمول کرنا سمجھ میں نہیں آتا۔

البتہ یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر قرآن کریم کی طرح تورات وانجیل بھی کلام اللہ ہیں تو ان میں تحریف کیوں کر ممکن ہوئی؛ جبکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهٖ﴾. (الکہف:۲۷) اللہ کے کلام میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کلمات سے مراد خاص قرآن مجید ہے اور اس کا قرینہ شروع آیت ﴿وَ اتْلُ مَآ اُوْحِيَ اِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ﴾ ہے۔ اور اس کی عدم تبدیلی کا سبب دوسری آیت میں ہے ﴿وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ ۝﴾. (الحجر:۹) جبکہ تورات وانجیل کے ساتھ یہ معاملہ نہیں۔

آیاتِ قرآنی کی تعداد اور وجہ اختلاف:

چھ ہزار آیات پر تو سب کا اتفاق ہے، اس کے بعد اختلاف ہے: اہل مدینہ کے نزیک ایک روایت کے مطابق ۶۰۰۰ آیات ہیں اور دوسری روایت کے مطابق ۶۲۱۴ ہیں۔ اہل مکہ ۶۲۱۹ شمار کرتے ہیں، جبکہ اہل کوفہ ۶۲۳۶، اہل بصرہ ۶۲۰۴، اہل شام ۶۲۲۶، یا ۶۲۲۵ شمار کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ۶۶۱۶، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ۶۲۱۸، عطا سے ۶۱۷۷، حمید سے ۶۲۱۲، اور راشد سے ۶۲۰۴ مروی ہے۔ بعض حضرات نے بر صغیر اور مصحف مدینہ کے مطبوعہ نسخوں کی آیات کو شمار کیا ہے جن کی تعداد

٦٢٣٨ بنتی ہے؛ جبکہ مشہور قول کے مطابق آیات کی تعداد ٦٦٦٦ ہے، جن میں آیات وعدہ ١٠٠٠، آیات وعید ١٠٠٠، آیات امر ١٠٠٠، آیات نہی ١٠٠٠، آیات امثال ١٠٠٠، آیات قصص ١٠٠٠، آیات تحلیل وتحریم ٥٠٠، آیات تسبیح ١٠٠، اور آیات ناسخ ومنسوخ ٦٦ ہیں۔(١)

لیکن ٦٦٦٦ کا قول صحیح نہیں؛ اگرچہ علماء اور خواص بار بار اس کو اپنی تقریروں میں دہراتے ہیں۔ بعض علماء نے لکھا ہے کہ اسلام آباد پاکستان کے ایک شیعہ آفیسر نے چیلنج دیا یا مطالبہ کیا کہ اگر کوئی سنی عالم قرآن کی ٦٦٦٦ آیات قرآن کریم میں گن کر بتائے تو میں سنی ہونے کے لیے تیار ہوں؛ لیکن کوئی اس تعداد کو ثابت

---

(١) قال القرطبي: « قال محمد بن عيسى: جمع عدد آي القرآن في المدني ستة آلاف آية. قال عمرو: وهو العدد الذي رواه أهل الكوفة عن أهل المدينة، و لم يسموا في ذلك أحد بعينه يسندونه إليه. وأما المدني الأخير فهو قول إسماعيل بن جعفر: ستة آلاف آية ومائتان آية وأربع عشرة آية. وقال الفضل: عدد آي القرآن في قول المكيين ستة آلاف ومائتا آية وتسع عشرة آية. قال محمد بن عيسى: وجميع عدد آي القرآن في قول الكوفيين ستة آلاف آية ومائتا آية وثلاثون وست آيات، وهو العدد الذي رواه سليم والكسائي عن حمزة، وأسنده الكسائي إلى علي رضي الله عنه. قال محمد: وجميع عدد آي القرآن في عدد البصريين ستة آلاف ومائتان وأربع آيات، وهو العدد الذي مضى عليه سلفهم حتى الآن. وأما عدد أهل الشام فقال يحيى بن الحارث الذماري: ستة آلاف ومائتان وست وعشرون. وفي رواية ستة آلاف ومائتان وخمس وعشرون، نقص آية. قال ابن ذكوان: فظننت أن يحيى لم يعد «بسم الله الرحمن الرحيم». قال أبو عمرو: فهذه الأعداد التي يتداولها الناس تأليفا، ويعدون بها في سائر الآفاق قديمًا وحديثًا». (تفسير القرطبي ٦٤/١-٦٥. واختصره ابن كثير في تفسيره ٩٨/١، والسيوطي في الإتقان في علوم القرآن ٢٣٢/١)

وعن ابن عباس قال: «جميع آي القرآن ستة آلاف وست مئة وست عشرة آية». (الإتقان في علوم القرآن ٢٣١/١)

وقال الزرقاني: «وعدد آياته في قول علي رضي الله عنه ستة آلاف ومئتان وثمان عشرة، وعطاء ستة آلاف ومئة وسبع وسبعون، وحميد ستة آلاف ومئتان واثنتا عشرة، وراشد ستة آلاف ومئتان وأربع». (البرهان في علوم القرآن، النوع الرابع عشر ٢٥١/١)

وقال محمد بن عبد الله الخرشي: «جملة ما في القرآن من الآية ستة آلاف وست مئة وست وستون آية، ألف منها أمر، وألف منها نهي، وألف منها وعد، وألف منها وعيد، وألف منها عيادة الأمثال، وألف منها قصص وأخبار، وخمس مئة حلال وحرام، ومئة دعا وتسبيح، وست وستون ناسخ ومنسوخ». (شرح مختصر خليل للخرشي ١١/٢. ومثله في نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز نقلا عن الشيخ أبي إسحاق الثعلبي ٤٤٠/١. و في حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص١٥، ونهاية الزين في إرشاد المبتدئين، ص٣٤، لمحمد بن عمر الجاوي. وانظر: تاريخ القرآن، ص١١١-١١٤، للدكتور محمد سالم، و فنون الأفنان، ص٩٦-٩٧، لابن الجوزي)

مولانا امداد اللہ انور صاحب نے فضائل حفظ القرآن (ص١٨٠) میں ٦٦٦٦ والے قول کی نسبت فقیہ ابو اللیث سمرقندی کی ''بستان العارفین'' کے حوالے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کی ہے۔ لیکن ہمیں اس کتاب میں تعداد آیات کی بحث میں اس قول کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف نہیں ملی؛ بلکہ بستان العارفین میں اس قول کی نسبت عامۃ الناس کی طرف کی گئی ہے۔(بستان العارفين، الباب الثامن والأربعون بعد المئة في عدد آيات القرآن وكلماته)

اسی طرح حضرت مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ نے ''علوم القرآن'' (ص١٤٣) میں ٦٦٦٦ والے قول کی نسبت ''تاریخ القرآن'' اور '' فنون الأفنان'' کے حوالے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کی ہے؛ لیکن ہمیں ان دونوں کتابوں میں تعداد آیات کی بحث میں اس قول کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف نہیں ملی؛ بلکہ سرے سے اس تعداد کا وہاں ذکر ہی نہیں۔

نہیں کر سکا۔ مولانا سر فراز خان صفدر رحمہ اللہ تعالی نے ارشاد الشیعہ میں ۶۶۶۶ تعداد ذکر فرمائی ہے، جس پر شیعہ آفیسر نے سنی مذہب کو قبول کرنے پر آمادگی ظاہر کی بشرطے کہ مولانا مرحوم کی بتلائی ہوئی تعداد کو ثابت کیا جائے۔ یہ قصہ "امیر مروان بن حکم شخصیت و کردار" نامی کتاب میں قاضی محمد طاہر علی صاحب نے، ص ۳۴۳ پر لکھا ہے۔

درحقیقت عدد آیات میں کوئی اختلاف نہیں؛ بلکہ آیات کے گننے کے طریقے میں اختلاف واقع ہوا ہے، بعض نے دو آیات کو ایک شمار کیا اور بعض نے بعض مقامات پر ایک آیت کو دو شمار کیا، بعض نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو گنتی میں داخل کیا اور بعض نے داخل نہیں کیا، اور بعض نے آیات کے اوقاف (نشانات) کو شمار کیا ہے۔(۱)

قرآن کریم اللہ تعالی کا معجزانہ کلام اور رسول اللہ ﷺ کا دائمی معجزہ ہے:

دنیا میں تین قسم کی اشیاء ہیں: عادیات، عجائبات، معجزات۔

عادیات ان اسباب پر مرتب ہوتے ہیں جن کو عوام اور خواص سب آسانی سے سیکھ سکتے ہیں، جیسے آلات سے گھاس کاٹنا یا ڈرائیونگ سیکھنا۔

عجائبات ان اسباب پر مرتب ہوتے ہیں جن کو خواص اور ماہرین جانتے ہیں، عوام کی رسائی سے باہر ہیں، جیسے ہوائی جہاز یا ایٹم بم وغیرہ کا بنانا۔

معجزات وہ ہیں جو اسباب پر مبنی نہ ہوں، بلکہ مسبب الاسباب کی قدرت خاصہ پر مرتب ہوں۔

حدیث کا مضمون ہے کہ اللہ تعالی نے ہر نبی کو ایسا معجزہ عطا فرمایا ہے جس سے لوگ مطمئن ہو کر ایمان لائیں؛ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآنی معجزہ دائمی اور ابدی ہے۔ اللہ تعالی نے فرمایا: اگر انس وجن سب جمع ہو جائیں اور قرآن کریم کا مثل لانے کی کوشش کریں تو ان کو ناکامی کا سامنا کرنا پڑے گا؛ ﴿قُلْ لَّىِٕنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلٰۤى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا۝۸۸﴾. (الإسراء)

ایک جگہ دس سورتیں قرآن کی طرح بنانے کا چیلنج دیا گیا اور سورتِ بقرہ میں قرآن کی سورت کے

(۱) ليس سبب اختلافهم اختلافهم في ذات القرآن، سبب اختلافهم في العدد بعد الستة آلاف في مفهوم الآية وما يدخل في الآيات وما لا يدخل فيها، فمثلا: بعضهم أدخل «بسم الله الرحمن الرحيم» آية من كل سورة فزاد عنده العدد، بعضهم عدها آية في الفاتحة و لم يعدها في بقية السور، وبعضهم عدها آية في سائر القرآن و لم يعدها فی سورة (براءة) وهكذا. وبعضهم جعل الكلمة الواحدة ليست آية مثل قوله عز وجل: ﴿مُدْهَآمَّتٰنِ۝۶۴﴾ (الرحمن)، فمن هنا اختلف العدد اختلافات كثيرة. (شرح لمعة الاعتقاد لناصر بن عبد الكريم العلي ۱۰/۳)

مقابلے میں ایک سورت بنانے کا چیلنج دیا گیا: ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ ۠ وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ۝﴾. (البقرة:٢٢)

عہدِ نبوی کے مشرکین اور یہود و نصاری نے قتل و قتال کا مشکل راستہ اپنایا؛ لیکن اس چیلنج کو قبول نہیں کر سکے؛ حالانکہ عربی ادب اور فصاحت و بلاغت میں وہ یکتا تھے اور جن بلغاء نے قرآن کریم کے مقابلے میں کچھ تک بندی کی ان کے معاصرین نے ان کا مذاق اُڑایا۔ نزولِ قرآن کے وقت جو سات قصیدے خانہ کعبہ میں ممتاز ہونے کی وجہ سے آویزاں تھے قرآن کریم کے نزول کے بعد ان کا مزہ پھیکا پڑ گیا اور ان کو اتارا گیا۔ امرء القیس کی بہن نے اس کے قصیدہ کے اتارنے سے انکار کیا؛ لیکن نوح علیہ السلام کے طوفان کے متعلق جب اس نے یہ آیت کریمہ سنی ﴿وَقِيْلَ يٰۤاَرْضُ ابْلَعِيْ مَآءَكِ وَيٰسَمَآءُ اَقْلِعِيْ وَغِيْضَ الْمَآءُ وَقُضِيَ الْاَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ﴾. (هود:٤٤) (اے زمین پانی نگل جا، اے آسمان تھم جا، اور پانی کم ہوا اور فیصلہ پورا ہوا اور کشتی جودی پہاڑ پر برابر جا لگی۔) تو فی الفور اپنے بھائی کے قصیدے کو اتارا۔

قرآن کریم کی معجزانہ شان کو ظاہر کرنے کے لیے علمائے کرام نے متعدد کتابیں لکھی ہیں۔

عرب کے فصحاء اور بلغاء نے قرآن کریم کی حلاوت و فصاحت کا بانگ دہل اقرار کیا ہے۔ ولید بن مغیرہ نے کہا: «والله إن لقوله الذي يقول حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يعلى وإنه ليحطم ما تحته». (المستدرك للحاكم، رقم: ٣٨٧٢، وقال الحاكم: صحيح الإسناد على شرط البخاري. ووافقه الذهبي)

اللہ کی قسم ان کے کلام میں مٹھاس ہے اور اس میں تر و تازگی اور شادابی ہے، اس کی شاخیں بار آور ہیں اور اس کی جڑ سیر اب اور آب دار ہے۔ بے شک یہ بلند رہے گا، مغلوب نہیں ہو گا۔

عتبہ بن ربیعہ کو مشرکین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سمجھانے اور دعوت حق کو چھوڑنے کی غرض سے بھیجا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے زن، زر، اور بادشاہی کی پیشکش کی تھی، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر چند آیات تلاوت فرمائیں تو اتنا متاثر ہوا کہ بجائے قریش کے پاس جانے کے گھر کا راستہ لیا اور جب مشرکین نے اس سے صورتِ حال دریافت کی تو یہ جملے اس کی زبان سے نکلے: «والله ما هو بشعر ولا كهانة ولا سحر، وقرأ السورة إلى قوله: ﴿فَاِنْ اَعْرَضُوْا فَقُلْ اَنْذَرْتُكُمْ صٰعِقَةً مِّثْلَ صٰعِقَةِ عَادٍ وَّثَمُوْدَ ۝﴾ الآية، فأمسكت بفيه وناشدته بالرحم أن يكف، وقد علمتم أن محمدًا إذا قال شيئا لم يكذب، فخفت أن ينــزل بكم العذابُ». (تفسير البغوي، فصلت:١٥. والاعتقاد للبيهقي، ص٢٦٨، باب القول في إثبات نبوة محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم)

واللہ نہ قرآن کریم شعر ہے، نہ سحر ہے، نہ کہانت ہے۔ انھوں نے جب سورت کو یہاں تک پڑھا

”پھر اگر وہ نہ مانیں تو کہہ دو: میں تمہیں ایسے چنگھاڑ کے عذاب سے ڈراتا ہوں جیسے قوم عاد اور ثمود پر چنگھاڑ کا عذاب آیا تھا“ تو میں نے ان کو رشتہ داری کا واسطہ دیا کہ وہ پڑھنے سے باز رہیں اور منہ بند کر دیں اس خوف سے کہ تم پر کہیں عذاب نازل نہ ہو جائے، اس لیے کہ تم اچھی طرح جانتے ہو کہ ان کا کہا ہوا غلط نہیں ہوتا۔

چونکہ قرآن کریم کی فصاحت وبلاغت کی تہہ تک پہنچنا ہر ایک کے بس کی بات نہیں، اس لیے ہم اس پہلو کو چھوڑ کر قرآن کریم کی معجزانہ شان کو اُجاگر کرنے کے لیے اکابر علمائے کرام اور معاصرین کے قلم سے نکلے ہوئے وہ جواہر ریزے پیش کرتے ہیں جو فصاحت وبلاغت کے علاوہ ہیں۔

مولانا شمس الحق افغانی نے علوم القرآن میں قرآن کریم کی صداقت اور اعجاز پر صفحہ ۲۰ سے لے کر ص ۷۷ تک لمبی بحث فرمائی ہے۔ ہم ان ابحاث کو بھی چھوڑتے ہیں، شائقین خود علوم القرآن کی طرف مراجعت کریں۔ اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے اور قارئین کی ذہنی سطح کو سامنے رکھتے ہوئے چند باتیں پیش کرتے ہیں:

قرآن کریم میں چند چھپی حقیقتوں کا انکشاف:

۱- ﴿ لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ ۚ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ ۙ مُحَلِّقِيْنَ رُءُوْسَكُمْ وَ مُقَصِّرِيْنَ ۙ لَا تَخَافُوْنَ ۭ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوْا فَجَعَلَ مِنْ دُوْنِ ذٰلِكَ فَتْحًا قَرِيْبًا ﴿٢٧﴾ ﴾. (الفتح)

بے شک اللہ تعالی نے اپنے رسول کو خواب میں سچا واقعہ دِکھایا کہ اِن شاء اللہ تم ضرور امن کے ساتھ مسجد حرام میں داخل ہوں گے۔ کچھ لوگ بالوں کو منڈائیں گے اور کچھ کترائیں گے۔ پس اللہ تعالی کو وہ چیزیں معلوم ہیں جو تمہیں نہیں معلوم۔ پس اللہ تعالی نے بڑی فتح سے پہلے قریبی فتح آپ کو دیدی۔ یعنی عمرہ حدیبیہ سے پہلے خیبر کی فتح۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کے بعد مکہ مکرمہ عمرہ کے لیے بمعہ صحابہ کرام تشریف لے جانا چاہتے تھے۔ عمرہ کے علاوہ مشرکین مکہ سے دعوتِ حق کے پیش نظر تعلقات استوار کرنا چاہتے تھے، تاکہ اہلِ خیبر کے مقابلے میں مشرکینِ مکہ مدینہ پر حملہ کا ارادہ نہ کریں۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا خواب دیکھا اور صحابہ کرام کو سنایا۔ ٦ ہجری میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۴ سو صحابہ کرام کی معیت میں عمرہ کی نیت سے احرام باندھ کر مدینہ سے روانہ ہوئے، جب حدیبیہ کے مقام پر پہنچے تو مشرکین رکاوٹ بن گئے، بار بار گفت وشنید کے بعد یہ طے ہوا کہ اس سال نہیں آئندہ سال صرف تین دن کے لیے تلوار کے علاوہ غیر مسلح ہو کر آئیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں جانوروں کو ذبح فرمایا اور واپسی کا ارادہ فرمایا، اور ﴿ اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا ۙ﴿١﴾ لِّيَغْفِرَ لَكَ

اللّٰہُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْۢبِكَ وَ مَا تَاَخَّرَ ﴾.(الفتح)نازل ہوئی۔ بعض پُر جوش صحابہ کہنے لگے: یارسول اللہ یہ فتح ہے؟ آپ نے فرمایا: بالکل یہ فتح ہے۔ چنانچہ آئندہ سال عمرۃ القضاء کے لیے آپ بمعہ صحابہ کے تشریف لائے۔ اور جب صلح حدیبیہ کے موقع پر بعض صحابہ نے فرمایا: یارسول اللہ آپ نے تو مکہ مکرمہ کے اندر داخل ہونے کی پیشین گوئی فرمائی تھی جو نہ ہوسکا، تو آپ نے فرمایا: کیا میں نے اس سال کی قید لگائی تھی؟ ان شاء اللہ آپ ضرور داخل ہوں گے۔ اس واقعہ کی مزید تفصیلات سورہ فتح کی تفسیر میں مختلف تفاسیر میں اور احادیث میں موجود ہیں۔

ناگفتہ بہ حالات کے باوجود مکہ مکرمہ کے داخلے کی پیشین گوئی غیب کی خبر ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے۔ اور قرآن کریم کی صداقت کی دلیل ہے۔

۲- ﴿ وَعَدَ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۪ وَ لَیُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِیْنَهُمُ الَّذِی ارْتَضٰی لَهُمْ وَ لَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْنًا ﴾. (النور:٥٥)

اللہ نے ان لوگوں سے وعدہ کیا ہے جو تم میں سے ایمان لائے اور نیک عمل کیے کہ اُنھیں ضرور ملک کی حکومت عطا کرے گا جیسا کہ ان سے پہلوں کو عطا کی تھی اور ان کے لیے جس دین کو پسند کیا ہے اسے ضرور مستحکم کر دے گا اور ان کے خوف کو امن سے بدل دے گا۔

ہجرت کے بعد بھی مسلمانوں کو یہود اور مشرکین کے حملے کا خوف رہتا تھا،اس پر بعض صحابہ کرام نے کہا کہ کیا ایسا وقت آئے گا کہ ہم بغیر ہتھیار لگائے ہوئے اطمینان والی زندگی گزاریں گے۔ اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اور ان کے بعد خلفائے راشدین کے زمانے میں یہ پیشین گوئی حرف بحرف پوری ہوئی اور خلفائے راشدین کے زمانے میں اللہ تعالی نے مسلمانوں کو ایک مضبوط حکومت عطافرمائی جو جزیرۃ العرب کے علاوہ شام ، عراق، ایران، افغانستان، بلوچستان اور سندھ وغیرہ تک پھیلی ہوئی تھی۔

۳- ﴿ الٓمّٓ ۚ غُلِبَتِ الرُّوْمُ ۙ فِیْۤ اَدْنَی الْاَرْضِ وَ هُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَیَغْلِبُوْنَ ۙ فِیْ بِضْعِ سِنِیْنَ ﴾. (الروم) الم۔اہل روم مغلوب ہو گئے۔نزدیک کے ملک میں اور وہ مغلوب ہونے کے بعد عنقریب غالب آجائیں گے۔چند ہی سال میں۔

آیت کریمہ میں یہ خبر دی گئی ہے کہ رومی لوگ مغلوب ہوگئے اور ساتھ ہی یہ پیشینگوئی دی گئی کہ چند سال میں رومی پھر غالب آجائیں گے۔

یہ پیشینگوئی کن حالات میں دی گئی اور کیسے پوری ہوئی؟اس کو سمجھنے کے لیے قصہ کا پس منظر مختصراً ذکر کیا جاتا ہے:

جزیرۂ عرب کے مشرق میں ایرانی حکومت قائم تھی اور مغرب میں سلطنت روم قائم تھی۔ یہ دونوں

اپنے زمانے کی طاقتور ترین سلطنتیں تھیں۔ کہتے ہیں کہ رومی سلطنت کے زوال پر جتنا لکھا گیا اتنا کسی تہذیب کے خاتمے پر نہیں لکھا گیا۔ روم کی اکثر آبادی عیسائی مذہب پر تھی اور ایرانی لوگ سورج دیوتا کی عبادت کرتے تھے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے روم پر جس بادشاہ کی حکومت تھی اس کا نام ماریس MAURICE تھا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے ۸ سال پہلے اس کے خلاف بغاوت ہوئی اور کامیاب ہوئی۔ بادشاہ کو قتل کر دیا گیا اور فوکاس PHOCAS تخت پر قابض ہو گیا۔

فوکاس نے اقتدار حاصل کرنے کے بعد ایران کو ایک سفیر بھیج کر نئی تخت نشینی کی اطلاع دی۔ اس وقت نوشروان عادل کا بیٹا خسرو پرویز CHOSROSE ایران کا بادشاہ تھا، خسرو نے نئی حکومت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس کے بعد اپنی فوجوں کے ذریعہ روم پر چڑھائی کر دی۔ ۶۰۳ عیسوی میں اس کی فوجیں شام میں داخل ہو گئیں۔ فوکاس اس حملہ کو روکنے میں کامیاب نہ ہوا اور ایرانی فوجیں بڑھتی رہیں، یہاں تک کہ انطاکیہ کو فتح کر کے یروشلم (قدس) پر غالب آگئیں۔ بہت سے اندرونی فرقوں نے بھی روم دشمنی میں نئے فاتحین کا ساتھ دیا۔ اس چیز نے خسرو کی کامیابی کو بہت آسان بنا دیا۔

فوکاس کی اس ناکامی کو دیکھ کر بعض اعیان سلطنت نے افریقی مقبوضہ کے رومی گورنر کے یہاں خاموش پیغام بھیجا کہ وہ ملک کو بچانے کی کوشش کرے، اس نے اپنے لڑکے ہرقل (HARACLIUS) کو اس مہم پر روانہ کیا، ہرقل معمولی لڑائی کے بعد دار السلطنت پر قابض ہو گیا اور فوکاس قتل کر دیا گیا؛ مگر ہرقل ایرانی سیلاب روکنے میں کامیاب نہ ہوا۔ ۶۱۶ عیسوی تک رومی دار السلطنت سے باہر اپنی شہنشاہی کے تمام مشرقی اور مغربی حصے کھو چکے تھے۔ عراق، شام، فلسطین، مصر، ایشیائے کوچک سب ان کے ہاتھ سے نکل چکا تھا۔ رومی سلطنت فقط قسطنطنیہ میں محدود تھی۔ خود قسطنطنیہ کے اندر دشمن کے گھسنے کا خوف تھا۔

ایرانی حکومت نے مسیحیت کو مٹانے کے لیے شدید ترین مظالم ڈھائے، گرجا گھر مسمار کئے، تقریباً ایک لاکھ عیسائیوں کو بے گناہ قتل کر دیا گیا۔

اس وقت کیا حالات پیدا ہو گئے تھے اور ایرانی فاتح اپنے کو کتنا بڑا سمجھنے لگا تھا اس کا اندازہ خسرو پرویز کے اس خط سے ہوتا ہے جو اس نے بیت المقدس سے ہرقل کو لکھا تھا:

''سب خداؤں سے بڑا، تمام روئے زمین کے مالک خسرو کی طرف سے اس کے کمینے اور بے شعور بندے ہرقل کے نام!

کہتا ہے کہ تجھے اپنے خدا پر بھروسہ ہے، کیوں نہ تیرے خدا نے یروشلم کو میرے ہاتھ سے بچا لیا''۔

ان حالات نے قیصر روم کو بالکل مایوس کر دیا اور اس نے طے کر لیا کہ اب وہ قسطنطنیہ چھوڑ کر واپس افریقہ اپنی قیام گاہ قرطاجنہ CARTHAGE (جو موجودہ تیونس میں واقع ہے) چلا جائے۔ ساری تیاریاں ہو چکی تھیں، مگر عین وقت پر رومی کلیسا کے بڑے پادری نے اس کو مذہب کا واسطہ دے کر روکنے میں

کامیابی حاصل کر لی۔ وہ پادری اس کو صوفیا کی قربان گاہ پر لے گیا اور اسے آمادہ کیا کہ وہ یہ عہد کرے کہ وہ اپنی رعایا کے ساتھ جیے گا یا مرے گا۔

اسی دوران ایرانی جرنیل سین (SAIN) نے یہ تجویز کیا کہ ہرقل ایک صلح کا قاصد شہنشاہ ایران کی خدمت میں روانہ کرے، مگر جب شہنشاہ ایران خسرو کو اس کی خبر پہنچی تو اس نے بہت سختی سے رد کر دیا، مگر بالآخر صلح کے لیے راضی ہو گیا۔ اس نے شرط پیش کی کہ یہ ساری چیزیں پیش کی جائیں:

ایک ہزار ٹالنٹ (TALENT) سونا، ایک ہزار ٹالنٹ (TALENT) چاندی، ایک ہزار ریشمی تھان، ایک ہزار کنواری لڑکیاں۔

ٹالنٹ (TALENT) کی وضاحت:

یہاں ٹالنٹ (TALENT) کی مقدار ذکر کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا:

یاد رہے کہ ٹالنٹ (TALENT) ایک وزن ہے رطل کی طرح مختلف علاقوں میں مختلف وزن کا ٹالنٹ (TALENT) رائج تھا، مگر رومی ٹالنٹ (TALENT) ۳۲.۳ کیلو یعنی ۳۲ کیلو اور ۳۰۰ گرام کا ہوتا ہے، ایک ہزار ٹالنٹ (TALENT) سونا تقریباً کتنے کا آتا ہے؟ ملاحظہ فرمائے:

آج صبح ۱۸، اپریل ۲۰۱۸ عیسوی سونے کی قیمت تیرہ سو پچاس (۱۳۵۰) ڈالر فی آؤنس (۲۸.۳۵) گرام ہے۔ اس حساب سے ایک کیلو (۲۸.۵۳۵آؤنس) سونے کی قیمت سینتالیس ہزار چھ سو اٹھائیس ۴۷۶۲۸ ڈالر ہوگی، اور ایک ٹالنٹ (TALENT) میں ۳۲.۰۳ کیلو ہوتے ہیں، تو ایک ٹالنٹ (TALENT) سونے کی قیمت: پندرہ لاکھ پچیس ہزار پانچ سو چوبیس ۱۵۲۵۵۲۴ ڈالر ہوگی۔

اب اس ایک ٹالنٹ (TALENT) کی قیمت کو ہزار میں ضرب دینے سے ہزار ٹالنٹ (TALENT) سونے کی قیمت یہ بنتی ہے: ایک ارب باون کروڑ پچپن لاکھ چوبیس ہزار آٹھ سو چالیس ۱۵۲۵۵۲۴۸۴۰۔

یہ فقط سونے کا حساب ہوا، چاندی اور دیگر اموال کا حساب الگ ہوگا۔

ہرقل یہ شرائط قبول کر لیتا، مگر حالات کے پیش نظر ہرقل کے لیے زیادہ قابل ترجیح بات یہ تھی کہ وہ ان ذرائع کو دشمن کے خلاف آخری حملے کی تیاری کے لیے استعمال کرے۔

ایک طرف یہ واقعات ہو رہے تھے، دوسری طرف مکہ مکرمہ میں ان واقعات نے ایک کشمکش پیدا کر دی تھی۔ ایرانی لوگ سورج دیوتا کو مانتے تھے اور آگ کی عبادت کرتے تھے، جبکہ رومی لوگ وحی و رسالت کو ماننے والے تھے، اس لیے نفسیاتی طور پر اس جنگ میں مسلمانوں کی ہمدردیاں رومی عیسائیوں کے ساتھ تھیں اور مشرکین ایران کے مجوسیوں کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑتے تھے۔ چنانچہ ۶۱۶ عیسوی میں جب ایرانیوں کا غلبہ نمایاں ہو گیا اور اس کی خبریں مکہ مکرمہ پہنچیں تو اسلام کے مخالفین نے کہا: دیکھو ہمارے بھائی تمہارے جیسا مذہب رکھنے والوں پر غالب آگئے ہیں اسی طرح ہم تم پر غالب آجائیں گے۔ مکہ میں مسلمان

جس بے بسی اور کمزوری کی حالت میں تھے اس میں یہ الفاظ ان کے لیے زخم پر نمک کا کام کرتے تھے، عین اس حالت میں قرآن کریم کی یہ آیات نازل ہوئیں: ﴿الٓمّٓ ۝ غُلِبَتِ الرُّوْمُ ۝ فِيْٓ اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ ۝ فِيْ بِضْعِ سِنِيْنَ ۗ لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْۢ بَعْدُ ۭ وَيَوْمَىِٕذٍ يَّفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ ۝ بِنَصْرِ اللّٰهِ ۭ يَنْصُرُ مَنْ يَّشَاۗءُ ۭ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ ۝ وَعْدَ اللّٰهِ ۭ لَا يُخْلِفُ اللّٰهُ وَعْدَهٗ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ۝﴾. (الروم)

ان آیات میں یہ پیشینگوئی کی گئی کہ رومی لوگ چند سال میں پھر غالب آجائیں گے۔

اس وقت جب یہ پیشین گوئی کی تھی عیسائی مؤرخ (EDWARD GIBBON) نے لکھا ہے کہ کوئی پیشینگوئی کی خبر اتنی بعید از وقوع نہیں ہو سکتی تھی؛ مگر ظاہر ہے کہ یہ پیشینگوئی قرآن میں ایک ایسی ذات کی طرف سے دی گئی تھی جو تمام ذرائع ووسائل پر تنہا قدرت رکھتا ہے۔ چنانچہ اِدھر قرآن نے یہ خبر دی اور اُدھر قیصر روم ہرقل میں ایک انقلاب آنا شروع ہو گیا۔ اس نے ایک نہایت کامیاب منصوبہ بنایا، قسطنطنیہ میں بڑے عزم وانہماک کے ساتھ جنگی تیاریاں شروع ہو گئیں، ہرقل جانتا تھا کہ ایرانی حکومت سمندری طاقت میں کمزور ہے، اس نے اپنے سمندری بیڑے کو پشت سے حملہ کے لیے استعمال کیا، اس نے اپنی فوجیں بحر اسود کے راستے سے گزار کر آرمینیا میں اتار دیں اور وہاں عین اس مقام پر ایرانیوں کے اوپر ایک بھرپور حملہ کیا، جہاں سکندر اعظم نے اپنے وقت کی ایرانی سلطنت کو شکست دی تھی؛ ایرانی اس غیر متوقع حملہ سے گھبرا گئے اور ان کے قدم اکھڑ گئے، مگر ابھی وہ ایشیائے کوچک میں زبردست فوج رکھتے تھے وہ دوبارہ اس فوج سے حملہ کرتے اگر ہرقل نے اس کے بعد شمال کی جانب سمندر سے اسی قسم کی دوسری غیر متوقع چڑھائی نہ کی ہوتی، پھر وہ قسطنطنیہ واپس آگیا۔ ان دو حملوں کے بعد اس نے مزید تین مہمات جاری کیں:

۶۲۳ عیسوی میں، ۶۲۴ عیسوی میں اور ۶۲۵ عیسوی میں۔ یہ مہمات (MESOPOTAMIA) تک پہنچ گئیں، اس کے بعد ایرانی جارحیت کا زور ختم ہو گیا اور تمام رومی علاقے ایرانی فوجوں سے خالی ہو گئے، تاہم آخری فیصلہ کن جنگ دجلہ کے کنارے نینوا کے مقام پر دسمبر ۶۲۷ عیسوی میں ہوئی۔ مارچ ۶۲۸ عیسوی میں فاتح ہرقل قسطنطنیہ واپس آیا تو بے شمار لوگ اپنے ہیرو کے استقبال کے لیے موجود تھے۔

اس طرح قرآن نے رومیوں کے دوبارہ غلبہ کے متعلق جو پیشینگوئی کی تھی، وہ ٹھیک اپنے وقت میں (نو سال کے اندر) پوری ہوئی۔ ایک طرف بدر میں مسلمانوں نے کفار پر غلبہ حاصل کیا اور ساتھ ہی یہ خبر ملی کہ روم والے فارس والوں پر غالب آگئے۔

یہ شکست دیکھ کر خسرو بھاگنے کی تیاری کرنے لگا، مگر اس کے محل کے اندر اس کے خلاف بغاوت شروع ہو گئی، اس کے لڑکے شیرویہ نے اس کو گرفتار کر کے ایک تہہ خانہ میں بند کر دیا جہاں وہ پانچ دن کے بعد بے کسی کی حالت میں مر گیا۔ شیرویہ تخت پر بیٹھ گیا، ۸ مہینہ بعد دوسرے شہزادے نے اس کو

بھی قتل کر دیا، اس طرح شاہی خاندان میں آپس میں تلواریں چلنا شروع ہو گئیں، یہاں تک کہ چار سال میں نو بادشاہ بدل گئے، پھر خسرو پرویز کے بیٹے قباد ثانی نے صلح کر لی۔

۴- پرانے زمانے میں یہ بات لوگوں کے ذہن میں مرکوز تھی کہ مذکر اور مؤنث کا نظام صرف جانداروں، انسانوں اور حیوانوں میں ہے؛ لیکن قرآن کریم نے سورہ ذاریات میں کہا: ﴿ وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ ۝ ﴾.(الذاریات) ہم نے ہر چیز کے جوڑے بنائے، تاکہ تم سبق لو۔

اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ سورہ یس میں فرمایا: ﴿ سُبْحٰنَ الَّذِيْ خَلَقَ الْاَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْۢبِتُ الْاَرْضُ وَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لَا يَعْلَمُوْنَ ۝ ﴾.(یس) پاک ہے وہ ذات جس نے سب چیزوں کے جوڑے بنائے، وہ زمین کے نباتات ہوں، یا خود آپ کی جنس کے افراد ہوں، یا وہ چیزیں جن کو لوگ نہیں جانتے۔

اس آیت کریمہ میں نباتات کا نام لے کر ان میں نر و مادہ کی صراحت ہے۔

اب جدید سائنس نے یہ ثابت کیا کہ نباتات اور درختوں میں مذکر و مؤنث موجود ہیں، اور کھجوروں کے درختوں میں تو نر و مادہ کا وجود بہت واضح ہے، بلکہ نباتات کے ماہرین کہتے ہیں کہ بعض درختوں میں نصف نر اور نصف مادہ ہے اور بعض پودے چھ ماہ نر رہتے ہیں اور چھ ماہ مادہ۔

۵- پہلے زمانے میں یہ تصور تھا کہ بچہ ماں کے پیٹ میں ایک پردہ میں ہوتا ہے؛ لیکن قرآن کریم نے تین اندھیروں یعنی تین پردوں کا ذکر کیا ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿ يَخْلُقُكُمْ فِيْ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنْۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِيْ ظُلُمٰتٍ ثَلٰثٍ ﴾.(الزمر:٦) اللہ تعالی تم کو ماؤوں کے پیٹ میں ایک کے بعد دوسری شکل تین اندھیروں، یعنی پردوں میں دیتے ہیں۔

چونکہ یہ پردے روشنی پہنچنے سے مانع ہیں، اس لیے ان کو ظلمات کہا گیا۔

اب سائنس نے ثابت کیا کہ جنین ماں کے پیٹ میں تین پردوں یا جھلیوں میں لپٹا ہوا ہوتا ہے، جن کے الگ الگ نام ہیں: ایکٹو ڈرم [ECTODERM] میسو ڈرم [MESODERM] انڈو ڈرم [ENDODERM]

٦- درختوں میں تلقیح، یعنی مادہ درخت کو نر درخت کے پھولوں کے ذرات اور اجزا سے بار آور اور ثمر دار بنانے کے مختلف طریقے ہیں، ان میں ایک طریقہ مذکر درخت سے ہوا کا گزر کر مادہ درخت کو بار آور بنانا ہے۔ اس طریقے کی طرف اس آیت کریمہ میں اشارہ ہے: ﴿ وَ اَرْسَلْنَا الرِّيٰحَ لَوَاقِحَ فَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَسْقَيْنٰكُمُوْهُ ۚ وَ مَاۤ اَنْتُمْ لَهٗ بِخٰزِنِيْنَ ۝ ﴾. (الحجر) اور ہم نے ان ہواؤوں کو بھیجا جو مذکر درخت سے گزر کر مادہ کو ثمر بار بنادے، پھر ہم نے اوپر سے پانی برسایا، پھر تم کو اس میں سے پلایا، اور تم بارش کے بے پناہ پانی کو جمع نہیں کر سکتے۔

یاد رہے کہ اس صورت میں لواقح، ملقحات کے معنی میں ہیں یعنی حاملہ اور بار آور بنانا۔ ٢- یا لواقح کے

معنی یہ ہیں کہ ہوائیں اپنی رطوبت سے بادلوں کو حاملہ بناتی ہیں۔ اس معنی میں بھی لواقح ملقحات کے معنی میں ہے۔ ۳- یا یہ ہوائیں بادلوں کو اٹھا کر چلتی ہیں۔ ۴- یا یہ ہوائیں رطوبت کی حامل ہیں۔

۷- ہجرت کے دوران مکہ مکرمہ کی طرف مقام جحفہ سے جو راستہ نکلتا ہے وہاں پہنچ کر وطن مالوف مکہ سے جدائی کا غم ہوا تو یہ آیت کریمہ نازل ہوئی : ﴿ اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْكَ الْقُرْاٰنَ لَرَآدُّكَ اِلٰی مَعَادٍ ﴾. (القصص:٨٥) بے شک وہ اللہ جس نے آپ پر قرآن کریم کی دعوت و تبلیغ لازم کی ہے وہ آپ کو پرانی اصل جگہ واپس فرمائیں گے۔

بے سر و سامانی کی حالت میں نکلنے والے کے لیے یہ پیشینگوئی معجزہ ہے۔ ہجرت کے ساتوین سال عمرہ کے لیے، آٹھویں سال فتح مکہ کے لیے اور دسویں سال حجۃالوداع کے لیے آپ مکہ مکرمہ تشریف لائے۔

۸- سائنس کا یہ نظریہ ہے کہ کائنات کا ایک ہی وجود تھا۔ ایک دھماکہ کے ذریعہ اس کے ٹکڑے ہوگئے اور نظامِ شمسی وجود میں آیا، قرآن کریم نے اس حقیقت کا انکشاف بہت پہلے کیا؛﴿ اَوَ لَمْ یَرَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْٓا اَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا ﴾. (الأنبياء: ٣٠)

کیا کافر لوگ نہیں جانتے کہ بے شک آسمان وزمین ملے ہوئے تھے، پھر ہم نے پھاڑ کر ان کو الگ کردیا۔ آیت کریمہ کا ایک مطلب یہ بھی ہے کہ زمین نباتات نہیں اگاتی تھی اور آسمان پانی نہیں برساتا تھا تو اللہ تعالی نے آسمان سے پانی برسایا اور زمین سے نباتات اگائے۔

۹- پرانے زمانے میں سائنس دان ذرہ ATOM کو ناقابلِ تقسیم کہتے تھے۔ قرآن کریم نے ڈیڑھ ہزار سال پہلے ذرہ کو قابلِ تقسیم کہا۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں :﴿ وَمَا یَعْزُبُ عَنْ رَّبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِی الْاَرْضِ وَلَا فِی السَّمَآءِ وَلَآ اَصْغَرَ مِنْ ذٰلِكَ وَلَآ اَكْبَرَ اِلَّا فِیْ كِتٰبٍ مُّبِیْنٍ ۝ ﴾. (یونس) آپ کے رب سے ذرہ کے برابر کوئی چیز آسمان وزمین مین غائب نہیں اور نہ اس سے چھوٹی اور نہ بڑی مگر یہ سب لوح محفوظ میں ہیں۔

معلوم ہوا کہ ذرہ بھی منقسم ہے۔

اب سائنس دان اس نتیجہ پر پہنچے کہ ایٹم بھی قابِل تقسیم ہے۔ وہ پروٹون نیوٹرون اور الیکٹرون پر مشتمل ہے۔ اس تحقیق کے نتیجے میں نیوکلیر بم وجود میں آیا۔ قرآن کریم نے ڈیڑھ ہزار سال پہلے اس حقیقت کا انکشاف کیا۔

یہ مضمون علم جدید کا چیلنج، الدرۃ الفردہ، اور خالد سیف اللہ رحمانی کی تفسیر کے مقدمہ اور بعض دوسری کتابوں سے ماخوذ ہے۔

۱۰- قرآن کریم میں انسانی خلقت کے حالات کو یوں بیان کیا گیا ہے :﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِیْنٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِیْ قَرَارٍ مَّكِیْنٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً

فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ ﴿١٤﴾﴾.

(المؤمنون) ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصہ سے بنایا، پھر گوشت کی بوٹی میں سے ہڈیاں بنائیں پھر ہڈیوں کو گوشت کالباس پہنایا، پھر ہم نے اس کو نئی شکل وصورت دی، یعنی غیر ذی روح کو ذی روح بنایا، یا مردہ سے زندہ ہوا۔ اللہ کی ذات بڑی برکت والی ہے۔

اس آیت کریمہ میں نطفہ کو علقہ بنانے کا ذکر ہے جو جونک کو کہتے ہیں۔ ماہرین کہتے ہیں کہ نطفہ بدلنے کے بعد اس کی شکل جونک کی ہوتی ہے جو رحم کی دیوار سے لٹکا ہوا ہوتا ہے اور اس کے بعد اس کی شکل چبائے ہوئے لقمہ کی ہوتی ہے، مضغہ چبائے ہوئے نوالہ کو کہتے ہیں۔ یہ حقائق ڈیڑھ ہزار سال پہلے ایک رسول امی نے بیان فرمائے۔ معلوم ہوا کہ یہ حقائق ان کو اللہ تعالی علیم وخبیر نے بتلائے۔

قرآن کریم میں سائنسی اشارات و دیگر چند مخفی حقائق کے انکشاف کی مزید مثالیں:

۱۔ سورہ تکویر میں سائنسی اشارات: ﴿اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ﴿١﴾﴾ قیامت میں سورج کی روشنی لپیٹی جائے گی؛ لیکن قربِ قیامت میں سورج کی روشنی لپیٹ کر اس سے بجلی بناتے ہیں۔ ﴿وَ اِذَا النُّجُوْمُ انْكَدَرَتْ ﴿٢﴾﴾ قیامت میں ستارے بے نور ہو جائیں گے؛ لیکن قربِ قیامت میں رات کو بجلیوں کی روشنی میں ستارے مکدر اور بے نور نظر آتے ہیں۔ ﴿وَ اِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ ﴿٣﴾﴾ قیامت میں پہاڑ چلائے جائیں گے؛ لیکن قرب قیامت میں پہاڑوں کو چلانا اور ہٹانا معمول کی بات ہے۔ ﴿وَ اِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ ﴿٤﴾﴾ حاملہ اونٹنیاں معطل ہو جائیں گی؛ لیکن قرب قیامت میں کاروں اور جہازوں نے اونٹوں کو معطل کر دیا۔ ﴿وَ اِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ ﴿٥﴾﴾ قیامت میں درندوں کو جمع کیا جائے گا؛ لیکن قربِ قیامت میں چڑیا گھر کے اندر ہم یہ منظر دیکھ سکتے ہیں۔ ﴿وَ اِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴿٦﴾﴾ قیامت میں دریاؤں کو ملایا جائے گا، یا ان کو بھڑکایا جائے گا؛ لیکن قربِ قیامت میں دریاؤں کو ملانا اور مختلف آلات کی آگ سے جلانا اور ان سے بجلی جو آگ ہے حاصل کرنا معمول ہے۔ ﴿وَ اِذَا النُّفُوْسُ زُوِّجَتْ ﴿٧﴾﴾ قیامت میں نفوس کو ملایا جائے گا؛ لیکن قربِ قیامت میں مختلف انجمنوں نے لوگوں کو ملایا، مزدوروں کی انجمن، ٹیچروں کی انجمن، وکیلوں کی انجمن، مختلف پارٹیوں کی انجمنیں ہمارے سامنے ہیں۔ ﴿وَ اِذَا الْمَوْءٗدَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾﴾ قیامت میں زندہ درگور سے سوال ہوگا؛ لیکن قربِ قیامت میں اسقاط حمل کے بے شمار واقعات سب کو معلوم ہیں۔ ﴿وَ اِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴿١٠﴾﴾ قیامت میں عمل نامے پھیلائے جائیں گے؛ لیکن قربِ قیامت میں اخبارات، رسالے اور انٹرنیٹ کے ذریعے صحیفوں کا پھیلانا سب کے مشاہدے میں ہے۔ ﴿وَ اِذَا السَّمَآءُ كُشِطَتْ ﴿١١﴾﴾ قیامت میں آسمان کی کھال اتاری جائے گی؛ لیکن قربِ قیامت میں فلکیات کی تحقیقات بھی کھال اتارنے کی طرح ہے۔ ﴿وَ اِذَا الْجَحِيْمُ سُعِّرَتْ ﴿١٢﴾ وَ اِذَا الْجَنَّةُ

أُزْلِفَتْ ﴿۱۳﴾ قیامت میں جہنم کو بھڑ کایا جائے گا اور جنت کو قریب کر دیا جائے گا؛ لیکن قربِ قیامت میں فیکٹریوں اور فلموں میں جہنم کی آگ کے مناظر اور پارکوں اور سیاحت کے مقامات میں جنت کے مناظر دیکھنے میں آتے ہیں۔ ان آیات کا تعلق قیامت سے ہے؛ مگر اس سے پہلے اس کے مقدمات شروع ہو جائیں گے۔ شیخ غماری کا اس سلسلے میں «مطابقة الاختراعات العصرية» کے نام سے ایک رسالہ بھی ہے۔

۲- ﴿اَلْقَارِعَةُ ۙ مَا الْقَارِعَةُ ۚ﴾ دھما کہ اور کیا ہے دھما کہ؟ بم (BOMB) کے دھماکے کا تصور پیش کیا گیا۔ اجسام ارضیہ اور سماویہ کے ٹکراو سے جو آواز پیدا ہو گی وہ کتنا بڑا دھما کہ ہو گا۔

۳- یا جیسے یہود کے بارے میں آتا ہے: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ اَيْنَ مَا ثُقِفُوْٓا اِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللّٰهِ وَ حَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ﴾. (آل عمران:۱۱۲) جہاں بھی ہوں گے ذلیل ہوں گے اِلا یہ کہ اللہ کی رسی تھام لیں، یا لوگوں کی حمایت سے بر سر اقتدار آجائیں۔ جیسے آج کل اسرئیل کا وجود بڑی طاقتوں کا مرہونِ منت ہے، اگر وہ حمایت سے دستبردار ہو جائیں، تو اس کی کوئی حیثیت نہ رہے گی۔ امام رازی اور قاضی محمد کنعان ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ اَيْنَ مَا ثُقِفُوْٓا﴾ کو انشاء پر محمول کرتے ہیں «بأن يُحارَبوا ويُقتلوا، وتُسبَى ذراريُّهم، وتملك أراضيهم». (قرة العينين لمحمد كنعان، ص۸۱) یعنی تم ان سے قتال کر کے ان پر ذلت مسلط کر دو۔

۴- ﴿يُكَوِّرُ الَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ﴾. (الزمر:۵) رات کو دن پر لپیٹتے ہیں۔ تکویر گول چیز پر کسی چیز کے لپیٹنے کو کہتے ہیں۔ جس میں زمین کے کروی اور گول شکل کی جانب اشارہ ہے۔ اور اسی سائنسی بنیاد پر دلائل اور شواہد قائم کئے جاتے ہیں کہ زمین کی پیدائش سے پہلے ایک گولہ تھا جس کے پھٹنے سے زمین، چاند اور ستارے بن گئے؛ ﴿اَنَّ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا﴾. (الأنبيا:۳۰) یہ دنیا ایک نقطے کی شکل میں منجمد تھی، ہم نے اس کو پھاڑ دیا۔ سائنس والے آج کل یہی کہتے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے دوسری تفسیر بھی مروی ہے کہ آسمان کو بارش کے ساتھ پھاڑ دیا اور زمین کو نباتات کے ساتھ پھاڑ دیا۔ اس سے پہلے دونوں بند تھے۔

۵- ﴿يَّخْرُجُ مِنْۢ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرَآئِبِ ؕ﴾. (الطارق) کی تفسیر میں لوگ حیران تھے، آج کل اس کی تشریح آسان ہو گئی ہے، ڈاکٹر لوگ کہتے ہیں کہ خصیتین بچے کے بننے کے وقت صلب میں ہوتے ہیں، آہستہ آہستہ نیچے اترتے ہیں۔ قرآن کریم نے اصل بعید کو بیان کیا، مِن ابتدائے غایت کے لیے ہے۔ جس بچے کے خصیتین اوپر پھنس جاتے ہیں ڈاکٹر بذریعہ آپریشن ان کو نیچے اتارتے ہیں۔ اور شیخ علامہ صابونی نے لکھا ہے کہ علم جدید کی روشنی میں ماء الرجل پشت کی ہڈیوں میں اور ماء المرأۃ سینے کی اوپر والی ہڈیوں میں بنتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: «وقد جاء العلم الحديث بمخترعاته ومكتشفاته ليخبر عن هذه الحقيقة التي حدث عنها

القرآن فقد كشف العلم الحديث أن في عظام الظهر يتكوّن ماء الرجل وفي عظام الصدر العلوية يتكوّن ماء المرأة، وعند اللقاء الجنسي يتدفق المني بقوة وشدة ويلتقي مع البويضة الأنثوية ليجتمعا في قرار مكين هو الرحم». (الإبداع البياني في القرآن العظيم، ص٤٠٣)

٦- ﴿لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِيْ بَنَوْا رِيْبَةً فِيْ قُلُوْبِهِمْ اِلَّآ اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ﴾.(التوبة:١١٠) أي: حركة قلوبهم. جو عمارت انھوں نے بنائی ہے وہ ان کے دِلوں میں اُس وقت تک برابر شک پیدا کرتی رہے گی جب تک کہ ان کے دِل ہی ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہو جاتے۔ یعنی بے چینی بڑھ کر بلڈ پریشر (BLOOD PRESSURE) میں تبدیل ہو جاتی ہے، اور پھر بلڈ پریشر بڑھ کر ہارٹ فیل (HEART FAILURE) یعنی دل کی حرکت کے بند ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔

٧- ﴿وَ خَلَقْنَا لَهُمْ مِّنْ مِّثْلِهٖ مَا يَرْكَبُوْنَ ۝٤٢﴾.(یس) اور ہم نے ان کے لیے کشتی جیسی اور بھی چیزیں پیدا کیں جن پر یہ سواری کرتے ہیں۔ بعض نے اس سے اُونٹ مراد لیے ہیں، اور بعض نے سیارات وغیرہ۔

٨- ﴿الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا فَاِذَآ اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ ۝٨٠﴾.(یس) وہی ہے جس نے تمھارے لیے سبز درخت سے آگ پیدا کر دی ہے، پھر تم ذرا سی دیر میں اُس سے سلگانے کا کام لے لیتے ہو۔

آگ جلانے کے لیے سبز درخت کا متعدد طرح سے استعمال:

سبز درخت متعدد طرح سے آگ جلانے کے کام آتا ہے، مثلا:

ا- سبز درخت فضا میں آکسیجن مہیا کرتے ہیں، جس کے بغیر آگ کا تصور نا ممکن ہے۔ اوراس صورت میں ﴿مِنَ الشَّجَرِ﴾ میں مِن ابتدائیہ ہو گا۔

٢- درخت سبز پتوں کے ذریعہ سورج کی شعاؤں کو اپنے اندر محفوظ کرتے رہتے ہیں، جس کی وجہ سے اپنی حیات میں کاربن ڈائی آکسائڈ کا ایک بڑا ذخیرہ اپنے اندر جذب کر لیتے ہیں جو بعد میں جلانے کے کام آتی ہے۔

٣- جو درخت عرصہ دراز گزرنے کے بعد کسی طوفان وغیرہ کے سبب زمین کے اندر چلے جاتے ہیں وہ موسمی اتار چڑھاؤ اور مختلف عوامل سے مل کر کوئلے میں تبدیل ہو جاتے ہیں، جو آگ جلانے کا بہترین ایندھن ہوتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ﴿مِنَ الشَّجَرِ﴾ میں مِن سببیہ ہو گا۔

انجینئر شفیع حیدر صاحب لکھتے ہیں: ”درختوں کے ان گنت فائدے ہیں۔ ان میں سے نہایت اہم یہ ہے

کہ درختوں کا سبز مادہ "کلوروفل" درخت کی شاخوں کی رگوں میں خون کا کام دیتا ہے۔ جس طرح ہماری رگِ دل اور رگِ جان میں لہو کا سیل رواں ہے۔

چنانچہ درختوں کا کام ہے کہ ان کا سبز مادہ "کلوروفل" فضا سے کاربن ڈائی آکسائڈ لے کر فضا میں آکسیجن مہیا کرتا ہے۔ وہی آکسیجن جس کے بغیر آگ کا تصور ناممکن ہے۔ دہکتے شعلے ہوں یا لپکتی آگ ہر جگہ آکسیجن کے بغیر یہ عمل ہونا ناممکن ہے۔

آیت کے معنی سے ایک پہلو یہ بھی نکلتا ہے کہ درخت اپنی حیات میں کاربن کا کثیر ذخیرہ اپنے اندر جذب کرتے ہیں اور پھر یہی کاربن جلانے کے کام آتی ہے۔ درخت کا کام یہیں ختم نہیں ہوجاتا۔ آج سے کئی ملین سال پہلے جو درخت ساحلی اور دلدلی علاقوں میں زیر زمین چلے گئے، وہاں عرصہ دراز کے موسمی اُتار چڑھاؤ اور کئی عوامل سے مل کر وہ کوئلے میں تبدیل ہوگئے۔ یہی کوئلہ آج دور حاضر کا مقبول عام ایندھن ہے جو آگ جلانے میں کام آتا ہے"۔ (قرآن، سائنس اور ٹکنالوجی-انجینئر شفیع حیدر دانش، ص ۲۴۳)

اس مضمون کو دکتور عبد الرحمن حسن حبنکہ میدانی نے بھی اپنی تفسیر «معارج التفكر ودقائق التدبر» (۶/ ۲۲۳-۲۲۴) میں بہترین انداز میں بیان کیا ہے۔

۹- ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا لِيَذُوْقُوا الْعَذَابَ﴾. (النساء: ٥٦) ڈاکٹر حضرات کہتے ہیں کہ کھال کے جل جانے سے احساس ختم ہوجاتا ہے۔ قرآن کریم نے صدیوں پہلے اس بات کو بیان کردیا ہے۔

۱۰- ﴿وَاَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَاْسٌ شَدِيْدٌ﴾. (الحديد: ٢٥) ایک شخص نے اس آیت کے معانی کے پیش نظر عجیب جملہ کہا کہ اس آیت پر ایمان لانے والے اس میں بیان کردہ لوہے کے منافع اور فوائد سے محروم ہیں۔

۱۱- ﴿وَفَارَ التَّنُّوْرُ﴾. (هود: ٤٠) کا یہ مطلب ہوسکتا ہے کہ کشتی کا انجن اسٹارٹ ہوگیا، جو تنور کے ساتھ مشابہ ہے، جس میں اللہ تعالی کی قدرت کا پٹرول تھا، انجن تنور کی طرح گرم ہوجاتا ہے اور ابلنے لگتا ہے۔

اعجاز القرآن پر بیسیوں کتابیں علمائے کرام نے لکھی ہیں، جن میں اعجاز القرآن کے علاوہ معترضین کے اعتراضات کے دندان شکن جوابات بھی ہیں۔ چند کتابوں کے نام ہم لکھتے ہیں:

إعجاز القرآن لثلاثة من الأعلام: الرماني(م:٣٨٦)، والخطابي(م:٣٨٨)، والجرجاني (م: ٤٧١).

إعجاز القرآن، لأبي بكر الباقلاني (م:٤٠٣).

الإعجاز الطبي في القرآن، للدكتور محمود دياب.

اعجاز القرآن، لمولانا شبیر احمد عثمانی۔

التصوير الفني في القرآن، للسيد قطب.

البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين الزركشي **۲/۹۰ کے بعد۔**

مناهل العرفان في علوم القرآن، للزُّرقاني.

الزيادات والإحسان في علوم القرآن لابن عقيلة المكي (م: ١١٥٠)، **یہ کتاب دار البشائر سے دس جلدوں میں چھپی ہے۔ چھٹی جلد میں اعجاز القرآن کی بحث ہے۔**

علوم القرآن، للدكتور نور الدين عتر.

علوم القرآن، لمحمد علي الصابوني.

علوم القرآن، لمولانا شمس الحق افغانی۔

علوم القرآن، لمولانا محمد تقی عثمانی۔

٣٥- وَمَنْ وَصَفَ اللهَ بِمَعْنًى مِنْ مَعَانِي الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ(١)، فَمَنْ أَبْصَرَ هَذَا اعْتَبَرَ، وَعَنْ مِثْلِ قَوْلِ الْكُفَّارِ انْزَجَرَ، وَعَلِمَ أَنَّهُ(٢) بِصِفَاتِهِ لَيْسَ كَالْبَشَرِ.

ترجمہ: اور جو شخص اللہ تعالی کے لیے انسانی صفات میں سے کوئی صفت ثابت کرے تو اس نے کفر کیا؛ البتہ جس نے اس کو بصیرت کی نگاہ سے دیکھا اسے نصیحت حاصل ہوئی اور کفار کے قول کی مشابہت سے رک گیا، اور اسے اس بات کا علم ہو گیا کہ اللہ تعالی اپنی صفات میں انسانوں کی طرح نہیں۔

أبصر: دل کی نگاہوں سے دیکھا۔ یہاں أبصر سے **بصیرت قلبی** مراد ہے؛ کیونکہ معانی کو ظاہری نگاہوں سے نہیں دیکھا جاسکتا۔ کما في قوله تعالی: ﴿فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِي الْاَبْصَارِ ۝﴾. (الحشر)

هذا سے «مَنْ وَصَفَ اللهَ بِمَعْنًى مِنْ مَعَانِي الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ» کی طرف اشارہ ہے۔

اعتبر: اعتبر به: کسی سے **عبرت و نصیحت حاصل کرنا، سبق لینا**۔ أي: اعتبر بالكفار القائلين بالمماثلة المستحقين لسقر.

انزجر: رکنا، باز آنا، دھمکی میں آنا۔ أي: كف عن مثل ذلك القول لئلا يلزمه ما لزم الكفار.

اللہ تعالی کو مخلوق کی کسی بھی صفت کے مشابہ کہنا یا اس کا اعتقاد رکھنا کفر ہے:

مصنف رحمہ اللہ نے گزشتہ عبارت «إن القرآن كلام الله...» میں اللہ تعالی کے لیے صفت کلام کو ثابت کیا ہے۔ اب اِس عبارت سے اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی صفات مخلوق کی صفات کی طرح نہیں۔ اللہ تعالی کی صفت کلام قدیم ہے ازلی ہے، منہ، زبان اور جوارح کی محتاج نہیں، اور نہ ہی حروف واصوات کی جنس سے ہے؛ جبکہ مخلوق کا کلام مخلوق وحادث اور حروف واصوات کی جنس سے ہوتا ہے اور جوارح کا محتاج ہوتا ہے۔ جس طرح خالق کو مخلوق پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح خالق کی صفات کو بھی مخلوق کی صفات پر قیاس نہیں کیا جاسکتا؛ کیونکہ مخلوق کی صفات حادث ہیں اور خالق تعالی کی صفات قدیم ہیں۔ اللہ تعالی اپنی ذات وصفات میں یکتا ہے۔ خالق کو مخلوق کے مشابہ قرار دینا نصِ قرآنی کی مخالفت کی وجہ سے کفر ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾. (الشوری: ١١)

کفار ومشرکین اور یہود ونصاری نے اللہ تعالی کے کلام کو مخلوق کے کلام کے مشابہ سمجھا۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ لَوْ لَا يُكَلِّمُنَا اللّٰهُ اَوْ تَاْتِيْنَآ اٰيَةٌ ؕ كَذٰلِكَ قَالَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِّثْلَ

(١) سقط من ٢، ٢١ من قوله «ومن وصف» إلى قوله «فقد كفر». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) في ١٢ «واعلم أن الله تعالى». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

قَوۡلِهِمۡ ؕ تَشَٰبَهَتۡ قُلُوبُهُمۡ ﴾.(البقرة:١١٨) اور جاہل لوگوں نے کہا: اللہ تعالی ہم سے کلام کیوں نہیں کرتے، یا ہمارے پاس مطلوبہ نشانی کیوں نہیں آتی۔ اس طرح کے مطالبات پہلے لوگوں نے بھی کئے تھے، ان کے دل ودماغ اور سوچ وفکر یکساں ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ جو شخص اس سلسلے میں غور وفکر کرے گا وہ کفار جیسی بات نہیں کہہ سکتا؛ کیونکہ خالق اپنی ذات وصفات میں مخلوق کے مشابہ نہیں ہو سکتا۔

اللہ تعالی کی کسی صفت کا انکار تعطیل ہے۔ معطلہ اللہ تعالی کی صفات کے منکر ہیں، وہ کہتے ہیں کہ سمع وبصر اور کلام کان آنکھ اور منہ وزبان کے محتاج ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کا کلام، سمع وبصر اور دیگر صفات اعضاء کے محتاج نہیں۔ اللہ تعالی کے لیے اعضاء وجوارح نہیں ہو سکتے۔

اور اللہ تعالی کی کسی صفت کو مخلوق کی صفت کے مشابہ قرار دینا تشبیہ ہے۔ مشبہہ اللہ تعالی کو مخلوق کے مشابہ قرار دیتے ہیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ان دونوں کے درمیان ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ نہ تو اللہ تعالی کی کسی صفت کا انکار کرتے ہیں اور نہ ہی اللہ تعالی کی کسی صفت کو مخلوق کے مشابہ سمجھتے ہیں۔

٣٦- وَالرُّؤْيَةُ حَقٌّ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ بِغَيْرِ إِحَاطَةٍ وَلَا كَيْفِيَّةٍ، كَمَا نَطَقَ بِهِ كِتَابُ رَبِّنَا حَيْثُ قَالَ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾.[القيامة:٢٢-٢٣]

٣٧- وَتَفْسِيْرُهُ عَلَى مَا أَرَادَ(١) اللهُ تَعَالَى وَعَلِمَهُ(٢)، وَكُلُّ مَا(٣) جَاءَ فِي ذَلِكَ مِنَ الْحَدِيْثِ الصَّحِيحِ عَنِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنْ أَصْحَابِهِ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِيْنَ(٤)، فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَمَعْنَاهُ عَلَى مَا أَرَادَ(٥)، لَا نَدْخُلُ فِي ذَلِكَ مُتَأَوِّلِيْنَ بِآرَائِنَا، وَلَا مُتَوَهِّمِيْنَ بِأَهْوَائِنَا، فَإِنَّهُ مَا سَلِمَ فِي دِيْنِهِ إِلَّا مَنْ سَلَّمَ لِلّٰهِ -عَزَّ وَجَلَّ- وَلِرَسُوْلِهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وَرَدَّ عِلْمَ(٦) مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ(٧) إِلَى عَالِمِهِ.

ترجمہ: اہل جنت کا اپنے پروردگار کو دیکھنا برحق ہے؛ لیکن یہ دیکھنا بغیر کسی احاطہ اور کیفیت کے ہوگا، جیسا کہ ہمارے پروردگار کی کتاب نے بیان کیا: ''اس روز بہت سے چہرے پُر رونق ہوں گے اپنے رب کو دیکھ رہے ہوں گے''۔ اس کی تفسیر وہی ہے جو اللہ تعالی کی مراد اور علم میں ہے۔ اور اس سلسلے میں جو بھی صحیح احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے منقول ہیں ان کا بھی معنی ومفہوم وہی ہے جو اللہ کی مراد ہے۔ ہم اس میں تاویل کرکے اپنی آراء اور توہم سے اپنے خیالات داخل کرنا نہیں چاہتے؛ اس لیے کہ دین میں وہی سلامت رہا جس نے اللہ اور اس کے رسول کے سامنے سرِ تسلیم خم کیا، اور مشتبہ چیزوں کا علم اس کے جاننے والے کے سپرد کردیا۔

الرؤية: رؤیت سے مراد: رؤیت بصری، یعنی آنکھوں سے دیکھنا ہے۔

---

(١) في ١، ٨، ١٦، ١٨، ٢٦، ٣١ «أراده». وفي ٣، ١٩ «ما أراد» بدون «على». والمثبت من بقية النسخ.

(٢) قوله «وعلمه» سقط من ٧، ٨، ١٣، ١٩، ٢٥، ٢٧، ٣٤، ٣٥. وسقط من ٢١ قوله «وتفسيره على ما أراد الله تعالى وعلمه». والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المعنى.

(٣) في ١١ «فكل». وفي ٣، ١٤ «وكما». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) قوله «وعن أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين» سقط من ٢، ٦، ٧، ٩، ١١، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٥. وهي زيادة حسنة.

(٥) في ٣٣ «ومعناه كما أراد». وفي ١، ٣، ٤، ٥، ١٧ «ومعناه وتفسيره على ما أراد». وفي ١٦، ١٨، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٢ «وتفسيره على ما أراد». وفي ١٩، ٢٠، ٢٥ «وتفسيره ما أراد الله تعالى». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء. و في ١٣، و١٦، ٢٨، ٢٩، ٣٢ بعده زيادة «وعلم». والمفهوم سواء.

(٦) قوله «علم» سقط من ٦، ١٢. ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٧) في ٤، ٥، ١٠، ١٣ «عليه علمه». والمعنى سواء. و في ٢٧ «إليه علمه». وهو خطأ. والمثبت من بقية النسخ.

حق: أي ثابتة بإثبات الله لها.

بغير احاطة: یعنی مرئی کی جہات وحدود کے ادراک کے بغیر۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ حدود اور جہات سے منزہ ہیں۔

ولا كيفية: کیفیت سے مراد مرئی کا کسی جہت میں ہونا، رائی اور مرئی کے درمیان مناسب مسافت کا ہونا اور رائی کے ذہن میں مرئی کی صورت کا نقش ہونا وغیرہ۔ یہ تمام چیزیں جسم کی کیفیات ہیں جس سے اللہ تبارک وتعالیٰ کی ذات بالا وبرتر ہے۔

متأولين: التأويل: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله. کسی لفظ کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر احتمالی معنی مراد لینا۔ یعنی وہ تاویل منفی اور مردود ہے جو قرآن وسنت، اجماعِ امت اور لغت سے متصادم ہو، جیسے ﴿وُجُوْهٌ يَّوْمَىٕذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ میں نظر سے انتظار لیا جائے اور جو تاویل قریب اور مدلل ہو اس کی نفی مراد نہیں؛ ورنہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت میں آمنا سامنا نہ ہونا، کسی صورت کا منقش نہ ہونا، درمیان میں مسافت کا نہ ہونا بھی تاویل اور خلافِ ظاہر ہے۔

شیخ ہرری لکھتے ہیں کہ امام طحاوی فرماتے ہیں: «منه بدا بلا كيفية قولا» فلو لا أنه يرى التأويل في الجملة لم يقل بلا كيفية قولا». (شرح العقيدة الطحاوية، ص١٧٩)

اگر امام طحاوی تاویل کے قائل نہ ہوتے تو یہ کیوں فرماتے کہ کلام اللہ تعالیٰ سے بغیر کیفیت کے ظاہر ہوا۔ پھر لکھتے ہیں: «وإنما يتوجه كلامه إلى أهل الأهواء، فإنهم يؤولون بآرائهم التي لا تستند إلى نظر عقلي صحيح، ولا إلى المنقول الصحيح». (شرح العقيدة الطحاوية، ص١٧٩)

بآرائنا: الرأي: ما أدى إليه الفهم باجتهاده. غور وفکر کے نتیجے میں ذہن میں آنے والی بات۔

متوهمين: التوهم: دل میں کسی چیز کا خیال لانا، خواہ اس چیز کا وجود ہو یا نہ ہو۔

بأهوائنا: الھوی: خواہشات نفس۔

اہلِ جنت کو اللہ تعالیٰ کا دیدار نصیب ہوگا:

تمام اہل السنۃ والجماعۃ کا یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ اہل جنت کو اللہ تعالیٰ کی رؤیت بغیر اس کی حقیقت کے جاننے اور بغیر اس کی ذات کے احاطہ کے ہوگی۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ ۡ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ﴾. (الأنعام:١٠٣) وقال تعالیٰ: ﴿وَ لَا يُحِيْطُوْنَ بِهٖ عِلْمًا ۝﴾. (طه) یعنی نہ تو مخلوق کا علم اللہ تعالیٰ کی ذات کا احاطہ کر سکتا ہے اور نہ ہی مخلوق کی نگاہ اس کا احاطہ کر سکتی ہے؛ کیونکہ احاطہ جسم کا ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات جسم سے پاک ہے۔

اللہ تعالیٰ کی رؤیت کی کیفیت کو بیان نہیں کرسکتے، ایک حالت ہوگی جو ختم ہوجائے گی۔ اللہ تعالی کی رؤیت کی کیفیت ایک حال ہے جو مقال سے ادا نہیں ہوسکتا، اور حال اگر مقال سے ادا ہو تو حال نہیں رہتا۔

اللہ تعالی کا دیدار اہلِ جنت کے ساتھ خاص ہوگا، کفار واہل جہنم اس نعمت سے محروم ہوں گے۔ قال اللہ تعالی: ﴿كَلَّآ اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَىِٕذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ﴾. (المطففين: ١٥)

مصنف کی اس عبارت میں جہمیہ ومعتزلہ اور ان کے متبعین خوارج وروافض کی تردید ہے جو اہلِ جنت کے لیے رؤیت باری تعالی کے منکر ہیں۔

رؤیت باری تعالی کے سلسلے میں جو بھی آیاتِ قرآنیہ اور احادیث صحیحہ وارد ہوئی ہیں ہم ان کی تفسیر وتشریح کو اللہ اور اس کے رسول کے سپرد کرتے ہیں؛ کیونکہ متشابہات میں شکوک وشبہات یا اپنے وہم وگمان سے کوئی ایسی تاویل وتشریح جو سنت کے خلاف ہو ہلاکت کا باعث ہے۔ جب نقل سے کوئی بات ثابت و صحیح ہو تو عقل اسے تسلیم کرے یا نہ کرے اس کا ماننا اور اس پر ایمان لانا ضروری ہے؛ اس لیے کہ عقل کی رسائی محدود ہے، ہر بات کا عقل میں آنا ضروری نہیں۔ عقل کا گھوڑا متشابہات کے کوہِ ہمالیہ پر نہیں چڑھ سکتا ؛بلکہ اوندھا گر کر لڑھک جائے گا۔

معتزلہ نے رؤیت باری تعالی کو بعید از عقل سمجھا، اس لیے اس کا انکار کر بیٹھے۔ اور مشبہہ نے مخلوق کے درمیان رؤیت کے لیے جہت کو ضروری سمجھا تو اللہ تعالی کے لیے بھی جہت کے قائل ہوگئے۔ اور یہ دونوں عقل اور وہم کو بنیاد بنانے کی وجہ سے گمراہ ہوئے۔

رؤیت باری تعالی کے بارے میں قرآن اور احادیث صحیحہ سے اتنا ثابت ہے کہ اہل جنت کو اللہ تعالی کی رؤیت ہوگی، بس دین وایمان کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو حق جانے۔ تفصیل قرآن وحدیث میں بیان نہیں کی گئی، اس لیے اس میں توقف کرے اور اس کو اللہ تعالی کے حوالے کردے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ﴾. (الإسراء: ٣٦) جس چیز کا آپ کو علم نہیں اس کے پیچھے نہ پڑیے۔

اقسامِ رؤیت:

رؤیت کی تین قسمیں ہیں: (١) رؤیت علمی، (٢) رؤیت حلمی، (٣) رؤیت بَصَری۔

رؤیت علمی یہ ہے کہ علم میں آجائے، اور حلمی: خواب میں دیکھنا، اور بصری: آنکھوں سے مشاہدہ کرنا۔

کیف: اس ہیئت کو کہتے ہیں جو قار الذات ہو، یعنی جس کی ذات برقرار ہو اور لمبی ہو۔

سید شریف جرجانی لکھتے ہیں: «الكيف: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته». (التعریفات، ص ٨١)

کیف کی چار اقسام:

(۱) کیف محسوسہ: جو محسوس کی جا سکے۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف) کیفیتِ محسوسہ راسخہ، جیسے شہد کی مٹھاس۔

(ب) غیر راسخہ جیسے «حمرة الخجل»، یا «صفرة الوجل» جو تھوڑی دیر کے لیے ہوتی ہے۔

(۲) کیفیتِ نفسانیہ: جس کا تعلق نفس کے ساتھ ہو۔ کیفیتِ نفسانیہ کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) ایک کیفیت نفسانیہ وہ ہے جس کو ملکہ کہتے ہیں جو راسخ فی النفس اور پکی ہوتی ہے، جیسے نفس کے اندر علم کی کیفیت آگئی جو پکی ہے۔ جیسے: سورۂ فاتحہ اور سورۂ اخلاص کا یاد ہونا۔

(ب) دوسرے کو حال کہتے ہیں جو راسخ نہیں، جیسے علم ہے؛ لیکن مستحضر نہیں، دماغ پر زور دے کر اسے یاد کرنے اور اس کے استحضار کی کوشش کی جاتی ہے۔

(۳) الكيفيات التي تتعلق بالكميات: یعنی وہ کیفیت جو مقدار کے ساتھ قائم ہو۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) متصل: مثلاً: تثلُّث، یعنی طول عرض عمق، جو جسم کے ابعادِ ثلاثہ کہلاتے ہیں۔ تربیع و تثلیث وغیرہ انہی کمیات کے قبیل سے ہیں۔

(ب) منفصل: جو مقدار سے تو تعلق رکھتی ہے؛ لیکن ذات سے متصل نہیں؛ بلکہ منفصل ہے۔ جیسے زوج اور فرد وغیرہ، جو عدد سے متعلق ہے؛ لیکن منفصل ہے۔

(۴) کیفیت استعدادیہ: قبول کرنے اور نہ کرنے کی استعداد و صلاحیت۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) استعداد القبول، جیسے لین یعنی نرمی، جو دباؤ کو قبول کرتی ہے۔ یعنی دبنے والی چیز۔

(ب) استعداد عدم القبول، جیسے پتھر اور لوہے کی صلابت والی کیفیت جو وزن کے دباؤ کو قبول نہیں کرتی۔ یعنی نہ دبنے والی چیز۔ (راجع: شرح المقاصد ٢/٢١٧. وكشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٣٩٤-١٣٩٦. ودستور العلماء ٣/١١٠-١١١)

اللہ تعالیٰ کے لیے مثال:

جمعہ کے خطبوں میں خطیب حضرات جوش میں آکر کہتے ہیں: «لا مثل له ولا مثال له». مثل کی نفی تو صحیح ہے؛ لیکن مثال کے لیے تو قرآن مجید میں صراحت سے آیا ہے: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾. (النور: ٣٥) اور مثل صفات میں کسی سے مشابہت کا نام ہے؛ چونکہ اللہ کی صفاتِ مخصوصہ عالیہ میں کوئی شریک اور سہیم نہیں ہو سکتا؛ اس لیے اس کا مثل بھی نہیں ہو سکتا۔

اللہ تعالیٰ نہ جسم ہے نہ جوہر، نہ اللہ تعالیٰ کا کوئی رنگ ہے نہ بدن۔ اللہ تعالیٰ کی مثال کالروح فی البدن ہے، جس طرح روح مدبر فی البدن ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ مدبر فی العالم ہے، جیسے روح کو دیکھا نہیں جاسکتا اسی طرح اللہ تعالیٰ کو بھی اِس دنیا میں دیکھا نہیں جاسکتا، جیسے روح نہ سرخ ہے نہ سفید ہے، اسی طرح اللہ تعالی بھی الوان سے پاک ہیں۔

سلطنت عمان کے مفتی عام شیخ خلیلی اباضی خارجی نے رؤیت باری تعالی کا انکار کیا:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں معتزلہ، جہمیہ اور خوارج وغیرہ کا رد کیا ہے، جو اللہ تعالی کی رؤیت کے قائل نہیں۔(شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٢. والرد على الجهمية للإمام أحمد بن حنبل، ص١٣٢)

اس زمانے میں بھی معتزلہ اور خوارج آخرت میں اللہ تعالی کی رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔، کچھ عرصہ پہلے سلطنت عمان کے مفتی عام احمد بن حمد خلیلی الاباضی الخارجی نے تین مسائل: ١-قرآن کریم مخلوق ہے۔ ٢- اللہ کی رؤیت نہیں ہوسکتی۔ ٣- گناہ کبیرہ کا مرتکب مخلد فی النار ہے- پر «الحقُّ الدَّامِغ»کے نام سے کتاب لکھی۔ اس کے رد میں ایک سلفی شیخ علی بن محمد ناصر الفقیہی نے «الرد القويم البالغ على كتاب الخليلي المسمى بالحق الدامغ»کے نام سے کتاب تصنیف فرمائی۔

خلیلی صاحب نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ کبھی کبھی جب نظر إلی کے ساتھ استعمال ہو، تو اس کے معنی انتظار کے ہوتے ہیں، مثلاً: «أنظر إلى الله ثم إليك» میں اللہ تعالی اور پھر آپ کے احسان کا متوقع اور منتظر ہوں۔ تو ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾.(القيامة) میں بھی یہی مراد ہے؛ لیکن علامہ آلوسی اور دوسرے مفسرین نے لکھا ہے کہ جب نظر وجہ کی طرف منسوب ہو تو وہ دیکھنے کے معنی میں ہوتا ہے، وجه زيد ناظر بمعنی وجه زيد منتظر نہیں آتا۔ نیز "الرد القویم البالغ" میں مرقوم ہے: «قال أبومنصور الأزهري: ومن قال: إن معنى قوله ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ بمعنى منتظرة، فقد أخطأ؛ لأن العرب لا تقول: نظرتُ إلى الشيءِ بمعنى انتظرته، وإنما تقول: نظرت فلانًا، أي: انتظرته». (بحوالہ تہذیب اللغۃ١٤/٣٧١)

علامہ آلوسی زمخشری پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں: « والزمخشري إذا تحقَّقت كلامه رأيتَه لم يَدَّعِ أن النظر بمعنى الانتظار ليتعقَّب عليه بما تعقّب، بل أراد أن النظر بالمعنى المتعارف كناية عن التوقع والرَّجاء، فالمعنى عنده أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربِّهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه سبحانه وتعالى. ويرد عليه أنه يرجع إلى إدارة الانتظار لكن كناية والانتظار لا يساعده المقام إذ لا نعمة فيه، وفي مثله قيل الانتظار موتٌ أحمر». (روح المعاني، القيامة:٢٣)

نیز علامہ آلوسی نے اس آیت کریمہ کی تفسیر میں حدیث نبوی نقل فرمائی جو رؤیت باری تعالی میں صریح ہے: «قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم: «إن أدنى أهل الجنة منـــزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة، وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية» ثم قرأ رسول الله صلّى الله عليه وسلم: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾». (روح المعاني، القيامة:٢٣)

نیز مسند احمد (۴/۳۶۴) اور سنن نسائی (۳/۵۵) میں سند جید کے ساتھ حدیث ہے جس میں لمبی دعا ہے، اس میں: «ولذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك» مذکور ہے۔ (الرد القويم، ص٧٣)

نیز صحیح مسلم کی حدیث ہے: «إذا دخل أهل الجنةِ الجنةَ، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئًا أزيدُكم؟ فيقولون: ألم تُبيِّضْ وُجوهنا؟ ألم تُدخِلْنا الجنةَ، وتُنَجِّنا مِن النّار؟ قال: فيَكشِف الحِجابَ، فما أُعطُوا شيئًا أحبَّ إليهم مِن النظر إلى ربهم عزَّ وجَلَّ». (صحيح مسلم، رقم:٢٧٩)

حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالی کی رؤیت کے بارے میں متواتر احادیث موجود ہیں؛ اس لیے آخر میں خلیلی اباضی کو یہ تسلیم کرنا پڑا کہ احادیث میں اللہ تعالی کی رؤیت سے مراد تجلیات ربانیہ کا مشاہدہ ہے۔ (الحق الدامغ، ص٦١-٦٢)

معتزلہ کے دلائل:

(۱) قال اللہ تعالی: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. (الأنعام:١٠٣)

جواب: ۱- یہاں ادراک بمعنی احاطہ کی نفی ہے، نفس رؤیت کی نفی نہیں، ممکن ہے کہ ظہورِ تجلی ذات ہو، جیسے آئینے میں کوئی اپنا عکس دیکھے۔ تجلی کا معنی ہے: «ظهور الشيء في المرتبة الثانية». جس کی مثال آئینے کے عکس کی ہے۔ اور ادراک کے معنی احاطہ کے آتے ہیں۔ ﴿فَلَمَّا تَرَاءَ الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝ قَالَ كَلَّا ۖ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ۝﴾. (الشعراء) بنی اسرائیل اور فرعونی ایک دوسرے کو دیکھ رہے تھے پھر بھی کہا کہ ہم تو گھیر لئے جائیں گے، یا پالئے جائیں گے، یعنی فرعون اور اس کے لشکری ہم پر قابو پا لیں گے۔ سورہ طہ میں اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿لَّا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ ۝﴾ یعنی رؤیت کے اثبات کے ساتھ ادراک کی نفی کی جارہی ہے۔

۲- ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ کا دوسرا جواب علماء یہ دیتے ہیں کہ دنیا کی آنکھوں سے اللہ تعالی کو دیکھنا محال ہے، ہم آخرت کی رؤیت کی بات کرتے ہیں۔

۳- تیسرا جواب یہ کہ ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ سے مراد ابصار الکفار ہے۔ اور قرینہ یہ کلام ہے: ﴿كَلَّآ

﴿ إِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾. (المطففين: ١٥)

بعض ابصار ادراک نہیں کریں گی، یہ سالبہ جزئیہ ہے۔ اور اس کی نقیض موجبہ کلیہ ہے اور وہ یہ ہے: «کل مؤمن یراہ».

(۲) معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ: اللہ تعالیٰ کی رؤیت جنت کی تمام نعمتوں سے اعلیٰ درجہ کی نعمت ہے، جب رؤیت سے فارغ ہو کر آئیں گے تو یہ ترقی معکوس ہوگی، گویا اہل جنت کمال سے نقص کی طرف تنزل اختیار کریں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کمال سے نقص کی طرف رجوع نہیں؛ بلکہ ایک نعمت سے دوسری نعمت اور ایک لذت سے دوسری لذت کی طرف انتقال کرنا ہے۔

(۳) معتزلہ کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا: ﴿ لَنْ تَرٰىنِيْ ﴾. (الأعراف: ١٤٣)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس دنیا میں اور ان آنکھوں سے جو دنیا میں دی گئی ہیں اللہ کا دیدار نہیں ہو سکتا، ورنہ آخرت کی آنکھوں میں ایسی قوت اور خلود کی خاصیت ہوگی کہ اللہ تعالیٰ اس میں رؤیت کے اثرات وانوارات وبرکات کے تحمل کی صلاحیت رکھ دیں گے۔

اور "لَن" کے بارے میں نحاۃ کہتے ہیں کہ اگر أبدًا ساتھ لگا ہو تب بھی تابید کی نفی نہیں کرتا، اور جب أبدًا مذکور نہ ہو تو بطریق اولیٰ تابید کی نفی نہیں کرے گا۔ اور ایک شعر بھی اس بارے میں مشہور ہے:

ومَن رأَى النفيَ بلَن مُؤَبَّدًا ❁ فقولَه ارْدُدْ وسِواه فاعْضُدا

(شرح الكافية الشافية ٣/ ١٥١٥)

ترجمہ: جو لوگ کہتے ہیں کہ لن تابید کے لیے ہے، اُن کے قول کی تردید کرو، اور تردید کرنا مضبوط بات ہے۔

الغرض ﴿ لَنْ تَرٰىنِيْ ﴾ کا مطلب ہے: ابھی نہیں دیکھ سکتے، یہ مطلب نہیں کہ آخرت میں بھی نہیں دیکھ سکتے اور جنت میں بھی نہیں دیکھ سکتے؛ بلکہ ﴿ لَنْ تَرٰىنِيْ ﴾ سے تو اہل السنۃ والجماعۃ کے موقف کی تائید ہوتی ہے کہ:

(۱) موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر رسول اور صاحبِ کتاب نبی کیسے کسی ممتنع اور ناممکن چیز کا سوال کر بیٹھے۔ معلوم ہوا کہ رؤیت ممکن ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے ﴿ لَنْ تَرٰىنِيْ ﴾ فرمایا، لن أُرَی نہیں فرمایا؛ لہٰذا صرف دنیا میں رؤیت کی نفی ہوئی۔

(۳) رؤیت کو معلق فرمایا استقرارِ جبل پر جو کہ ممکن ہے، تو رؤیت بھی ممکن ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ حرکت کی حالت میں استقرارِ جبل نہیں ہوسکتا؟

جواب: اہل سنت جواب دیتے ہیں کہ حرکت کی حالت میں استقرارِ جبل اس طرح ہوسکتا ہے کہ حرکت کی جگہ پر استقرار اور سکون آجائے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ رؤیت کے لیے پانچ شرائط ہیں:

(۱) مرئی سامنے ہو۔

(۲) مسافت مناسب ہو، یعنی نہ بہت دور ہو اور نہ بہت قریب ہو۔

(۳) وہ شے قابل رؤیت بھی ہو، ہوا کی طرح نہ ہو۔

(۴) کسی مکان میں ہو۔

(۵) درمیان میں حجاب نہ ہو۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ یہ معتاد قسم کی شرائط ہیں؛ جبکہ ہمارا کلام رؤیتِ آخرت کے بارے میں ہے جو غیر معتاد ہوگی۔ یہ تو اس عالم میں ثابت ہے کہ جب رؤیت غیر معتاد ہوتی ہے تو بدونِ شرائطِ معتاد کے ہوتی ہے۔ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں پیچھے بھی بعض اوقات نظر آتا تھا۔ اور جنگِ بدر میں ﴿اِذْ يُرِيْكَهُمُ اللّٰهُ فِيْ مَنَامِكَ قَلِيْلًا﴾.(الأنفال:٤٨) اللہ تعالیٰ نے بحالتِ خواب آپ کو کم تعداد میں اُنہیں دکھایا۔ یا جیسے خواب میں آنکھیں بند ہوتی ہیں اور غیر معتاد طور پر بغیر شرائط کے دیکھ سکتی ہیں۔ (معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات کی تفصیل کے لیے دیکھئے: شرح العقائد، ص۱۳۱-۱۳۴. وشرح المقاصد ۴/ ۱۹۶-۲۱۰. والنبراس، ص۱۶۵-۱۶۹. وروح المعاني، الأعراف:۱۴۳، الأنعام:۱۰۳. ومفاتیح الغیب، الأعراف:۱۴۳، الأنعام:۱۰۳. وتفسیر ابن کثیر، الأعراف:۱۴۳).

سقاف کا معتزلہ کی طرح اللہ تعالی کی رؤیت اور کلام سے انکار:

تعجب کی بات یہ ہے کہ حسن بن علی سقاف بھی معتزلہ کی طرح اللہ تعالی کی رؤیت اور کلام کا منکر ہے۔ **رسائل السقاف، جلد۲، صفحہ ۶۸۴ پر اللہ تعالی کے کلام اور رؤیت کے بارے میں لکھا ہے:** «أما الصواب في ذلك فبالنسبة إلى مسئلة الكلام فهو أن الله تعالى يحدث للخلق ما يدلهم على مراده، كما بينته في صحيح شرح الطحاوية. وأما الرؤية فالله تعالى منــزه أن يرى في الدنيا والآخرة. وهذا هو مذهب أئمة آل البيت عليهم سلام الله تعالى، والزيدية، والإمامية، والمعتزلة، والإباضية، وغيرهم». (رسائل السقاف ٢/٦٨٤)

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿وُجُوْهٌ يَّوْمَىِٕذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾.(القيامة:٢٣-٢٤).

اس آیت میں معتزلہ تاویل کرتے ہیں کہ إلی ثواب ربّها ناظرة، یعنی ثواب کا انتظار کریں گے۔

اہل سنت جواب دیتے ہیں کہ نظر کا استعمال تین طریقہ پر ہوتا ہے:

(۱) جب إلی کے ساتھ متعدی ہو تو رؤیت بصری، یعنی ظاہری آنکھوں کا دیکھنا مراد ہوتا ہے، جیسے: ﴿اُنْظُرُوْٓا اِلٰى ثَمَرِهٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ وَ يَنْعِهٖ﴾.(الأنعام:۹۹) ﴿وَ مِنْهُمْ مَّنْ يَّنْظُرُ اِلَيْكَ﴾.(يونس:۴۳) اور ﴿يَّنْظُرُوْنَ اِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾.(محمد:۲۰)

(۲) جب نظر بغیر صلہ کے متعدی ہو، تو وہاں انتظار کا معنی ہوتا ہے، جیسے: ﴿انْظُرُوْنَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُّوْرِكُمْ﴾.(الحديد:۱۳) (ذرا انتظار کرلو کہ تمھارے نور سے ہم بھی کچھ روشنی حاصل کرلیں۔)

(۳) جب نظر «في» کے صلہ کے ساتھ استعمال ہو، تو تأمل اور استدلال کے معنی میں ہوتا ہے، جیسے: ﴿اَوَ لَمْ يَنْظُرُوْا فِيْ مَلَكُوْتِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ﴾.(الأعراف:۱۸۵) یہاں مراد تفکر اور تامل ہے۔

اور اگر یہاں انتظار کے معنی میں ہو جہاں جنت کا ذکر ہے، تو انتظار تو اشد من الموت ہے، تو پھر وہ جنت کیسی جہاں انتظار کی مشقت برداشت کرنی پڑے، انتظار کی شدت تو سکون اور نیند کو اڑا دیتی ہے، انتظار کی شدت کو شاعر یوں بیان کرتا ہے:

ليلى وليلي نفَى نومي اختلافهما ۞ في الطول والطول يا طوبى لو اعتدلا

يجود بالطول ليلي كلما بخلت ۞ بالطول ليلى وإن جادت به بخلا

(المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، ص۲۵، لابن تغري بردي)

ترجمہ: لیلیٰ اور لیل یعنی رات کے اختلاف نے میری نیند خراب کردی؛ اس لیے کہ جب لیلیٰ آتی ہے تو (رات) جلدی چلی جاتی ہے، اور جب لیلیٰ جلدی چلی جاتی ہے یا نہیں آتی، تو رات جانے کا نام نہیں لیتی۔

(۲) ﴿كَلَّآ اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَىِٕذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ﴾.(المطففين) اس آیت سے معلوم ہوا کہ کفار محجوب ہوں گے اور مؤمنین محجوبین میں سے نہ ہوں گے؛ بلکہ رؤیت سے مشرف کئے جائیں گے۔

اور اگر یہ اشکال کیا جائے کہ قرآن وحدیث کے الفاظ میں مفہومِ مخالف معتبر نہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ قرائن کی وجہ سے احناف کے یہاں بھی مفہوم مخالف معتبر ہوتا ہے۔ علامہ شامی نے شرح عقود رسم المفتی میں لکھا ہے: «وإلا فالذي رأيته في السير الكبير جواز العمل به حتى في كلام الشارع» (شرح عقود رسم المفتي، ص۱۷۰، مع تعليقات المفتي أبو لبابة) یعنی امام محمد کی سیر کبیر میں میں نے دیکھا ہے کہ شارع کے کلام میں بھی مفہومِ مخالف معتبر ہے۔

(۳) ﴿لَهُمْ مَّا يَشَآءُوْنَ فِيْهَا وَ لَدَيْنَا مَزِيْدٌ﴾.(ق) حضرت انس رضی اللہ عنہ مَزِیْدٌ کی تفسیر «النظر إلى وجه الله تعالى» سے کرتے ہیں۔(تفسير البغوي ۲۲۶/۴. وتفسير ابن كثير ۲۰/۷. والجامع لأحكام

القرآن ٢١/١٧)

(۴) ﴿لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَ زِيَادَةٌ﴾.(يونس:٢٦) حضرت ابو بکر، حضرت حذیفہ، حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت ابن عباس وغیرہ رضی اللہ عنہم سے اَلْحُسْنٰی کی تفسیر جنت، اور زِيَادَةٌ کی تفسیر رؤیتِ باری تعالیٰ مروی ہے۔ (الدرالمنثور ٤٥٢/٧. تفسير ابن كثير ٣٩٥/٤)

(۵) مسلم شریف کی لمبی روایت میں آتا ہے: «فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل». (صحيح مسلم، رقم:١٨١)

(۶) حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے: «وما بينَ القوم وبينَ أن يَنظُروا إلى ربهم إلا رداءُ الكِبرِياء على وجهه في جنة عدنٍ». (صحيح البخاري، رقم:٤٨٧٨. صحيح مسلم، رقم:١٨٠)

(۷) ایک متفق علیہ روایت ہے کہ لوگ (مؤمنین) اللہ تعالی کو چودھویں رات کے چاند کی طرح بغیر کسی رکاوٹ اور ازدحام کے دیکھیں گے۔(صحيح البخاري، باب فضل صلاة العصر، رقم: ٥٥٤. صحيح مسلم، باب فضل صلاتي الصبح والعصر، رقم: ٦٣٣)

(۸) حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: «ثم ليَقِفَنَّ أحدُكم بين يدي الله ليس بينه وبينه حِجابٌ ولا ترجُمانٌ».(صحيح البخاري، رقم:١٤١٣) حجاب نہیں ہوگا، ہاں حجاب کبریائی ہوگا، گویا تجلی صفات ہوگی یا تجلی ذات ہوگی. كما يليق بشأنه.

ہم نے یہاں چند روایات بطور مثال لکھی ہیں۔ رؤیت باری تعالی سے متعلق احادیث مشہور ہیں، اور بعض حضرات نے متواتر کہا ہے؛ علامہ کتانی "نظم المتناثر" میں رؤیت باری تعالی سے متعلق احادیث روایت کرنے والے ۲۸ صحابہ کرام کے نام شمار کرانے کے بعد ابن ابی شریف سے نقل کیا ہے: «أحاديث الرؤية متواترة معنى، فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة». (نظم المتناثر من الحديث المتواتر، ص٢٣٩)

(۹) بعض علماء فرماتے ہیں کہ سب لوگ اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوں گے اور اگر گھر میں میزبان کی زیارت نہ ہو تو مزہ نہیں آتا؛ اس لیے اللہ تعالی جنت کی نعمتوں کی تکمیل کے لیے اپنا دیدار کرائیں گے۔(اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل کے لیے دیکھئے: شرح العقائد، ص١٢٨-١٣١. ومرام الكلام، ص١٥٠. وشرح المقاصد ١٧٩/٤-١٩٥. وروح المعاني، القيامة:٢٢-٢٣. ومفاتيح الغيب، القيامة:٢٢-٢٣. وقد بين هذا البحث بالتفصيل أبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة)

اس سلسلے میں سراج الدین علی بن عثمان اوشی رحمہ اللہ کے دلکش دو اشعار کا ذکر بھی فائدہ سے خالی نہیں، وہ بدء الامالی میں فرماتے ہیں:

يَرَاهُ الْمُؤْمِنُوْنَ بِغَيْرِ كَيْفٍ ۞ وَإِدْرَاكٍ وَضَرْبٍ مِنْ مِثَالِ

فَيَنْسَوْنَ النَّعِيْمَ إِذَا رَأَوْهُ ❁ فَيَا خُسْرَانَ أَهْلِ الاِعْتِزَالِ

یعنی مسلمان آخرت اور جنت میں اللہ تعالی کا دیدار کریں گے جس کی کیفیت اور حقیقت کا ادراک اور کسی مثال سے سمجھانا ہمارے بس سے باہر ہے۔ مسلمان اللہ تعالی کی رؤیت کے وقت جنت کی نعمتوں کو بھول جائیں گے۔اے معتزلہ کی تباہی وبربادی تم حاضر ہو جاؤ، تاکہ ہم اپنے چشم تصور سے آپ کا دلکش اور دلربا منظر دیکھ لیں۔

ان اشعار کی تشریح ہماری کتاب "بدر اللیالی شرح بدء الامالی" میں ملاحظہ فرمائیں۔

شیخ ابن ابی العز کا اللہ تعالی کے لیے جہت ثابت کرنا:

شیخ ابن ابی العز احادیث رؤیت کے تحت اللہ تعالی کی رؤیت کو مخلوق کی رؤیت پر قیاس کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «فيه دليل على علو الله على خلقه. وإلا فهل تعقل رؤية بلا مقابلة؟ ومن قال: يرى لا في جهة، فليراجع عقله!! فإما أن يكون مكابرًا لعقله أو في عقله شيء، وإلا فإذا قال يرى لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته، رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة». (شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، ص٢١٩، ط: مؤسسة الرسالة)

علامہ ابن ابی العز لکھتے ہیں کہ اللہ تعالی کی رؤیت سے یہ واضح ہوا کہ وہ اوپر کی جانب ہیں؛ ورنہ کیا آمنے سامنے ہوتے ہوئے بغیر رؤیت ہو سکتی ہے ؟ اور جو بغیر مقابلہ کے رؤیت کا قائل ہو اس کو اپنی عقل پر رونا چاہئے، یا تو وہ عقل کا مقابلہ کر رہا ہے، یا اس کی عقل میں خلل ہے۔ جو شخص ایسی رؤیت کا قائل ہو جس میں مرئی نہ سامنے ہو، نہ پیچھے ہو، نہ دائیں جانب ہو، نہ بائیں جانب، نہ اوپر، نہ نیچے، تو ہر سننے والا اس کی بات کو رد کرے گا۔

اس کے حسب ذیل جوابات ہیں:

۱- آخرت کے معاملات کو دنیا پر قیاس نہیں کرنا چاہیے۔ کیا وہ پل صراط جو بال سے زیادہ باریک ہو اور تلوار سے تیز تر ہو کیا اس پر گزرنا دنیا میں دنیا والوں کی سمجھ میں بآسانی آئے گا؟

۲- پہلے زمانے میں رؤیت کے لیے سامنے ہونا ضروری سمجھا جاتا تھا، آج کل ٹی وی اور انٹرنیٹ وغیرہ جدید آلات پر رائی مرئی کو دیکھتا ہے، حالانکہ مرئی سامنے نہیں؛ بلکہ ممکن ہے کہ زمین کے نیچے امریکہ، آسٹریلیا وغیرہ میں بیٹھا ہوا ہو۔

۳- خواب میں آدمی اپنے کسی پرانے وفات یافتہ بزرگ کو دیکھتا ہے۔ رائی کی آنکھیں بند ہیں نہ مرئی سامنے ہے نہ پیچھے ہے، نہ دائیں ہے نہ بائیں ہے۔ کیا علامہ ابن ابی العز کے نزدیک عالم آخرت عالم رؤیا سے کمزور ہے ؟!

اس سلسلے میں سلفی حضرات کا مسلک، ان کے دلائل اور جوابات کی تفصیل مصنف کی عبارت «لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات» کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

واقعہ معراج میں رؤیت کا اختلاف:

واقعہ معراج میں رؤیت باری تعالیٰ کے بارے میں اختلاف ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوا، یا نہیں؟ اگر رؤیت ہو تو بھی کوئی اشکال نہیں؛ اس لیے کہ کلام تو دنیا میں رؤیت کے ممکن وناممکن ہونے کے بارے میں ہے، نہ کہ دنیا سے باہر۔

حضرت ابن عباس اور حضرت انس رضی اللہ عنہم رؤیت کے قائل ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: «رأى محمدٌ صلى الله عليه وسلم ربَّه مرتين: مرة ببصره، ومرة بفُؤاده». (المعجم الكبير للطبراني ١٢/٩٠/١٢٥٦٤. والمعجم الأوسط، رقم:٥٧٦١. وإسناده صحيح) فُؤاد کا مطلب: جہت نہیں تھی، یعنی دل کی آنکھوں سے دیکھا، اور دل میں رؤیت کے لیے جہت کی ضرورت نہیں۔

حدیث کا مطلب بعض نے یہ بیان کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ حالت بیداری میں دیکھا، اور دوسری مرتبہ حالت نوم میں دیکھا، اور بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ اپنی ظاہری آنکھوں سے دیکھا، اور دوسری مرتبہ دل کی آنکھوں سے دیکھا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: «إن الله اصطفَى إبراهيمَ بالخُلَّةِ، وموسَى بالكلام، ومحمدًا بالرؤية». (المعجم الكبير للطبراني ١١/٣٣٢/١١٩١٤. وإسناده حسن)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: «رأيتُ ربي تبارك وتعالى».(مسند أحمد، رقم:٢٥٨٠. وإسناده صحيح) اور ایسا ہی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔(السنة لأبي بكر بن أبي عاصم، رقم:٤٣٢)

لیکن حضرت عائشہ اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے رؤیت کا انکار فرمایا ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: تین باتیں ایسی ہیں کہ کوئی کہے تو جھوٹ ہوں گی:

(۱) جو کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا، تو اس نے جھوٹ کہا؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿لَا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ یعنی آنکھیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں۔

(۲) جو یہ کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جانتے ہیں کہ کل کیا ہو گا، تو وہ جھوٹا ہے۔

(۳) جو یہ کہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کوئی علمی چیز چھپاتے ہیں، تو اس نے جھوٹ کہا۔

قالت عائشة: «أين أنت من ثلاث، من حدثكهُنَّ فقد كذب: من حدثك أن محمدًا صلى

الله عليه وسلم رأى ربه فقد كذب...، ومن حدثك أنه يعلم ما في غد فقد كذب...، ومن حدثك أنه كتم فقد كذب». (صحيح البخاري، رقم: ٤٨٥٥)

علامہ نووی مذکورہ حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: «لم تنف عائشة وقوع الرؤية بحديث مرفوع، ولو كان معها لذكرته، وإنما اعتمدت الاستنباط على ما ذكرتْه من ظاهر الآية. وقد خالفها غيرها من الصحابة، والصحابي إذا قال قولا وخالفه غيره منهم لم يكن ذلك القول حجةً اتفاقًا. والمراد بالإدراك في الآية الإحاطة، وذلك لا ينافي الرؤية». (فتح الباري ٦٠٧/٨. عمدة القاري ١٩٨/١٩)

قاضی ابو یعلی نے فرماتے ہیں: «روى أبو بكر المروزي قال: قلت لأبي عبد الله: إن قوما يقولون إن عائشة قالت: من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم الفرية، فبأي شيء تدفع قول عائشة قال بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «رأيت ربي»، وقول النبي صلى الله عليه وسلم أكبر من قولها». (إبطال التأويلات، للقاضي أبي يعلى، ص١١٠)

حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے ایک مشتبہ قسم کی روایت ہے: حضرت ابو ذر فرماتے ہیں: «سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك؟ قال: «نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ». (صحيح مسلم، باب قوله عليه السلام: نور أنى أراه، رقم:١٧٨. ومسند أحمد، رقم:٢١٣٩٢) **مسند احمد کے بعض نسخوں میں اس کا ضبط اس طرح ہے:** «نُوْرَانِيٌّ أَرَاهُ».

ابن خزیمہ نے «کتاب التوحید» میں باب ذكر الأخبار المأثورة في إثبات رؤية النبي صلى الله عليه وسلم خالقه العزيز العليم المحتجب عن أبصار بريته **کے تحت، اور آجری نے «الشریعۃ» میں** باب ذكر ما خص الله عز وجل به النبي صلى الله عليه وسلم من الرؤية لربه عز وجل **کے تحت رؤیت کے اثبات کے لیے متعدد روایات ذکر کی ہیں اور اثباتِ رؤیت کو ترجیح دی ہے۔**

بعض حضرات نے تطبیق کی کوشش کی ہے کہ رؤیت تجلی ذات کی نہیں؛ بلکہ تجلی صفات کی ہوئی۔ یہ اچھی تطبیق ہے؛ اس لیے کہ حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی ہی ایک دوسری روایت میں «رأيتُ نورًا» **کے الفاظ آئے ہیں۔** (صحيح مسلم، باب قوله عليه السلام: نور أنى أراه، رقم:١٧٨)

اور حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «حجابه النور لوكشفه لأحترقتْ سبحاتُ وجهه ما انتهى إليه بصره». (صحيح مسلم، رقم:١٧٩)

لہٰذا ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ کا مطلب اس تطبیق کی روشنی میں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ذات کا احاطہ نظر اور آنکھ نہیں کر سکتی، اور جہاں بھی رؤیت کا ذکر آتا ہے وہاں صفات یعنی انوار کی رؤیت مراد لی جائے۔ اگر یہ تطبیق

تسلیم کر لی جائے تو نزاع لفظی ہو جائے گا کہ مجوزین جس کا اثبات کرتے ہیں، مانعین اس کی نفی نہیں کرتے ہیں، اور مانعین جس کی نفی کرتے ہیں، مجوزین اس کو ثابت نہیں کرتے۔(شرح الشفا لعلي القاري ٤٣٦/١. هذا، وقد جُمِع بين القولين بوجوه أخرى. انظر: روح المعاني، الأنعام:١٠٣. وفيض الباري ١٤/١)

رؤیتِ باری تعالیٰ خواب میں ہو سکتی ہے، یا نہیں؟:

فقہاء نے لکھا ہے کہ خواب میں رؤیتِ باری تعالیٰ ہو سکتی ہے اور یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے مروی ہے۔ ملا علی قاری لکھتے ہیں: «قال القاضي: «واتفق العلماء على جواز رؤية الله تعالى في المنام وصحتها». (شرح النووي على مسلم ٢٥/١٥، كتاب الرؤيا)

مقدمہ شامی (ص ۵۱) میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اللہ تعالیٰ کی ننانوے مرتبہ زیارت کی اور کہا کہ اگر سویں مرتبہ زیارت نصیب ہوئی تو سوال کروں گا کہ کس عمل سے قیامت کے دن عذابِ خداوندی سے نجات مل سکتی ہے؟ جب زیارت ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے عذاب سے بچنے کا نسخہ کیمیا بتلا دیا۔

علامہ شامی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: «وهي أن الإمام رضي الله عنه قال: رأيت ربَّ العزة في المنام تسعا وتسعين مرةً فقلتُ في نفسي إن رأيته تمام المئة لأسألنه: بم ينجو الخلائق من عذابه يوم القيامة. قال: فرأيته سبحانه وتعالى فقلت: يا ربِّ عز جارك وجل ثناؤك وتقدست أسماؤك، بم ينجو عبادك يوم القيامة من عذابك؟ فقال سبحانه وتعالى: من قال بعد الغداة والعشي: سبحان الأبدي الأبد، سبحان الواحد الأحد، سبحان الفرد الصمد، سبحان رافع السماء بلا عمد، سبحان من بسط الأرض على ماء جمد، سبحان من خلق الخلق فأحصاهم عدد، سبحان من قسم الرزق و لم ينس أحد، سبحان الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولد، سبحان الذي لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد، نجا من عذابي».(رد المحتار، مقدمة ٥١/١)

حدیث میں آتا ہے: «رأيتُ ربي في أحسن صورة».[1]

---

(١) سنن الترمذي، باب ومن سورة ص، رقم:٣٢٣٥، و٣٥١٦ بتحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط. وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح. وقد سألتُ محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث، فقال: هذا حديث حسن صحيح».

وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: ضعيف لاضطرابه، قال الذهبي في «الميزان» (٥٧١/٢) في ترجمة عبد الرحمن بن عائش: أخطأ من قال: له صحبة، وقال أبو زرعة: ليس بمعروف، وقال البخاري: له حديث واحد يضطربون فيه. قال الذهبي: حديثه (يعني هذا الحديث) في «المسند» وفي جامع أبي عيسى، وحديثه عجيب غريب. وانظر تفصيل القول فيه في المسند للإمام أحمد برقم (٣٤٨٤) و(٢٢١٠٩).

وقال ابن الجوزي: في «دفع شبه التشبيه» (ص٥٠): «قال أحمد رضى الله عنه: أصل هذا الحديث وطرقه مضطربة يرويه معاذ عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكل أسانيده مضطربة ليس فيها صحيح».

حافظ مزی تہذیب الکمال میں لکھتے ہیں: «قال البخاري: له حديث واحد يضطربون فيه». (٢٠٢/١٧) اس سے پہلے لکھتے

ملا علی قاریؒ "مرقاۃ" میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: «ولكن ترك التأويل في هذا الزمان مظنة الفتنة في عقائد الناس لِفُشُوِّ اعتقادات الضلال».

پوری بحث ملاحظہ ہو:

«عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رأيتُ ربي عز وجل في أحسن صورة» الظاهر أن هذا الحديث مستند إلى رؤيا رآها رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنه روى الطبراني بإسناده عن مالك بن يُخامَر عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: احتبس علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة الغداة حتَّى كادت الشمس تطلع، فلمّا صلَّى الغداة قال: «إني صليت الليلة ما قضَى ربي ووضعت جنبي في المسجد فأتاني ربي في أحسن صورة»، وعلَى هذا فلم يكن فيه إشكال إذا الرائي قد يرى غير الْمُتَشَكِّل مُتشَكِّلاً، والْمُتَشَكِّل بغير شكله، ثم لم يعد ذلك بخلل في الرؤيا ولا في خُلْدِ الرائي، بل له أسباب أُخَرُ تُذكَر في علم المنام أي التعبير، ولولا تلك الأسباب لما افتقرتْ رؤيا الأنبياء عليهم السلام إلى تعبير، وإن كان في اليقظة وعليه ظاهر ما روىَ أحمد بن حنبل؛ فإن فيه «فنعستُ في صلاتي حتى استيقظت فإذا أنا بربي عز وجل في أحسن صورة». الحديث.

فذهب السلف في أمثال هذا الحديث إذا صحّ أن يؤمن بظاهره ولا يفسّر بما يفسر به صفات الخلق، بل ينفي عنه الكيفية ويوَكل علم باطنه إلى الله تعالى، فإنه يُرِي نبيَّه ما يشاء مِن وراء أستار الغيب بما لا سبيل لعقولنا إلى إدراكه، لكن ترك التأويل في هذا الزمان مظنَّة الفتنة في عقائد الناس لِفُشُوِّ اعتقادات الضلال، وإنْ تأوّل بما يوافق الشرع على وجه الاحتمال لا القطع حتَّى لا يحمل على ما لا يجوز شرعًا فله وجهٌ، فقوله: «في أحسن صورة» يحتمل أن يكون معناه رأيتُ ربي حال كوني في أحسن صورةٍ وصفةٍ مِن غاية إنعامِه ولطفِه عليَّ، أو حال كون الرب في أحسن صورة، وصورةُ الشيء ما يتميز به عن غيره سواءٌ كان عينَ ذاتِه أو جُزئهِ الْمُميِّز له عن غيره، أو صفتِه المميَّزة». (مرقاة المفاتيح ٢/٢٠٩)

لیکن قاضی خانؒ نے لکھا ہے: «من قال رأيتُ الله في المنام، قال أبو منصور الماتريدي: هذا الرجل شرّ من عابد الوثن».(فتاوى قاضيخان على هامش الهندية ٣/٤٢٤)

وفي خلاصة الفتاوى: «رؤية الله تعالى وتقدس في المنام تكلموا فيها، قال بعض المشايخ

ہیں: «روي عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: «رأيت ربي في أحسن صورة». وقيل: عنه عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. وقيل: عنه عن مالك بن يخامر عن معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم. وقيل: غير ذلك». (١٧/٢٠٢).

رحمهم الله: يجوز، منهم الإمام الزاهد ركن الإسلام الصفار الأنصاري. قال المصنف واقعة جدي شيخ الإسلام عبد الرشيد بن الحسين وأكثر مشايخ سمرقند رحمهم الله لا يجوزون ذلك، حتى قال الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله: من قال هكذا فهو شر من عابد الوثن. وعليه المحققون من مشايخ بخارى، منهم جدي أبو أمي الإمام ظهير الدين الكبير». (خلاصة الفتاوى ٣٣٩/٤)

ابو منصور ماتریدی کے اس قول کی تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ جو یہ کہے کہ جسم کی شکل میں دیکھا ہے، اور جسمیت کا اعتقاد رکھے، تو عابدِ وثن سے بھی برا ہے؛ لیکن اگر ایسا اعتقاد نہ ہو تو یہ حکم نہ ہو گا۔

حالت نوم میں رؤیت باری تعالی سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: شرح العقائد، ص١٣٥. وإشارات المرام، ص٢٠٩-٢١٠. والنبراس، ص١٦٩. ومنح الروض الأزہر، ص٢٤٧. وحاشية البيجوري على جوہرة التوحيد، ص١٩٦.

حافظ ابن تیمیہؒ بھی عالم بیداری میں اشیاء کے انکشاف کے قائل ہیں، جیسے علامہ سیوطیؒ وغیرہ عالم یقظہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت کے قائل ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: «وقد انكشف لكثير من الناس ذلك حتى سمِعوا صوت المعذَّبين في قبورهم». (مجموع الفتاوى ٢٩٦/٤)

الوصیۃ الکبری میں لکھتے ہیں: «وقد يحصل لبعض الناس في اليقظة أيضًا من الرؤيا نظير ما يحصل للنائم في المنام، فيرى بقلبه مثل ما يرى النائم». (الوصية الكبرى، ص٢٧)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «فهكذا من العباد من يحصل له مشاهدة قلبية تغلب عليه حتى تفنيه عن الشعور بحواسه». (الوصية الكبرى، ص٢٧)

شیخ عبد اللہ ہرری نے شرح العقیدۃ الطحاویۃ میں اللہ تعالی کی رؤیت منامی کے بارے میں تین اقوال نقل کئے ہیں:

١- اللہ تعالی کو خواب میں نہیں دیکھا جا سکتا؛ اس لیے کہ جس کو دیکھا جائے وہ خیال ومثال یعنی کسی چیز کے ساتھ مشابہ ہو گا، واللہ منزہ عن الخیال والمثال.

٢- دوسرا قول یہ ہے کہ اگر کہنے والا یہ کہے کہ میں نے بغیر شکل وصورت وکیفیت اور بغیر لون ومساحت ومقابلے کے دیکھا تو یہ صحیح ہے؛ اس لیے کہ اکابر سے رؤیت منامی مروی ہے۔ جیسے ابو یزید، احمد بن خضرویہ، حمزہ زیات، ابو الفوارس، شاہ شجاع کرمانی، محمد بن علی ترمذی اور شمس الدین کُردی وغیرہ سے رؤیت منامی مروی ہے۔

٣- تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اللہ تعالی کو کسی ہیئت میں دیکھنے کا دعوی کرے تو یہ بھی ہو سکتا ہے اور جو

شکل وہیئت بیان کرے وہ رائی کا تخیل ہے؛ لیکن اگر یہ شخص بد مذہب ہونے کی وجہ سے اللہ تعالی کی شکل وصورت کا قائل ہو تو یہ کفریہ عقیدہ ہے۔(العقيدة السنية في شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٦٥-١٦٦)

یاد رہے کہ ہم شیخ عبد اللہ ہرری کی سب تحریروں سے متفق نہیں ہیں۔ انھوں نے بعض جلیل القدر صحابہ کی شان میں بد کلامی کی ہے، ہم اس سے اظہار براءت کرتے ہیں۔

کیا حالت بیداری میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت ہو سکتی ہے ؟:

سوال: کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہو سکتی ہے، یا نہیں؟

جواب: نیند اور حالتِ خواب میں رؤیت بالاتفاق ثابت ہے؛ البتہ حالت بیداری میں روایات میں اشارہ ملتا ہے اور بعض ثقہ علماء کے اقوال سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔

لیکن ابن تیمیہؒ حالتِ بیداری میں رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔

امام سیوطیؒ کے بارے میں آتا ہے کہ ان کو حالتِ بیداری میں ۲۲ مرتبہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی۔ علامہ سیوطیؒ کے پاس ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ آپ بادشاہ کے حضور میرے فلاں کام کے لیے سفارش کر دیجئے۔ تو علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ میں سفارش نہیں کر سکتا، اس لیے کہ اگر بادشاہ کا قرب حاصل ہو جائے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت منقطع ہو جائے گی۔

امام سیوطیؒ نے اس سلسلہ میں «تنوير الحلك في رؤية النبي والملك» نامی ایک رسالہ بھی لکھا۔

علامہ سخاوی رحمہ اللہ سے حالت بیداری میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے متعلق سوال کیا گیا، تو آپ نے اس کا تفصیلی جواب تحریر فرمایا، جس کا خلاصہ یہاں پر ذکر کیا جارہا ہے: «قال السخاوي: لم يصل إلينا ذلك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم ولا عن من بعدهم من القرون الماضية ولا أئمة المذاهب الأربعة، وإنما نقل عن بعض الصالحين.

واستشكل السخاوي وقوع رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في الدنيا يقظة كشيخه ابن حجر، كما صرح به نفسه، وأجاب لمن ادعى ذلك أنه يحتمل أنه يرى شيئًا لا يشبه شيئًا من المخلوقات وأخطأ رأيه في ظن كون المرئي ذاته الشريفة. أو لا يمتنع أن تتمثل صورته الشريفة صلى الله عليه وسلم في خواطر أرباب القلوب القائمين بالمراقبة، ويتصورون في عالم سراريهم أنه يكلمهم بشرط استقرار ذلك وعدم اضطرابها.

ونقل إنكار القرطبي عن من قال: إنه رآه في المنام حقيقة ثم يراه كذلك في اليقظة. وقول الغزالي: ليس معنى (فسيراني في اليقظة) أنه يرى جسمي وبدني. وقوله: والآلة تارة تكون

حقيقة، وتارة تكون خيالية، والنفس غير المثال المتخيل، فما رآه من الشكل ليس هو روح المصطفى ولا شخصه، بل هو مثال له على التحقيق، وكذا قال في بعض فتاويه: من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم -يعني- منامًا لم ير حقيقة شخصه الموضوع في روضة المدينة، وإنما رأى مثالا لا شخصَه. ثم قال: وذلك المثال مثال روحه المقدسة عن الصورة والشكل.

وقال أيضًا: ويتأيد ما ذهبنا إليه لصرف غير واحد من الأئمة قوله صلى الله عليه وسلم (فسيراني في اليقظة) من حديث (من رآني) عن ظاهره، وأنه على التمثيل والتشبيه بدليل قوله في الرواية الأخرى (فكأنما رآني في اليقظة)». (وللتفصيل راجع: الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية، ص١١٠٠-١١١٥)

اس عبارت میں علامہ سخاوی نے یقظہ والی رؤیت کی تردید کی ہے؛ لیکن جسم مثالی یا رؤیت تمثیلی کا اقرار فرمایا ہے۔

علامہ تفتازانیؒ کے بارے میں ابن عماد حنبلیؒ نے شذرات الذہب میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ علامہ تفتازانیؒ قاضی عز الدینؒ کی خدمت میں علم کے حصول کے لیے حاضر ہوئے اور ان کی کتاب "المواقف" ان کے پاس پڑھتے تھے؛ لیکن ان کی ذہنی صلاحیت انتہائی کمزور تھی اور کتاب ان کو سمجھ میں نہ آتی تھی، ایک دن وہ مطالعہ میں مصروف تھے کہ ایک شخص ان کے پاس آیا اور کہا کہ ذرا سیر کے لیے میرے ہمراہ چلئے، علامہ تفتازانیؒ نے کہا کہ مجھے سبق سمجھ میں نہیں آتا اور آپ سیر کی دعوت دے رہے ہیں! دوسرے دن پھر وہ شخص آیا تو علامہ تفتازانیؒ نے وہی جواب دیا کہ میں نے آپ سے کہدیا تھا کہ میں نہیں جاسکتا، تب اس شخص نے کہا: آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلارہے ہیں، علامہ تفتازانیؒ کہتے ہیں کہ میں ننگے پاؤں ان کے ہمراہ گیا، ایک جگہ چھوٹے چھوٹے درخت تھے جن کے قریب آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے کچھ ساتھی تشریف رکھے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے محبت آمیز عتاب کے انداز میں فرمایا: ہم آپ کو بلاتے ہیں اور آپ آتے نہیں، علامہ تفتازانیؒ نے عرض کیا: مجھے معلوم نہیں تھا کہ آپ بلارہے ہیں۔ معلوم ہوتا تو کیسے نہ آتا، علامہ تفتازانیؒ نے سبق سمجھ میں نہ آنے کے بارے میں شکایت کی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ منہ کھولو، میں نے منہ کھولا تو اپنا لعابِ مبارک میرے منہ میں ڈالا، اور میں شاداں وفرحان اور بامراد لوٹ آیا، دوسرے دن جب علامہ عزالدینؒ کا سبق شروع ہوا، تو علامہ تفتازانیؒ نے ایسے ایسے اشکالات اور سوالات کیے کہ استاذ حیران رہ گئے اور کہا: «إنك اليوم غيرك فيما مضى» اور پھر یہ بات لوگوں میں مشہور ہوگئی کہ علامہ تفتازانیؒ کو ایسی زیارت بیداری میں ہوئی۔ (شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٦٨/٧، ط: دار الكتب العلمية)

ابن عماد حنبلی رحمہ اللہ نے اس قصے کی سند ذکر نہیں فرمائی؛ بلکہ بعض الأفاضل کے الفاظ سے اس کو

نقل کیا؛ جبکہ علامہ تفتازانی کی سن وفات ۷۹۳ھ اور ابن العماد کی سن وفات ۱۰۸۹ھ ہے۔

اس واقعہ سے بریلویت کی تائید نہیں ہوتی؛ کیونکہ یہ حضرات خالی کرسی پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت کے مدعی ہوتے ہیں، مذکورہ واقعہ اور بریلویوں کے عقیدے میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ یہ تو ایک نادر واقعہ ہے جو عالم مثال میں پیش آیا۔ بریلوی حضرات تو مستقل کرسی رکھ کر فرضی طور پر کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آتے اور چلے جاتے ہیں؛ حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مشاہدہ کوئی نہیں کرتا۔ یہ تو مذاق ہے۔

کرامیہ کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسم کے ساتھ دیکھیں گے۔ والعیاذ باللہ۔

٣٨- وَلَا يَثْبُتُ قَدَمُ الْإِسْلَامِ إِلَّا عَلَى ظَهْرِ التَّسْلِيمِ وَالِاسْتِسْلَامِ[١]، فَمَنْ رَامَ عِلْمَ[٢] مَا حُظِرَ عَنْهُ عِلْمُهُ، وَلَمْ يَقْنَعْ بِالتَّسْلِيمِ فَهْمُهُ، حَجَبَهُ مَرَامُهُ عَنْ خَالِصِ التَّوْحِيْدِ، وَصَافِي الْمَعْرِفَةِ، وَصَحِيْحِ الْإِيْمَانِ[٣]، فَيَتَذَبْذَبُ بَيْنَ الْكُفْرِ وَالْإِيْمَانِ، وَالتَّصْدِيْقِ[٤] وَالتَّكْذِيْبِ، وَالْإِقْرَارِ وَالْإِنْكَارِ، مُوَسْوَسًا تَائِهًا شَاكًّا زَائِغًا[٥]، لَا مُؤْمِنًا مُصَدِّقًا، وَلَا جَاحِدًا مُكَذِّبًا[٦].

ترجمہ: اسلام کا قدم تسلیم اور سپرد کرنے پر ہی جم سکتا ہے؛اس لیے جو شخص اس چیز کے جاننے کے درپے ہو جس سے اس کو روکا گیا ہے اور اس کی سمجھ سپردگی اور ماننے پر قناعت نہ کرے تو اسے اس کا قصد خالص توحید، صاف معرفت اور صحیح ایمان سے روک دے گا، وہ کفر و ایمان، تصدیق و تکذیب اور اقرار و انکار کے درمیان شک میں رہے گا، وسوسوں میں مبتلا ہو کر حیران و سرگرداں رہے گا، اور ہمیشہ شک میں پڑا ہوا حق سے دور ہو گا، نہ تو تصدیق کرنے والا مؤمن ہو گا اور نہ تو جھٹلانے والا منکر ہو گا۔

مصنف کی اس عبارت میں استعارہ ہے۔ یعنی وہی شخص اسلام پر ثابت قدم (مضبوط) رہ سکتا ہے جو متشابہات اور اللہ تعالی کی ذات وصفات وغیرہ کے بارے میں عقلی موشگافیوں سے باز رہے اور قرآن و سنت کے نصوص کے سامنے سرِ تسلیم خم کردے۔

علامہ قونوی لکھتے ہیں: «هذا من باب الاستعارة، إذ القدم الحسي ما يقام عليه فكذلك قدم الإسلام لا يثبت إلا على ظهر تسليم أمر المشتبه علمه إلى عالمه، فالألف واللام في «التسليم» للعهد حينئذ، والاستسلام الانقياد لأوامر الله تعالى ونواهيه». (شرح العقيدة الطحاوية لمحمد بن أحمد بن مسعود القونوي، ص٦٦، مخطوط)

الإسْلام: هو دين الله عز وجل، وهو في الحقيقة جعل كلية الأشياء لله تعالى سالمةً لا شريك له فيها في مِلك ولا إنشاء ولا تقدير.

---

(١) قوله «والاستسلام» سقط من ٢، ١٠، ١٢، ١٤، ١٦، ٢١، ٢٨. وفي ١١، ١٥ «الانقياد والتسليم». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) قوله «علم» سقط من ١٢، ١٣، ١٥، ٢٦، ٣١، ٣٦. وأثبتناه من بقية النسخ. والمفهوم سواء.

(٣) قوله «وصحيح الإيمان» سقط من ٢٣. ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٤) قوله «والتصديق» سقط من ١. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) في ١ «زايغًا شاكًّا». و في ١١ «مكذبا زائغا» بدل قوله «زايغا شاكا». وفي ٢١ «بوسواس الشيطان» بدل قوله «موسوسا تائها شاكا زايغا». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.

(٦) سقط من ٢ قوله «فيتذبذب» إلى قوله «مكذبا». وفي ١٨ «مكابرا» بدل قوله «مكذبا». وسقط من ٢١ قوله «تائها» إلى قوله «مكذبا». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

التَّسلِيم: الرضى بما جاء عن الله تعالى.

الاسْتِسلام: الانقياد للشرع، أي: قبول ما جاء فيه من العقائد والأحكام.

استسلام کی تحقیق:

استسلام کے معنی تابعداری ظاہر کرنا ہے۔ محدثین لکھتے ہیں کہ دین حق کی تابعداری کا اظہار کفر کے عقیدے کے ساتھ کفر ہے۔ اور اس عقیدے کے ساتھ کہ سب ادیان برحق ہیں، یہ بھی کفر ہے؛ کیونکہ دوسرے ادیان سے براءت ظاہر نہیں کی۔ اور اسلام کی تابعداری ظاہر کرنا اس طور پر کہ میں حق دین کی سمجھنے کی کوشش کرتا رہوں گا اسلام تقلیدی ہے اور قبول ہے۔

اسلام لغت میں امان میں آنے کو کہتے ہیں اور اگر اس کے ساتھ إلی آجائے تو سپرد کرنے کے معنی میں ہے اور اصطلاح میں الانقياد بكلمتي الشهادتين مع إتيان المأمورات وترك المنهيات ہے۔ یعنی أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله اور دین کے احکام پر عمل کرنا اور ممنوعات سے بچنا اسلام کامل ہے، یا اسلام اظہار الایمان کا نام ہے۔ اسلام اور ایمان کی مزید تحقیق اور فروق ایمان کے مباحث میں إن شاء الله آگے آئیں گے۔

حجبه مرامه: أي منعه مطلوبُه.

تائهًا: أي حيران في تيه المعارف التي حارت فيها العقول.

زائغًا: أي مائلا عن الطريق الصواب.

معتزلہ کی تردید:

مصنف کی اس عبارت میں معتزلہ پر رد ہے جو رؤیت باری تعالی کے منکر ہیں اور جن نصوص میں رؤیت باری تعالی کا ذکر ہے اس کی تاویل کرتے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ جو شخص قرآن وحدیث کے نصوص کے سامنے سرِ تسلیم خم نہیں کرتا اس کا ایمان برقرار نہیں رہ سکتا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے ابن شہاب زہری سے نقل کیا ہے: «مِن اللهِ الرِّسالةُ، وعلى الرسول صلى الله عليه وسلم البلاغُ، وعلينا التسليمُ». (صحيح البخاري، باب قول الله تعالى: يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك)

دین کی جو باتیں ہم تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سے پہنچی ہیں ہم پر واجب ہے کہ ان باتوں پر ایمان لائیں؛ اس لیے کہ رسول کوئی بات اپنی طرف سے نہیں کہتے۔ قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ۝﴾. (النجم:٣-٤) اور یہ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) اپنی خواہش سے کچھ نہیں بولتے، یہ تو خالص وحی ہے جو ان کے پاس بھیجی جاتی ہے۔

البتہ جن کے دلوں میں کھوٹ ہوتی ہے وہ متشابہات کے پیچھے پڑ جاتے ہیں اور اپنی من مانی تاویلات کرتے رہتے ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَآءَ تَاْوِيْلِهٖ ۚ وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ۘ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَ مَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ ۝﴾. (آل عمران) جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ ان متشابہ آیتوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں، تاکہ فتنہ پیدا کریں اور ان آیتوں کی تاویلات تلاش کریں، حالانکہ ان آیتوں کا ٹھیک ٹھیک مطلب اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا، اور جن لوگوں کا علم پختہ ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ: ہم اس پر ایمان لائے، سب کچھ ہمارے پروردگار ہی کی طرف سے ہے۔ اور نصیحت وہی لوگ حاصل کرتے ہیں جو عقل والے ہیں۔

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «قوله: ﴿وَابْتِغَآءَ تَاْوِيْلِهٖ﴾ أي: تحريفه على ما يريدون». (تفسير ابن كثير ٢/٨)

اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کی سخت مذمت فرمائی ہیں جو متشابہات کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنے کے بجائے نفس وشیطان کی اتباع کرتے ہیں اور اپنی جہالت وعناد کی وجہ سے خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّجَادِلُ فِي اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطٰنٍ مَّرِيْدٍ ۝ۙ﴾. (الحج) اور بعض لوگ اللہ کے بارے میں بے جانے بوجھے جھگڑے کرتے ہیں، اور ہر سرکش شیطان کے پیچھے چلنے لگتے ہیں۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّجَادِلُ فِي اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّ لَا هُدًى وَّ لَا كِتٰبٍ مُّنِيْرٍ ۝ۙ ثَانِيَ عِطْفِهٖ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۭ لَهٗ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَّ نُذِيْقُهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ عَذَابَ الْحَرِيْقِ ۝﴾. (الحج) اور بعض لوگ اللہ کے بارے میں جھگڑے کرتے ہیں، حالانکہ ان کے پاس نہ کوئی علم ہے، نہ ہدایت اور نہ کوئی روشن کتاب۔ وہ تکبر سے اپنا پہلو اکڑائے ہوئے ہیں، تاکہ دوسروں کو بھی اللہ کے راستے سے گمراہ کریں۔ ایسے ہی شخص کے لیے دنیا میں رُسوائی ہے اور قیامت کے دن ہم اسے جلتی ہوئی آگ کا مزہ چکھائیں گے۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوٰىهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللّٰهِ﴾. (القصص: ٥٠) اور اُس شخص سے زیادہ گمراہ کون ہوگا جو اللہ کی طرف سے آئی ہوئی ہدایت کو چھوڑ کر اپنی خواہش کے پیچھے چلے۔

وقال تعالیٰ: ﴿اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْاَنْفُسُ﴾. (النجم:٢٣) درحقیقت یہ (کافر) لوگ محض وہم وگمان اور نفسانی خواہشات کے پیچھے چل رہے ہیں۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما ضَلَّ قومٌ بعدَ هُدًى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل». (سنن الترمذي، رقم:٣١٧٦، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح)

وقال صلى الله عليه وسلم: «إنَّ أبغض الرجال إلى الله الألَدُّ الخَصِم». (صحيح البخاري،

رقم:٢٢٧٧)

جو شخص بھی اللہ اور اس کے رسول کی اتباع کے بجائے خواہشاتِ نفسانی کے پیچھے چلے گا وہ خالص موحد نہیں ہو سکتا، کبھی اس کی سوچ اس کو ایک طرف لے جائے گی اور کبھی دوسری طرف، اور وہ اسی طرح شکوک وشبہات میں مبتلا، حیران وپریشان اِدھر اُدھر بھٹکتا رہے گا، کبھی نص میں تاویل کرے گا تو کبھی مختلف رایوں کے درمیان وجہ ترجیح کی تلاش میں ہو گا، کبھی بعض چیزوں پر ایمان لائے گا اوراور کبھی بعض کا انکار کرے گا، نہ تو وہ پکا مومن ہو سکتا ہے اور نہ ہی کھلا ہوا کافر۔ قال اللہ تعالی: ﴿ اَفَرَءَيۡتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ وَ اَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰى عِلۡمٍ وَّ خَتَمَ عَلٰى سَمۡعِهٖ وَ قَلۡبِهٖ وَ جَعَلَ عَلٰى بَصَرِهٖ غِشٰوَةً ؕ فَمَنۡ يَّهۡدِيۡهِ مِنۡۢ بَعۡدِ اللّٰهِ ؕ اَفَلَا تَذَكَّرُوۡنَ ﴿۲۳﴾ ﴾. (الجاثية:٢٣) کیا آپ نے اُسے بھی دیکھا جس نے اپنا خدا اپنی نفسانی خواہش کو بنالیا ہے، اور علم کے باوجود اللہ نے اُسے گمراہی میں ڈال دیا ہے، اور اُس کے کان اور دل پر مہر لگادی ہے اور اس کی آنکھ پر پردہ ڈال دیا ہے، اب اللہ کے بعد کون ہے جو اُسے راستے پر لائے؟ کیا پھر بھی تم لوگ سبق نہیں لیتے؟

امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس بات کو حسی طور پر سمجھایا ہے کہ جس طرح پاؤں کے ثبات کے لیے کسی چیز کی پشت پر ہونا ضروری ہے، اسی طرح اسلام کی بقا کے لیے ضروری ہے کہ قرآن وسنت سے جو ثابت ہو اسے بلا اعتراض تسلیم کرلے، قیل وقال کے ذریعہ اس سے معارضہ نہ کرے۔ قال اللہ تعالی: ﴿ اِنَّ الدِّيۡنَ عِنۡدَ اللّٰهِ الۡاِسۡلَامُ ﴾. (آل عمران:١٩) (بیشک دین تو اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے۔) اور دین نام ہے تمام امور میں احکام خداوندی کی پابندی کا۔ قال اللہ تعالی: ﴿ اِذۡ قَالَ لَهٗ رَبُّهٗۤ اَسۡلِمۡ ۙ قَالَ اَسۡلَمۡتُ لِرَبِّ الۡعٰلَمِيۡنَ ﴿۱۳۱﴾ ﴾. (البقرة:١٣١) (جب ابراہیم علیہ السلام کے پروردگار نے ان سے کہا کہ سرِ تسلیم خم کردو۔ تو وہ فوراً بولے: میں نے رب العالمین کے ہر حکم کے آگے سر جھکا دیا۔) وقال تعالی: ﴿ وَمَنۡ يَّرۡغَبُ عَنۡ مِّلَّةِ اِبۡرٰهٖمَ اِلَّا مَنۡ سَفِهَ نَفۡسَهٗ ﴾. (البقرة:١٣٠) (اور کون ہے جو ابراہیم کے طریقے سے انحراف کرے؟ سوائے اُس شخص کے جو خود اپنے آپ کو حماقت میں مبتلا کر چکا ہو۔) وقال تعالی: ﴿ ثُمَّ اَوۡحَيۡنَاۤ اِلَيۡكَ اَنِ اتَّبِعۡ مِلَّةَ اِبۡرٰهِيۡمَ حَنِيۡفًا ﴾. (النحل:١٢٣) (پھر اے پیغمبر! ہم نے آپ پر وحی کے ذریعہ یہ حکم نازل کیا ہے کہ آپ ابراہیم کے دین کی پیروی کریں جنہوں نے اپنا رُخ اللہ ہی کی طرف کیا ہوا تھا۔)

جس طرح سے قرآن وحدیث میں بندوں کے امتحان کے لیے بعض مامورات اور بعض منہیات ہیں، تاکہ بندے مامورات کو بجالائیں اور منہیات سے بچیں، اسی طرح بندوں کے امتحان کے لیے قرآن وحدیث میں بعض محکمات ہیں، تاکہ بندے اس پر عمل کریں اور اس کا اعتقاد رکھیں اور بعض متشابہات ہیں، تاکہ بندے اس کی حقیقی مراد کو اللہ اور اس کے رسول کے سپرد کریں، اور اپنی طرف سے رائے زنی سے پرہیز کریں۔

اور چونکہ دین اسلام کی بنیاد وحی الٰہی پر ہے، عقل پر نہیں؛ اگر دین کی بنیاد عقل پر ہوتی تو پھر اللہ تعالی رسولوں کو مبعوث نہ فرماتے اور نہ ہی آسمان سے کتابیں نازل فرماتے۔ اور وحی الٰہی کو سمجھنے کے لیے بھی صرف عقل کافی نہیں ہے، بلکہ اس تفسیر پر اعتماد ضروری ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے فرمائی، جن کی زبان میں وحی کا نزول ہوا۔ اپنی عقل سے قرآن کریم کی تفسیر کرنے والے کے لیے جہنم کی وعید ہے؛ عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار». (سنن الترمذي، رقم:٢٩٥١، وقال: هذا حديث حسن)

دوسری روایت میں ہے: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ». (سنن الترمذي، رقم:٢٩٥٢، وقال: هذا حديث غريب)

نیز بندے کے لیے یہ جائز نہیں کہ ان اسرار کو جاننے کے درپے ہو جنہیں آقا نے مخفی رکھا ہے۔ بلکہ آقا کے احکام کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ہی بندگی کا کمال ہے۔ اور اگر کوئی اپنی ناقص عقل کے ذریعے اللہ تعالی کی حکمتوں کی حقیقت تک رسائی کی کوشش کرے گا تو شکوک وشبہات میں پڑا رہے گا اور شک کے ساتھ ایمان معتبر نہیں۔

٣٩- وَلَا يَصِحُّ الْإِيْمَانُ(١) بِالرُّؤْيَةِ لِأَهْلِ دَارِ السَّلَامِ(٢) لِمَنِ اعْتَبَرَهَا مِنْهُمْ(٣) بِوَهْمٍ، أَوْ تَأَوَّلَهَا بِفَهْمٍ(٤)، إِذْ(٥) كَانَ تَأْوِيْلُ الرُّؤْيَةِ وَتَأْوِيْلُ كُلِّ مَعْنًى يُضَافُ إِلَى الرُّبُوْبِيَّةِ تَرْكُ(٦) التَّأْوِيْلِ وَلُزُوْمُ التَّسْلِيمِ، وَعَلَيْهِ دِينُ الْمُرْسَلِيْنَ(٧). وَمَنْ لَمْ يَتَوَقَّ النَّفْيَ وَالتَّشْبِيْهَ زَلَّ وَلَمْ يُصِبِ التَّنْزِيْهَ، فَإِنَّ(٨) رَبَّنَا جَلَّ وَعَلَا مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْوَحْدَانِيَّةِ، مَنْعُوتٌ بِنُعُوتِ الْفَرْدَانِيَّةِ(٩)، لَيْسَ فِي مَعْنَاهُ(١٠) أَحَدٌ مِنَ الْبَرِيَّةِ.

ترجمہ: اہل جنت کے لیے رؤیت باری تعالی پر اس شخص کا ایمان صحیح نہیں جس نے وہم سے اس کا اعتبار کیا یا فہم سے اس کی تاویل کی؛ اس لیے کہ رؤیت کی تاویل اور اسی طرح ہر اس صفت کی تاویل جس کی نسبت الوہیت کی طرف ہے درست نہیں، سوائے اس کے کہ تاویل کو ترک کردے اور تسلیم ورضا کو لازم پکڑے، اور اسی پر انبیاء علیہم السلام کا دین اور مسلمانوں کا اعتقاد ہے۔ جو شخص نفی اور تشبیہ سے نہیں بچاوہ

---

(١) في ٨ «الإسلام»، وهو خطأ. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ١٢ «إلا لأهل دار السلام»، وهو خطأ. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) قوله «منهم» سقط من ٢، ١٠، ١٤، ١٥، ١٦، ١٨، ٢٨. وفي ٣ «فيهم». وفي ٣٥ «لمن اعتقدها». ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٤) قوله «بفهم» سقط من ٥. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) في ١، ٢، ٣، ٦، ١٦، ٢٣، ٢٤، ٣٥ «إذا». وهو خطأ. وسقط من ٢٣ من قوله «إذ كان» إلى قوله «إلى الربوبية». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) في ١٤ «بترك». وفي ٢، ٥، ٧، ٢١، ٢٥، ٢٨، ٣٢ «إلا بترك». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ. وترك التأويل هو التفويض، كما هو مذهب عدد كبير من العلماء والمشايخ. أو المراد منه ترك تأويل الزائغين المبطلين الذين يؤلون المتشابهات كما تهوى نفوسهم الزائغة لتائيد مذهبهم الباطل، كما تقول المعتزلة والخوارج: ناظرة في قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ بالانتظار. فالإمام الطحاوي لا ينكر التأويل الصحيح المؤيد بالدلائل الموافق باللغة العربية، بل ينكر التأويل الباطل كما صرح به في صفحة ٦٤١: «ولا نؤول بتأويلات أهل الزيغ ابتغاء الفتنة». قلت: أي التضليل. فأنكر تأويل الزائغين لا تأويل المحققين.

(٧) في ٢٠، ٢٧ «المسلمين». والمثبت من بقية النسخ. وزاد في ١ «وشرائع النبيين» بعد قوله «المرسلين». ولا يضر المفهوم.

(٨) في ١١، ١٥ «لأن». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٩) سقط من ٢ من قوله «فإن ربنا» إلى قوله «الفردانية». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٠) في ١، ٥، ٩، ١٣، ١٥، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٣٤، ٣٥ «بمعناه». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

پھسل گیا اور تنزیہ (اللہ تعالی کو صفت نقائص سے پاک سمجھنے) تک رسائی حاصل نہ کر سکتا؛ کیونکہ ہمارا پروردگار بزرگ وبرتر صفاتِ وحدانیت کے ساتھ متصف ہے اور صفاتِ فردانیت کے ساتھ موصوف ہے، مخلوق میں کوئی اس کا ہم وصف نہیں۔

رؤیت باری تعالی کے بارے میں اپنے وہم وگمان سے تاویل کرنا درست نہیں:

ولا يَصِحُّ الإيمانُ بالرُّؤية... میں مصنف نے معتزلہ اور مشبہ، وکرامیہ پر رد کیا ہے۔ معتزلہ رؤیت باری تعالی کے منکر ہیں اور مشبہ وکرامیہ کا موقف ہے کہ اللہ تعالی کی رؤیت جسم کے ساتھ ہوگی۔ والعیاذ باللہ۔ معتزلہ اللہ تعالی کی رؤیت سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے اس کا انکار کر بیٹھے۔ اور مشبہ وکرامیہ نے خالق کی ذات وصفات کو مخلوق کے مشابہ قرار دے دیا۔ اہل السنۃ والجماعۃ نے اعتدال کی راہ اختیار کی، رؤیت باری تعالی کو ثابت مانا؛ کیونکہ وہ نصوص سے ثابت ہے ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ وغیرہا من الآیات والأحادیث، اور اس کی کیفیت میں توقف کیا اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہی؛ کیونکہ نصوص میں اس کی تفصیل مذکور نہیں۔

لِمَن اعتبَرَها منهم بِوَهْمٍ أو تأَوَّلَها بفهمٍ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رؤیت باری تعالی کو مانتا ہے؛ مگر اس میں اپنے وہم وگمان اور خیالات وتصورات کو بھی داخل کرتا ہے، مثلاً یہ تصور کرتا ہے کہ اللہ تعالی کا دیدار کسی خاص شکل وصورت میں ہوگا، تو اس شخص کا رؤیت پر ایمان درست نہیں۔ یا یہ تاویل کرتا ہے کہ اصلاً اللہ تعالی کا دیدار نہیں ہوگا، بلکہ اللہ کی نعمتوں کا دیدار ہوگا۔ تو اس شخص کا بھی رؤیت پر ایمان درست نہیں۔ انسانی عقل اور خیالات وتصورات، اجسام وحوادث کے اِرد گرد گھومتے ہیں، اس سے آگے ان کی رسائی نہیں ہو سکتی؛ جبکہ اللہ تعالی کی ذات وصفات ان چیزوں سے بالا وبرتر ہے۔

إذ كان تأويلُ الرُّؤية... میں مصنف نے تاویل سے منع فرمایا ہے؛ لیکن مصنف کی مراد مطلق تاویل نہیں، بلکہ وہ تاویل ہے جو نصوص شرعیہ کے خلاف اور حق سے دور ہو۔ مصنف نے خود خلق قرآن کے مسئلے میں فرمایا ہے: «منه بدا بلا كيفية قولا». یہ بھی تاویل ہے؛ بلکہ سلف صالحین سے اللہ تعالی کی صفات کی تاویلِ قریب منقول ہے، اس کی چند مثالیں اور حوالے ملاحظہ کیجئے:

(۱) ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿الْيَوْمَ نَنْسٰكُمْ﴾ .(الجاثية:٣٤) کی تفسیر ترکنا کم سے کی ہے۔
(تفسير الطبري ١٨/٦٠٧، السجدة:١٤)

(۲) مجاہدؒ نے ﴿فَالْيَوْمَ نَنْسٰهُمْ﴾ (الأعراف:٥١) کی تفسیر نؤخرهم سے کی ہے۔ (تفسیرالطبري ٢٣٩/١٠، الأعراف:٥١)

(۳) مجاہدؒ نے ﴿يٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِيْ جَنْۢبِ اللّٰهِ﴾. (الزمر:٥٦) کی تاویل في أمر الله سے کی ہے۔ (تفسیرالطبري ٢٣٤/٢٠، الزمر:٥٦)

(۴) قتادہؒ نے ﴿يٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِيْ جَنْۢبِ اللّٰهِ﴾. (الزمر:٥٦) کی تاویل ضیع طاعة الله سے کی ہے۔(تفسیرالطبري ٢٣٥/٢٠)

(۵) مقاتلؒ نے ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾. (الحديد:٤) کی تاویل بقدرته وسلطانه وعلمه سے کی ہے۔ (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص:٤٣٠)

(۶) ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ﴾. (الفتح:١٠) کی تاویل بالوفاء بما وعدهم من الخیر سے کی ہے۔(تفسير البغوي ٣٠٠/٧)

(۷) زید بن اسلمؒ نے ﴿فَاَتَى اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾. (النحل:٢٦) کی تاویل هدَم الله بنيانهم من الأصل سے کی ہے۔اور قتادہؒ نے لأتاها أمر الله من أصلها سے کی ہے۔(تفسير الطبري ٧ /٥٧٧)

(۸) حسن بصریؒ نے ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾. (الفجر:٢٢) کی تاویل أمره وقضاءُه سے کی ہے۔(تفسير البغوي ٤٢٢/٨، الفجر:٢٢)

(۹) امام احمد نے ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾. (الفجر:٢٢) کی تاویل جاء ثوابه سے کی ہے۔(البداية والنهاية ٣٢٧/١٠)

(۱۰) مجاہد نے ﴿فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾. (البقرة:١١٥) کی تاویل قبلة الله سے کی ہے۔ (الأسماء والصفات للبيهقي ١٠٧/٢)

(۱۱) سفیان بن عیینہؒ اور ابن کیسانؒ نے ﴿ثُمَّ اسْتَوٰٓى اِلَى السَّمَآءِ﴾. (البقرة:٢٩) کی تاویل قصَد إليها بخلقه واختراعه سے کی ہے۔(تفسير القرطبي ١٧٦/١، البقرة:٢٩)

(۱۲) مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، عکرمہؒ وغیرہ نے ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾. (القلم:٤٢) کی تاویل اشتداد الأمر سے کی ہے۔ (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص:٣٢٥)

(۱۳) ابن عباس رضی اللہ عنہ اور قتادہؒ نے بھی ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾. (القلم:٤٢) کی تاویل يكشف عن قدرته التي تنكشف عن الشدة والكرب سے کی ہے۔(فتح الباري ٨٥٨/٨)

(۱۴) امام بخاری نے ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾. (القصص:٨٨) کی تاویل إلا ملكه سے کی ہے۔ (صحيح البخاري، سورة القصص)

وتأويلُ كُلِّ معنى يُضاف إلى الرُّبُوبيَّة سے مراد: ید، وجہ، ساق، نفس، اور وہ تمام صفات ہیں جن کی نسبت قرآن وحدیث میں اللہ تعالی کی طرف کی گئی ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ کی مراد گمراہ فرقوں کی باطل تاویلات کی نفی ہے جو اپنی خواہشات کے مطابق متشابہات کی تاویل کرتے ہیں۔«إنما مراده ترك التأويلات الفاسدة المبتدَعة المخالفة لمذهب السلف التي يدل الكتابُ والسنة على فسادها». (شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ١/٢٥١)

اور مصنف علامہ طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا:«ولا نجادل في الآيات المتشابهة ولا نؤول بتأويلات أهل الزيغ ابتغاء الفتنة».(كذا في بعض نسخ العقيدة الطحاوية بعد قوله: «ولا نجادل في القرآن»)

ومَن لم يَتوَقَّ النَّفْيَ والتَّشبيهَ زَلّ... اس عبارت میں مصنف نے معطلہ ومشبہہ کی تردید کی ہے۔ معطلہ صفات باری تعالی کے منکر ہیں اور مشبہ خالق کو مخلوق کے مشابہ قرار دیتے ہیں۔ اہل السنۃ والجماعۃ نے اعتدال کی راہ اختیار کی ،صفات باری تعالی کو ثابت مانا ؛کیونکہ وہ نصوص سے ثابت ہیں ﴿وَ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ ⑪﴾.(الشورى)، اور خالق کو مخلوق کی صفات سے منزہ قرار دیا؛ کیونکہ خالق مخلوق کے مشابہ نہیں ہوسکتا﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾.(الشورى:١١)

موصوفٌ بصفاتِ الوَحْدانيَّةِ: وحدانیت کا اطلاق ذات کی یکتائی بتانے کے لیے ہوتا ہے۔یعنی اس کا کوئی مثل نہیں۔ قال اللہ تعالی:﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ①﴾.(الإخلاص)

منعوتٌ بنُعوتِ الفَردانيَّة: فردانیت کا اطلاق صفات کی یکتائی بتانے کے لیے ہوتا ہے۔یعنی صفات میں بھی اس کی کوئی نظیر نہیں۔ قال اللہ تعالی:﴿اَللّٰهُ الصَّمَدُ ② لَمْ يَلِدْ ۙ وَ لَمْ يُوْلَدْ ③﴾.(الإخلاص)

ليس في معناه أحد من البَرِيَّةِ: اللہ تعالی اپنی ذات وصفات میں یکتا ہے، مخلوق اس کے مشابہ نہیں اور نہ وہ مخلوق کے مشابہ ہے۔ قال اللہ تعالی:﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ④﴾.(الإخلاص)

بھلا اللہ تعالی جو اپنی ذات وصفات میں ازلی وابدی، واحد ویکتا، آسمان وزمین، بلکہ تمام کائنات اور ہر چیز کا خالق ومالک ہے وہ مخلوق کے یا مخلوق اس کے مشابہ کیسے ہوسکتی ہے!!

شیخ سعدی رحمہ اللہ نے خوب فرمایا:

اے برتر از خیال وقیاس وگمان ووہم ❁ واز ہرچہ گفتہ اند شنیدیم وخواندہ ایم

دفتر تمام گشت و بپایان رسید عمر ❁ ما ہمچنان در اول وصفِ تو ماندہ ایم

اللہ تعالی مخلوق کے خیالات و قیاسات اور وہم و گمان سے بلند وبالا ہے جو خیالات لوگوں نے کہے ہیں یا ہم نے سنے اور پڑھے ہیں ان سب سے بلند ہے۔ قرطاس و قلم ختم ہوئے اور عمر قریب الاختتام ہے اور ہم تاہنوز اس کی صفات کی ابتداء میں مشغول ہیں۔

اردو کا شاعر یوں گویا ہوا:

عطا کی عقل جس نے وہ عقل میں کس طرح آئے
سمجھ بخشی ہے جس نے وہ سمجھ میں کس طرح آئے
یہ کہہ دو فلسفی سے جا کے سر پتھر سے ٹکرائے
حدیثِ علت و معلول سے میرا نہ سر کھائے

عربی شاعر کا شعر ہے:

كيفية المرء ليس المرء يدركها ۞ فكيف يدرك كنه الخالق الأزلي

انسان انسانی حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتا تو خالق ازلی کی ذات کی حقیقت تک کہاں پہنچ سکتا ہے!

اردو کا شاعر کہتا ہے:

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں ۞ ڈور کو سلجھا رہا ہے پھر سرا ملتا نہیں

٤٠- تَعَالَى عَنِ الْحُدُوْدِ[1] وَالْغَايَاتِ وَالْأَرْكَانِ وَالْأَعْضَاءِ وَالْأَدَوَاتِ، لَا تَحْوِيْهِ الْجِهَاتُ السِّتُّ كَسَائِرِ الْمُبْتَدَعَاتِ.

ترجمہ: اللہ تعالی حدود وغایات اور جسمانی ارکان واعضاءاور آلات سے پاک ہے اور نہ ہی تمام مخلوقات کی طرح جہات ستہ اس کا احاطہ کر سکتی ہیں۔

اللہ تعالی حدود وغایات اور اعضاء وجوارح سے پاک ہیں:

حدود، حد کی جمع ہے۔ الحد: کسی چیز کا کنارہ۔ حد، محدود کا وصف ہے۔ شے محدود اپنی حدود میں محصور ہوتی ہے؛ اس لیے اللہ تعالی کے لیے حد نہیں۔

حد کی تین قسمیں:

۱-حد مکانی، ۲- حد زمانی، ۳- حد معنوی۔

اللہ تعالی کے لیے حد مکانی نہیں۔ حد طرف اور کنارہ ہے۔ اللہ تعالی مکانی نہیں تو اس کے لیے حد بھی نہیں۔ اور حد زمانی بھی نہیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالی زمانے کا خالق ہے۔ زمانے کا پابند اور محتاج نہیں ہے۔ بدء الامالی میں ہے:

وَلاَ يَمْضِي عَلَى الدَّيَّانِ وَقْتٌ ۞ وَ أَزْمَانٌ وَ أَحْوَالٌ بِحَالِ

اور دیّان پر کوئی وقت، معین زمانہ اور سال نہیں گزرتا ہے۔

زمانہ نہ گزرنے کا مطلب یہ ہے کہ جیسے زید بچہ تھا، اب جوان ہے، ۵۰ سال کے بعد بوڑھا ہو گا۔ اللہ تعالی ایسے نہیں کہ زمانے کے بدلنے سے اس کے احوال بدل جائیں۔ اگر اللہ تعالی زمانی ومکانی بن جائے تو زمانہ اور مکان قدیم ہو جائیں گے۔

اور اللہ تعالی کے لیے حد معنوی بھی نہیں۔ یعنی اس کی قدرت غیر محدود اور بے انتہا ہے۔

الغایات: غایة کی جمع۔ کسی چیز کی انتہا۔ اور اللہ کی ذات اس سے پاک ہے۔

الأرکان: رکن کی جمع۔ کسی چیز کا وہ حصہ جس پر وہ قائم ہو۔ اللہ تعالی کسی چیز کے محتاج نہیں، بلکہ تمام چیزیں اپنے قیام میں اللہ کی محتاج ہیں۔ ﴿لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِي الْاَرْضِ ؕ وَ اِنَّ اللّٰهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيْدُ ۟﴾ (الحج) جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے سب اسی کا ہے اور بے شک اللہ وہی بے نیاز قابلِ تعریف ہے۔

---

(١) في ٢١ بعده زيادة «والجهات». وسقط من ١ قوله «والأعضاء». ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

الأعضاء: عضو کی جمع۔ جسم کا حصہ۔ اور اللہ تعالی جسم سے پاک ہے۔

حدود، غایات، ارکان واعضاء یہ سبھی چیزیں جسم کے خواص ہیں، اور اللہ تعالی جسم سے پاک ہے۔

الأدوات: أداة کی جمع۔ آلات۔ جسم کے وہ اعضاء جن سے کام کیا جاتا ہے۔ مخلوق کام کرنے کے لیے آلات کی محتاج ہے۔ اور اللہ تعالی کی ذات تو بے نیاز ہے؛﴿ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ ﴾. (الإخلاص) اللہ تعالی تو جب کسی چیز کے ہونے کا ارادہ فرماتے ہیں تو وہ ہو جاتی ہے۔ ﴿ وَ اِذَا قَضٰۤی اَمۡرًا فَاِنَّمَا یَقُوۡلُ لَهٗ كُنۡ فَیَكُوۡنُ ۝ ﴾. (البقرة) ﴿ اِنَّمَاۤ اَمۡرُهٗۤ اِذَاۤ اَرَادَ شَیۡـًٔا اَنۡ یَّقُوۡلَ لَهٗ كُنۡ فَیَكُوۡنُ ۝ ﴾(یس)

الجهات الست: فوق، تحت، قدام، خلف، یمین، ویسار۔

اللہ تعالی کا جہات ستہ سے پاک ہونا عقلاً ونقلاً ثابت ہے:

اللہ تعالی کا جہات ستہ سے پاک ہونا عقلاً ونقلاً ثابت ہے؛ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿ لَیۡسَ كَمِثۡلِهٖ شَیۡءٌ ﴾، اگر اللہ تعالی داخل عالم ہوں گے تو عالم کی جنس سے ہونا لازم آتا ہے، اور اگر خارج عالم ہوں گے تو اللہ تعالی اور عالم کے درمیان مسافت متناہی ہو گی یا غیر متناہی، دونوں صورتوں میں اللہ تعالی کے لیے مخصص اور مکان کا ہونا لازم آتا ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالی اس وقت بھی تھے جب عالم کا وجود نہیں تھا۔ نیز امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالی جہات ستہ سے پاک ہیں۔ اور یہ ارتفاعِ نقیضین نہیں؛ کیونکہ ارتفاعِ نقیضین کے لیے ضروری ہے کہ محل میں احد النقیضین کے ساتھ متصف ہونے کی صلاحیت ہو، جیسا کہ دیوار کے بارے میں یہ کہنا کہ "دیوار اندھی بھی نہیں اور بینا بھی نہیں" ارتفاعِ نقیضین نہیں۔

علامہ محمد بن احمد بن میارہ مالکی (م:۱۰۷۲) فرماتے ہیں: «نجزم به ونعتقد أنه لا داخل العالم ولا خارج عن العالم، والعجز عن الإدراك إدراك لقيام الدلائل الواضحة على ذلك عقلاً ونقلاً، أما النقل فالكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فقوله عز وجل: ﴿ لَیۡسَ كَمِثۡلِهٖ شَیۡءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِیۡعُ الۡبَصِیۡرُ ﴾ فلو كان داخل العالم أو خارجًا عنه لكان مماثلاً، وبيان الملازمة واضح، أما الأول فلأنه إن كان فيه صار من جنسه فيجب له ما وجب له. وأما الثاني فلأنه إن كان خارجًا لزم إما اتصاله وإما انفصاله، وانفصاله إما بمسافة متناهية أو غير متناهية وذلك يؤدي إلى افتقاره إلى مخصص. وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم: «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان عليه». وأما الإجماع: فأجمع أهل الحق قاطبةً على أن الله تعالى لا جهة له فلا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف. والاعتراض بأنه رفع للنقيضين ساقط لأن التناقض إنما يعتبر حيث يتصف المحل بأحد النقيضين وتواردا عليه، وأما حيث لا يصح تواردهما على المحل ولا يمكن الاتصاف بأحدهما فلا تناقض كما يقال مثلاً: الحائط لا أعمى ولا بصير. فلا

تناقض لصدق النفيين فيه لعدم قبوله».(الدر الثمين والمورد المعين، للعلامة الشيخ محمد بن أحمد ميارة المالكي ٤٦/٤٥/١، ط: دار الحديث، القاهرة)

المبتدعات: أي المخلوقات. **یعنی جہات ستہ مخلوق کی خصوصیات میں سے ہے۔ خالق کی ذات اس سے پاک ہے۔**

مصنف رحمہ اللہ کی اس عبارت میں پوری وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالی کی ذات حدود وغایات اور جہات وغیرہ سے بالاوبرتر ہے؛ لیکن چونکہ یہ عبارت سلفی حضرات کے مسلک کے خلاف ہے، اس لیے اس کتاب کے سلفی شارحین: ابن ابی العز، صالح فوزان، صالح بن عبد العزیز آل شیخ اور شیخ بن باز وغیرہ نے اس عبارت کو ان کے مسلک کے خلاف ہونے کی وجہ سے مجمل کہا ہے اور پھر اپنے مسلک کے مطابق اس کی تشریح کی کوشش کی ہے۔ شیخ سعید فودہ نے الشرح الکبیر (١/ ٥٦٠-٦٠١) میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے اور سلفی شارحین کی تشریحات پر نقد کیا ہے۔

نیز یہ تمام چیزیں جسم کے اوصاف ہیں، جبکہ اللہ تعالی کی ذات جسم سے پاک ہے۔

اللہ تعالی کی ذات جہات کی محتاج نہیں؛اس لیے کہ ایک کنارے کا ایک جہت سے اور دوسرے کنارے کا دوسری جہت سے لگنا تقسیم پر دلالت کرتا ہے، اور مناطقہ کہتے ہیں: ما هو ينقسم فهو ينعدم.

انسان بغیر مکان کے نہیں رہ سکتا؛ مگر اللہ کو مکان کی ضرورت نہیں۔

مکان کی تعریف: فراغٌ متوهم يشغله شيءٌ ممتد.

حیّز کی تعریف: فراغٌ متوهم يشغله شيءٌ ممتد أو غير ممتدٍّ.

لیکن یہ فرق علامہ تفتازانی کے نزدیک ہے، عام متکلمین کے نزدیک حیز ومکان دونوں ہم معنی ہیں۔(حاشية عصام الدين على شرح العقائد، ص٦٥)

معتزلہ، قدریہ اور جہمیہ کہتے ہیں: الله في كل مكان.[1] **مشبہہ اور کرامیہ کہتے ہیں:** الله متمكن

---

(١) **ابوالحسن اشعریؒ فرماتے ہیں:**«اختلفت المعتزلة في ذلك (يعني القول في المكان)، فقال قائلون: الباريء بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره في كل مكان، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة أبو الهذيل والجعفران والإسكافي ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي.

وقال قائلون: الباريء لا في مكان بل هو على ما لم يزل عليه، وهو قول هشام الفوطي وعباد بن سليمان وأبي زفر وغيرهم من المعتزلة».(مقالات الإسلاميين ١٣١/١، تحقيق: نعيم زرزور)

وذكر في موضع آخر القول الثالث، وهو: «وقال قائلون: الباريء في كل مكان بمعنى أنه حافظ للأماكن وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان».(مقالات الإسلاميين ١٧٠/١، تحقيق: نعيم زرزور)

وقال الحسين النجار (وقد كان أكثر معتزلة الري ومن حولها على مذهبه): «الباريء تعالى بكل مكان ذاتًا ووجودًا، لا بمعنى العلم والقدرة». (الملل والنحل ١٩٠/١. وانظر أيضًا: أصول الدين للبزدوي، ص٤٠)

شیخ عبد الحمید ترکمانی نے "ضوء المعالی" کی تعلیق (ص٥٤) میں معتزلہ کی طرف اس قول کی نسبت کو خطا قرار دیا ہے اور دلیل یہ پیش

فوق العرش. مصنف رحمہ اللہ نے ان سب کی تردید کی ہے۔ ہم کہیں گے کہ اللہ تعالی نے عرش پر استواء فرمایا، جس کی حقیقت کا علم ہم اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہیں، ہمیں معلوم نہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ سے ایک شخص نے استواء علی العرش سے متعلق سوال کیا، تو آپ نے فرمایا: «الاستواءُ غيرُ مجهولٍ، والكيفُ غيرُ معقولٍ، والإيمان به واجبٌ، والسُّؤال عنه بدعةٌ، وما أراك إلا مبتدِعًا، فأمَرَ به أن يُخرَجَ». (الأسماء والصفات للبيهقي، ص١١٦) یا مناسب تاویل کرتے ہیں، جس کا ذکر إن شاء اللہ آرہا ہے۔

سلفی حضرات کا اللہ تعالی کے لیے حد ثابت کرنا:

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی ذات کی حدود وانتہائیں ہیں جن سے اگرچہ کوئی مخلوق واقف نہیں ہے، لیکن اللہ تعالی ان سے واقف ہیں۔

ابن تیمیہ لکھتے ہیں: «قد ثبت عن أئمة السلف أنهم قالوا: لله حدٌّ، وأن ذلك لا يعلمه غيره». (بيان تلبيس الجهمية ٥٩١/٣)

شیخ عثیمین لکھتے ہیں: «ماذا تعنون بالحد؟ إن أردتم أن يكون محدودا، أي: يكون مباينا للخلق منفصلا عنهم، كما تكون أرض لزيد وأرض لعمر، فهذه محدودة منفصلة عن هذه، فهذا حق ليس فيه شيء من النقص». (مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ٣٢١/٨)

شیخ عثیمین کی اس عبارت کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالی کے مخلوق سے جدا ہونے کے ساتھ اللہ تعالی کی ذات کے پھیلاؤ کی تمام جہتوں میں حد بندی بھی ہے جیسا کہ زید کی زمین عمر کی زمین سے جدا اور محدود ہے۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: «قال أبو سعيد: والله تعالى له حد لا يعلمه غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن نؤمن بالحد ونكل علم ذلك إلى الله تعالى، ولمكانه أيضًا حد وهو على عرشه فوق سماواته، فهذان حدان اثنان. قال: «وسُئل ابن المبارك: بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش بائن من خلقه، قيل: بحد؟ قال: بحد»...فمن ادعى أنه ليس لله حد فقد ردّ القرآن وادعى أنه لا شيء، لأن الله تعالى وصف حد مكانه في مواضع كثيرة من كتابه فقال: ﴿ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ﴾...(بيان تلبيس الجهمية ٦٠٥/٢-٦٠٦، و٦٨٧/٣ و١٦٤/٥. درء تعارض

کی ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱۳/۳۴۵) میں جہم بن صفوان سے نقل کیا ہے: «قال (أي: جهم): هو هذا الهواء مع كل شيء، وفي كل شيء، ولا يخلو منه شيء». جبکہ خود حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱/۵۰۸) میں لکھا ہے: «وقد نزع به بعض المعتزلة القائلين بأن الله في كل مكان». اور ما قبل میں بھی گزر چکا ہے کہ ابو الحسن اشعری اور حسین نجار نے جمہور معتزلہ کی طرف اس قول کی نسبت کی ہے۔

العقل والنقل ٢/٥٧)

ابن تیمیہ نے اللہ تعالی کے لیے حد نہ ماننے والے کو قرآن کو رد کرنے والا قرار دیا ہے؛ جبکہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اہل سنت وجماعت کا مسلک یہ بیان کیا ہے کہ اللہ تعالی حدود سے پاک ہے؛ «تعالی عن الحدود والغايات».

ابن تیمیہ نے ﴿ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ﴾ کو حد کی دلیل میں اس لیے پیش کیا ہے کہ سلفی حضرات کے نزدیک اللہ تعالی اپنی ذات سمیت عرش کے اوپر ہیں اور عرش اللہ تعالی کے لیے جہت تحت ہے۔ جبکہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کے مستوی علی العرش ہونے کی حقیقت معلوم نہیں۔ یا استوی بمعنی استیلاء ہے۔ اور عرش نہ تو اللہ تعالی کا مکان ہے اور نہ جہت ہے۔

عرش کو اللہ تعالی کا مکان یا جہت تحت ماننے کی صورت میں یہ اشکال بھی ہوتا کہ اللہ تعالی مستوی علی العرش ہونے سے پہلے کہاں تھے؟ قال اللہ تعالی: ﴿ اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ ﴾.(الأعراف:٥٤) بے شک تمہارا رب اللہ ہی ہے جس نے سب آسمان اور زمین کو چھ روز میں پیدا کیا، پھر عرش پر مستوی ہوا۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «كان الله و لم يكن شيء غيره».(صحيح البخاري، رقم:٣١٩١)

عبد اللہ بن مبارکؒ کے قول "بحد" کا صحیح مطلب:

امام بیہقیؒ نے عبد اللہ ابن مبارکؒ کے مذکورہ قول کو اپنی سند سے "الاسماء والصفات" میں نقل کیا ہے۔ سند کے حذف کے ساتھ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «قال علي بن الحسن: سألت عبد الله بن المبارك، قلت: كيف نعرف ربنا؟ قال: في السماء السابعة على عرشه. قلت: فإن الجهمية تقول: هو هذا. قال: إنا لا نقول كما قالت الجهمية، نقول: هو هو. قلتُ: بحدٍّ؟ قال: إي والله بحدٍّ».

امام بیہقیؒ عبد اللہ بن مبارکؒ کے اس قول کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: «إنما أراد عبد الله بالحدِّ حدَّ السَّمْع، وهو أنّ خبر الصادق ورد بأنه على العرش استوى، فهو على عرشه كما أخبر، وقصد بذلك تكذيب الجهمية فيما زعموا أنه بكل مكان، وحكايته تدل على مراده». (الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣٩٥)

یعنی جتنا سنا ہے اور منقول ہے اتنا ہم تسلیم کرتے ہیں۔

نیز عقیدے کے ثبوت کے لیے ابن مبارک کا قول کافی نہیں؛ جبکہ امام طحاوی اور دیگر اسلاف سے حد کی نفی منقول ہے۔

امام ابو داود طیالسی فرماتے ہیں: «كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحدون ولا يشبهون ولا يمثلون، يروون الحديث لا يقولون كيف، وإذا سئلوا أجابوا بالأثر». قال أبو داود: وهو قولنا. *امام بیہقی فرماتے ہیں*: «قلت: وعلى هذا مضى أكابرنا».(الأسماء والصفات ٢/٣٣٤)

ابو بکر خلال فرماتے ہیں: «وسئل (أحمد بن حنبل) قبل موته بيوم عن أحاديث الصفات فقال: تمر كما جاءت ويؤمن بها ولا يرد منها شيء إذا كانت بأسانيد صحاح ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. (العقيدة رواية أبي بكر الخلال، ص١٢٧، ط: دار قتيبة، دمشق)

ابن قدامہ مقدسی لکھتے ہیں: «قال الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله ينــزل إلى سماء الدنيا»، أو «إن الله يرى في القيامة»، وما أشبه هذه الأحاديث نؤمن بها، ونصدق بها بلا كيف، ولا معنى، ولا نرد شيئا منها، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق، ولا نرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾. (لمعة الاعتقاد لابن قدامة المقدسي، ص٧)

لالکائی نے شرح اصول اعتقاد اہل السنہ میں لکھا ہے کہ امام احمد نے فرمایا: «ربنا على العرش بلا حد ولا صفة، وسع كرسيه السماوات والأرض بعلمه».(شرح أصول اعتقاد أهل السنة ٣/٤٤٣)

سلفی حضرات کے نزدیک حد سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: «وإنما الحد ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدرته. ويقال: حد الدار والبستان، وهي جهاته وجوانبه المميزة له، ولفظ الحد في هذا أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك».(بيان تلبيس الجهمية ٣/٤٢)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کا مذکورہ قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «إذن ها هو ابن تيمية ينص على أن الحد له معنيان أو أمران يصدق عليهما: الأول هو الصفة الخاصة بالشيء، والثاني الجهات والجوانب المميزة، أي النهايات والأطراف.

واعلم أن ابن تيمية عند ما يثبت الحد لله تعالى فإنه يثبت هذين المعنيين في حقه تعالى، بل هو يريد بالحد أصالة المعنى الثاني؛ لأن هذا هو المتبادر إلى الفهم منه، وهذا هو معنى قوله «إن هذا المعنى أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك» أي: والعرف الشرعي الخاص.

والمعنى الأول للحد عند ابن تيمية يسميه الصفة، والمعنى الثاني عنده يسميه القدر، فكل

محل أثبت فيه القدر لله، فإنه إنما يثبت الحد والجهة والحيز والجسمية؛ لأن هذه المعاني لا تنفك عن الحجم الذي هو القدر». (الكاشف الصغير، ص٢١٦. وانظر: إثبات الحد لله عز وجل، ص٢٢٥)

ابن تیمیہؒ اللہ تعالیٰ کے لیے حد ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «إن كثيرا من أئمة السنة والحديث أو أكثرهم يقولون: إنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه بحدٍّ، ومنهم من لم يطلق لفظ الحد، وبعضهم أنكروا الحد».(بيان تلبيس الجهمية ٢/٧٢٥)

ابن تیمیہؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وهذا هو المحفوظ عن السلف والأئمة من إثبات حد لله».(بيان تلبيس الجهمية ٣/٧٠٦)

ابن تیمیہؒ نے اللہ تعالیٰ کے لیے حد ہونے کی ایک دلیل یہ بیان کی ہے کہ جس پر بھی شے کا اطلاق ہوتا ہے اس کی حد ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ پر بھی شے کا اطلاق ہوا ہے اس لیے اللہ تعالیٰ کی بھی حد ہے؛ « الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة، وأن لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة، فالشيء أبدًا موصوف لا محالة، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية، وقولك لا حد له تعني أنه لا شيء». (بيان تلبيس الجهمية ٢/٦٠٥)

لیکن یہ دلیل اس لیے صحیح نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو محسوسات پر قیاس کرنا باطل ہے۔

سلفی حضرات ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کے لیے حد کو مانتے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ مخلوق سے جدا ہیں، اور ساتھ میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے پاؤں کرسی پر ہوتے ہیں، وہ آسمان دنیا پر روزانہ ایک تہائی رات رہنے پر نزول فرماتے ہیں اور قیامت کے دن زمین پر اتریں گے اور اپنا قدم جہنم پر رکھیں گے۔ یہ سب صورتیں اللہ تعالیٰ کے عالم میں حلول کی ہیں۔ یہ سلفی حضرات کا بڑا تضاد ہے۔

ابن عبد البر فرماتے ہیں: «الذي عليه أهل السنة وأئمة الفقه والأثر في هذه المسألة وما أشبهها الإيمان بما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها والتصديق بذلك وترك التحديد والكيفية في شيء منه». (التمهيد لما في المؤطا من المعاني والأسانيد ٧/١٤٨)

سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے لیے حیّز ثابت کرنا:

حیز: اس جگہ کو کہتے ہیں جسے جسم گھیرے ہوئے ہو۔ سید شریف جرجانیؒ فرماتے ہیں: «الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم، أو غير ممتد كالجوهر الفرد». (التعريفات، ص٤٢)

ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: «ويقال له: أتعني بالحيز ما هو من لوازم المتحيز وهو نهايته وحده الداخل في مسماه، أم تريد بالحيز شيئًا موجودًا منفصلاً عنه كالعرش؟ فإن أريد بالحيز المعنى

الأول وهو ما هو من لوازم كل متحيز، فإن حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى ذاته ونفسه وعينه... ولا نسلم أنه ممتنع، والقدر والحيز الداخل في مسمى المتحيز الذي هو من لوازمه أبلغ من صفاته الذاتية». (بيان تلبيس الجهمية ٧٩٨/٣، و٤١١/٣. وانظر: مجموع الفتاوى ٤٢/٣. ومنهاج السنة ٥٥٦/٢)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «يوضح ابن تيمية بأن الحيز بمعنى حدود الشيء، وهو المقصود من كلام المتكلمين في تعريف الحيز عند ما قالوا: هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم. فابن تيمية يصرح هنا أن هذا المعنى من الحيز غير ممتنع على الله تعالى، بل هو أبلغ من الصفات الذاتية، أي ثبوته في حق الله أقوى من ثبوت الصفات الذاتية له تعالى مثل القدرة والعلم».(الكاشف الصغير، ص٢٥٤)

ابن تیمیہ کا اللہ تعالی کے لیے جہت ثابت کرنا:

ابن تیمیہؒ "بیان تلبیس الجہمیۃ" میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: «أن كون الرؤية مستلزمة لأن يكون الله بجهة من الرائي أمرٌ ثبت بالنصوص المتواترة».(بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٣٠/٤)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کی اس عبارت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «فهذا ادعاء من ابن تيمية بأن كون الله في جهة متواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو كذب عليه». (الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، ص٢٨٧)

اسی کتاب میں ابن تیمیہؒ ایک اور جگہ لکھتے ہیں: «الوجه الرابع: أن كون الله يرى بجهة من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمة».(بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٤٤/٤)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کی اس عبارت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «في هذا النص يدعي ابن تيمية أن الإجماع أيضًا قام على أن الله يرى في جهة، وإنّ الذين أجمعوا هم السلف والأئمة. وهو في هذا إن قصد بالسلف أي الصحابة والتابعين، وبالأئمة أي أئمة أهل السنة، فهو كاذب عليهم كعادته. وإن قصد بالسلف سلفه من المجسمة والكرامية، وبالأئمة أي أئمة هؤلاء الذين هم أئمته، وبهم يقتدي فهو صادق، إلا أن إجماعهم ليس حجة إلا على أتباعهم الذين التزموا طريقتهم». (الكاشف الصغير، ص٢٨٨)

ابن تیمیہؒ منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: «فثبت أنه في الجهة على التقديرين». (منهاج السنة النبوية ٦٤٩/٢)

ابن تیمیہؒ اللہ تعالی کے لیے جہت سے کیا مراد لیتے ہیں؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے شیخ سعید فودہ لکھتے ہیں: «فإن ابن تيمية يثبت الجهة لله تعالى بمعنى أن الخلق إذا توجهوا إلى الله، فإن الله ذاته هو

جهتهم، أي: يكون مقابلهم بعيدا عنهم بمسافة معينة، فإذا قطع الخلق هذه المسافة وصلوا إلى الله». (الكاشف الصغير، ص٢٧٥)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «لقد تقدم أن ابن تيمية يثبت الجهة لله تعالى عن ذلك بمعنى أن الله تعالى هو نفسه جهة نفسه، فهو الجهة التي ينتقل منها إلى العالم».(الكاشف الصغير، ص٢٧٦)

شیخ ابن ابی العز شرح العقیدۃ الطحاویہ میں لکھتے ہیں- ابن ابی العز نے اپنی اس شرح میں ابن تیمیہ اور ابن قیم کے عقائد کو ان کا نام لیے بغیر بیان کیا ہے: «وإن أريد بالجهة أمر عدمي، وهو ما فوق العالم، فليس هناك إلا الله وحده. فإذا قيل: إنه في جهة بهذا الاعتبار، فهو صحيح، ومعناه أنه فوق العالم، حيث انتهت المخلوقات، فهو فوق الجميع، عال عليه».(شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ٢٦٦/١، ط: مؤسسة الرسالة)

شیخ ابن ابی العز آگے لکھتے ہیں: «ولا يظن بالشيخ (يعني الإمام الطحاوي) رحمه الله تعالى أنه ممن يقول: إن الله ليس داخل العالم ولا خارجه بنفي النقيضين، كما ظنه بعض الشارحين». (شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ٢٦٨/١، ط: مؤسسة الرسالة)

جبکہ اللہ تعالی کے بارے میں داخل عالم یا خارج عالم ہونے کا سوال ہی صحیح نہیں، اس لیے کہ دخول وخروج کے ساتھ جو چیز متصف ہوتی ہے وہ جسم ہے اور اللہ تعالی جسم سے پاک ہیں۔ امام ابو المعین النسفی لکھتے ہیں: «وربما يقلبون هذا الكلام ويقولون بأنه تعالى لما كان موجودا إما أن يكون داخل العالم وإما أن يكون خارج العالم، وليس بداخل العالم فكان خارجا منه، وهذا يوجب كونه بجهة منه. والجواب عن هذا الكلام على نحو ما أجبنا عن الشبهة المتقدمة أن الموصوف بالدخول والخروج هو الجسم المتبعض المتجزئ، فأما ما لا تبعض له ولا تجزؤ فلا يوصف بكونه داخلا ولا خارجا منه، فكذا القديم لما لم يكن جسما لا يوصف بذلك».(تبصرة الأدلة في أصول الدين، لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي (م:٥٠٨هـ)

علامہ ابن تیمیہ کا اللہ تعالی کے لیے جسم ثابت کرنا:

علامہ ابن تیمیہ بیان تلبیس الجہمیہ میں لکھتے ہیں کہ جسم کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو اندر سے کھوکھلا ہوتا ہے، جیسے ہڈی، اور دوسرا وہ جو سخت اور ٹھوس ہوتا ہے جیسے پتھر، اللہ تعالی کا جسم ٹھوس ہے، جس کی وجہ سے اس کے اجزاء متفرق نہیں ہوسکتے؛ « الأجسام نوعان أجوَف ومُصمَت، كالعظام منها أجوف، ومنها مصمت فالحجر ونحوه مصمت، قالوا: وهذا يقتضي أنه جسم مُصْمَتٌ لا جوف له، وهذا يدل على أن صمديته تنافي جواز التفرق والانحلال عليه».(بيان تلبيس الجهمية ٩٩/٤)

دوسری جگہ مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: « وقد رووا بالأسانيد الثابتة عن الصحابة والتابعين في الصمد: الذي لا جوف له، ولفظ بعضهم: لا يخرج منه شيء... وهذه الصفة تستلزم امتناع التفرق عليه، وأن يخرج منه شيء؛ إذ ذلك ينافي الصمدية، وهو مما احتج به في أنه جسم مصمت».(بيان تلبيس الجهمية ٢٧٤/١، و٢٨٠)

اللہ تعالی فرمارہے ہیں: ﴿ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ ﴾.(الإخلاص) (اللہ ایسا بے نیاز ہے کہ وہ کسی کا محتاج نہیں اور اس کے سب محتاج ہیں۔) اور علامہ ابن تیمیہ فرمارہے ہیں کہ اللہ کا جسم ٹھوس ہے!!!

علامہ ابن تیمیہ نے اپنے اس عقیدہ میں ہشام بن الحکم رافضی مجسم (م:۲۳۰ھ) کی اتباع کی ہے؛ المطہر بن طاہر المقدسی (م:۳۵۵ھ) لکھتے ہیں: «وزعم هشام بن الحكم وأبو جعفر الأحول الملقب بشيطان الطاق أنه جسم محدود متناهٍ، وقال هشام: هو جسم مُصْمَتٌ».(البدء والتاريخ ٨٥/١، ط: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة)

علامہ ابن تیمیہ اللہ تعالی کے جسم کے لیے اجزاء کے بھی قائل ہیں:

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی تمام مخلوق سے اعلی ہیں، البتہ اللہ تعالی کا بعض حصہ دوسرے بعض سے اسفل ہو سکتا ہے؛ «إن مقصودنا أن لا يكون غيره أعلى منه، بل هو عال على كل موجود، ثم بعد ذلك إذا قدرت أنه ما منه شيء إلا وغيره منه أعلى منه، لم يقدح هذا في مقصوده ولا في كماله، فإنه لم يعل على شيء منه إلا ما هو لا من غيره».(درء تعارض العقل والنقل ١٢/٧)

علامہ ابن تیمیہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کا جسم مختلف اجزا کا مجموعہ ہے، جو ایک دوسرے سے اعلی و اسفل ہو سکتا ہے۔ تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

سلفی حضرات کا اللہ تعالی کے لیے اعضاء وجوارح ثابت کرنا:

سلفی حضرات ید، وجہ اور عین وغیرہ صفات خبریہ کو اللہ تعالی کے لیے اجزاء مانتے ہیں، لیکن چونکہ نصوص میں اس کا ذکر نہیں، اس لیے ان صفات کو اللہ تعالی کا جزو نہیں کہتے۔

شیخ عثیمین لکھتے ہیں کہ ید، وجہ اور عین وغیرہ ہمارے لیے تو اجزائے جسم ہیں، آنکھ چہرے کا جزو ہے اور چہرہ جسم کا جزو ہے؛ لیکن انہیں ہم اللہ تعالی کا جزو نہیں کہیں گے اس لیے کہ نصوص میں اس کا ذکر نہیں۔
«فالعين منا بعض من الوجه، والوجه بعض من الجسم، لكنها بالنسبة لله لا يجوز أن نقول: إنها بعض من الله؛ لأنه سبق أن هذا اللفظ لم يرد، وأنه يقتضي التجزئة في الخالق». (مجموع فتاوى

ورسائل العثيمين ٨/٢٦٢)

شیخ عثیمین دوسری جگہ لکھتے ہیں: « فالصفات الذاتية هي التي لم يزل ولا يزال متصفًا بها وهي نوعان: معنوية وخبرية:

فالمعنوية، مثل: الحياة، والعلم، القدرة، والحكمة.. وما أشبه ذلك، وهذا على سبيل التمثيل لا الحصر.

والخبرية، مثل: اليدين، والوجه، والعينين.. وما أشبه ذلك مما سماه، نظيره أبعاض وأجزاء لنا.

فالله تعالى لم يزل له يدان ووجه وعينان لم يحدث له شيء من ذلك بعد أن لم يكن، ولن ينفك عن شيء منه».(مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ٨/٦١)

تفصیل گزر چکی ہے۔

فقہ اکبر کی عبارت: «ولا يقال: إنّ يدَه قدرتُه أو نعمته» کا صحیح مطلب:

اشکال: امام ابو حنیفہؒ سے فقہ اکبر (جس کو فقہ ابسط بھی کہتے ہیں) میں منقول ہے کہ ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. (الفتح: ١٠) میں ید کی تاویل نعمت اور قدرت سے نہ کی جائے۔ یہ بھی تاویل کا انکار ہے، تو اس کا کیا جواب ہے؟

فقہ اکبر بروایت حماد کی عبارت یہ ہے: «ولا يقال: إنّ يده قدرته أو نعمته؛ لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفة بلا كيف». (الفقه الأكبر مع شرح الملا علي القاري، ص٣٧). قال القاري: أي: مجهول الكيفيات.

جواب:

١- سلفی حضرات اس اشکال کو زیادہ پھیلاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تم احناف ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کو نہیں مانتے ہو۔ لیکن یہ بات خود ان کے اصول کے مطابق پوری نہیں اترتی؛ اس لیے کہ اس کی سند میں سلفیہ کے بقول متکلم فیہ روات ہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب "الفقہ الأکبر" اور "الفقہ الأبسط" کا تعارف:

"الفقہ الأکبر" کے نام سے دو کتابیں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہیں، ایک ان کے صاحبزادے حماد کی روایت سے ہے، جس کی فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی، محی الدین محمد بن بہاء الدین (م:٩٥٦) اور ملا علی قاری رحمہم اللہ نے شرح لکھی ہے، اور دوسری ابو مطیع بلخی کی سند سے ہے، جسے "الفقہ

الأبسط" بھی کہتے ہیں۔ ابو منصور ماتریدی، محمد بن محمود حنفی سمرقندی اور عبید اللہ مفتی نے اس کتاب کی شرح لکھی ہے۔

حماد بن ابی حنیفہ کی روایت سے "الفقہ الأکبر" میں دین کے بنیادی اصول ومسائل کو آسان انداز میں بیان کیا گیا ہے؛ جبکہ ابو مطیع بلخی کی "الفقہ الأکبر" حقیقت میں امام صاحب کی املی اور آپ کے اقوال ہیں، یا یوں کہیے کہ امام صاحب سے ابو مطیع بلخی کے کئے گئے سوالات اور امام صاحب کے تفصیلی جوابات کا مجموعہ ہے؛ اس لیے اس کتاب کی نسبت امام صاحب کی طرف کرنے کے بجائے ابو مطیع بلخی کی طرف کرنا زیادہ مناسب ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ذہبی نے اپنی کتاب "العبر" (۱/۲۷۲) میں اس کتاب کی نسبت ابو مطیع کی طرف کی ہے، علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: « أبو مطيع الحكم بن عبد الله البلخي صاحب أبي حنيفة، وصاحب كتاب الفقه الأكبر».

بعض علماء کے نزدیک امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف حماد سے مروی "الفقہ الاکبر" کی نسبت بھی مشکوک ہے؛ چنانچہ شیخ محمد ابو زہرہ لکھتے ہیں: «نسبة الفقه الأكبر إلى أبي حنيفة موضع نظر عند العلماء، فلم يتفقوا على صحة نسبة هذا الكتاب إليه، ولم يدع أحد الاتفاق على صحة هذه النسبة...، نسبة هذا الكتاب إلى أبي حنيفة هو اتفاق جماعة كبيرة من المشايخ، وليس باتفاق جميع المشايخ، فالنسبة إذن موضع شك أو إنكار عند بعض العلماء». (أبو حنيفة حياته وعصره، وآراؤه وفقهه، ص١٨٨)

ابو مطیع کی کتاب متقدمین میں "الفقہ الأکبر" کے نام سے مشہور تھی؛ لیکن بعد میں حماد سے مروی "الفقہ الأکبر" سے تمیز کرنے کے لیے اسے "الفقہ الأبسط" کے نام سے چھاپا گیا۔

اول الذکر حماد بن ابی حنیفہ کی روایت سے "الفقہ الأکبر" کی سند یہ ہے: نصر بن يحيى، عن ابن مقاتل، عن عصام بن يوسف، عن حماد بن أبي حنيفة، عن أبيه. (الفقه الأكبر، مخطوط، رقم:٢٣٤، بمكتبة شيخ الإسلام عارف حكمت، المدينة المنورة)

اس سند میں مذکورہ حضرات کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں:

١- نصر بن يحيى: هو نصر بن يحيى البلخي تفقه على أبي سليمان الجوزجاني، وروى عنه أبو عتاب البلخي. مات سنة: ٢٦٨هـ.(الجواهر المضية ٥٤٦/٣. الفوائد البهية، ص٢٢١)

٢- محمد بن مقاتل: هو محمد بن مقاتل الرازي، كان من أصحاب الرأي مقدما في الفقه، روى عن سفيان بن عيينة ووكيع وسلم بن الفضل، وروى عنه محمد بن أيوب ومحمد بن حكيم الترمذي والحسين بن أحمد. قال عنه الذهبي في «المغني» (٦٣٥/٢): «ضعيف». وفي «الميزان» (٣٨٨/٥): «تكلم فيه و لم يترك».

٣- عصام بن يوسف: هو عصام بن يوسف البلخي، روى عن سفيان وشعبة، وحدث عنه عبد الصمد بن سليمان وغيره، قال عنه ابن سعد: «كان عندهم ضعيفاً في الحديث». وقال ابن عدي في الكامل: «روى عن الثوري وعن غيره أحاديث لا يتابع عليها». وقال الخليلي: «هو صدوق». (انظر: الكامل لابن عدي ٢٠٨/٥. وميزان الاعتدال ٦٧/٣. ولسان الميزان ١٦٨/٤)

٤- حماد بن أبي حنيفة: هو حماد بن أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، قال عنه ابن خلكان: «إنه كان على مذهب أبيه، وإنه كان صالحًا خيرًا». وقال عنه الذهبي في «الميزان»: «ضعفه ابن عدي وغيره من قبل حفظه». مات سنة ١٧٦هـ. (انظر: الكامل لابن عدي ٦٦٩/٢. وميزان الاعتدال ٥٩٠/١. ولسان الميزان ٣٤٦/٢. وتاريخ بغداد ٢٤٣/٦. ووفيات الأعيان ٢٠٥/٢)

ثانی الذکر ابو مطیع بلخی کی روایت سے "الفقہ الاکبر" کی سند یہ ہے: الشيخ أبو بكر الكاساني، عن العلاء السمرقندي، عن أبي المعين النسفي، عن أبي عبد الله الحسين بن علي المعروف بالفضل، عن أبي مالك نصران بن نصر الختلي، عن أبي الحسن علي بن أحمد الفارس، عن نصر بن يحيى، عن أبي مطيع عبد الله البلخي، عن الإمام أبي حنيفة. (الفقه الأكبر برواية أبي مطيع البلخي مخطوط محفوظ بدار الكتب ضمن المجموعة ٦٤-٢١٥)

اس سند میں مذکورہ حضرات کے مختصر حالات ملاحظہ فرمائیں:

١، ٢- ابو بکر کاسانی صاحب بدائع اور علامہ علاء الدین سمرقندی صاحب تحفۃ الفقہاء کبارِ احناف میں سے ہیں۔ان کے حالات کے لیے دیکھئے: الجواهر المضية، تاج التراجم، الفوائد البهية، طبقات الفقهاء لطاش كبرى زاده.

٣- أبو المعين النسفي: هو ميمون بن محمد بن محمد بن سعيد أبو المعين النسفي صاحب كتاب تبصرة الأدلة، والتمهيد لقواعد التوحيد. مات سنة ٥٠٨هـ.

٤- أبو عبد الله الحسين بن علي: هو الحسين بن علي الألمعي الكاشغري الواعظ. قال عنه الذهبي: «متهم بالكذب». وقال السمعاني: «شيخ فاضل واعظ، ولكن أكثر رواياته وأحاديثه مناكير، صنّف التصانيف الكثيرة في الحديث، لعلها تربو على المئة والعشرين مصنفاً، وعامتها مناكير». (انظر: ميزان الاعتدال ٥٤٤/١. والأنساب ٢٢/١١. ولسان الميزان ٣٠٥/٢-٣٠٦)

٥- أبو مالك نصران بن نصر الختلي: ذكره ابن حجر في «تبصير المنتبه»، وقال عنه: «أبو مالك نصران بن نصر الختلي، روى الفقه الأكبر عن علي بن الحسين الغزال، وعنه أبو عبد الله الحسين الكاشغري». (انظر: تبصير المنتبه بتحرير المشتبه ٢٩٨/١)

٦- أبو الحسن علي بن أحمد الفارس: لم أقف له على ترجمة.

٧- نصر بن يحيى: تقدم التعريف به.

٨- أبو مطيع البلخي: هو الحكم بن عبد الله بن مسلم أبو مطيع البلخي الخراساني، صاحب أبي حنيفة رحمه الله تعالى، روى عن هشام بن حسان وابن عون، وروى عنه أحمد بن منيع وخلاد بن أسلم وجماعة. مات سنة١٩٩هـــ.

قال الذهبي: تفقه به أهل تلك الديار، وكان بصيرا بالرأي علامة كبير الشأن، ولكنه واه في ضبط الأثر. وكان ابن المبارك يعظمه ويجله لدينه وعلمه». وقال ابن حجر: روى عنه محمد بن مقاتل وموسى بن نصر، وكانا يبجلانه».

وضعَّفه أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، والبخاري، وأبو داود، والنسائي، وأبو حاتم الرازي، وأبو حاتم محمد بن حبان البستي، والعقيلي، وابن عدي، والدارقطني، وغيرهم. ورموه بعضهم بالتجهم والإرجاء والرأي. (انظر: ميزان الاعتدال ١/٥٧٤-٥٧٥. ولسان الميزان ٣/٢٤٦. ومقدمة العلامة الكوثري على «العالم والمتعلم» المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى)

مذکورہ عبارت سے واضح ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف فقہ اکبر و فقہ ابسط دونوں کتابوں کی نسبت مشکوک ہے۔ ان دونوں کتابوں کی سند میں متکلم فیہ روات ہیں جو سلفی حضرات کے ہاں قابلِ اعتماد نہیں؛ لہٰذا ان حضرات کا اِن کتابوں کی کسی عبارت سے اشکال بھی درست نہیں۔

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ ید کی تفسیر نعمت اور قدرت سے کرنے کو یقین اور واجب کا درجہ نہ دیں؛ بلکہ اس کو ظن کے درجے میں رکھیں؛ کیونکہ مرادِ الٰہی مخفی ہے؛ جبکہ معتزلہ تاویل کو یقینی اور لازم سمجھتے ہیں۔ مذکورہ عبارت میں «وهو قول أهل القدر والاعتزال» سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب معتزلہ اور قدریہ پر رد فرما رہے ہیں جو تاویل کو یقین کے درجے میں سمجھتے ہیں۔

علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں ﴿ وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْىدٍ ﴾ کی تفسیر میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے «بقوة وقدرة» نقل کیا ہے۔ اور ﴿ وَ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَ الْاِكْرَامِ ﴾.(الرحمن:٢٧) کی تفسیر میں وَجْهُ رَبِّكَ سے اللہ تعالیٰ کی ذات کو مراد لیا ہے؛ بلکہ فقہ اکبر کی عبارت کی روشنی میں امام ابو حنیفہ خود تاویل کے قائل ہیں؛ لیکن تاویل مع نفی الصفۃ نہیں کرتے، بلکہ صفت کو تسلیم کرکے تاویل کرتے ہیں؛ جبکہ معتزلہ صفات کی نفی اور مشبہہ مخلوق سے تشبیہ کے قائل ہیں۔ الفقہ الاکبر میں ہے: «ويتكلم لا كلامنا، ويسمع لا كسمعنا، ونحن نتكلم بالآلات والحروف، والله يتكلم بلا آلة ولا حروف». (ص٢٦)

خالق کا کلام مخلوق کی تشبیہ کے بغیر خلافِ ظاہر اور تاویل ہے۔

جب ید کو صفت کہہ رہے ہیں اور قدرت اور انعام بھی صفت ہے تو اس میں ابطال صفت نہیں، بلکہ

اثبات صفت ہے؛ اس لیے ید کی صفت بلا کیف کا مطلب یہ ہے کہ اس صفت کے یقینی معنی معلوم نہیں اور جو معنی بیان کیے گئے وہ تاویل قریب کے درجے میں ہے۔

اہل سنت اشاعرہ ید بمعنی صفت خداوندی لیتے ہیں؛ لیکن عوام کو تجسیم سے بچانے کے لیے درجہ احتمال میں اس کے معنی قدرت ونعمت بھی لیتے ہیں، یعنی ملزوم ولازم دونوں معنی مراد لیتے ہیں، جیسے «فلانٌ كثير الرماد» میں کثرت رماد کے ساتھ سخاوت لازم ہے، اور دونوں مراد ہوسکتے ہیں۔ مختصر المعانی میں ہے: «فظهر أنها (أي: الكناية) تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى الحقيقي مع إرادة لازمه، كإرادة طول النجاد مع إرادة طول القامة». (مختصر المعاني، ص٤٣٢)

علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: «وهذا التأويل لهذه الألفاظ لِما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية، وهو ممكن أن يراد، ولا يجزم بإرادته». (المسايرة، ص٦٢)

٣- تیسرا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے اگر تاویل کا انکار فرمایا ہو اور تفویض کو اختیار فرمایا ہو، تو متاخرین نے لوگوں کو تجسیم سے بچانے کے لیے تاویل کی اجازت دی، جیسے امام ابو حنیفہ قرآن وحدیث کی تعلیم پر اجرت کو ناجائز کہتے ہیں اور متاخرین نے علم کو باقی رکھنے کی خاطر اجازت دی۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ نے مزارعت کی اجازت نہیں دی؛ جبکہ متاخرین نے جائز کہا۔ اور بھی دوسرے بہت سے مسائل میں متاخرین فقہاء نے ایسا کیا ہے۔

ملا علی قاری ضوء المعالی میں لکھتے ہیں: «ومذهب الخلف جواز تأويل الاستواء بالاستيلاء ومختار السلف عدم التأويل، بل اعتقاد التنــزيل، أي القول بما ورد في القرآن مع وصف التنزيه له سبحانه وتعالى عما يوجب التشبيه، وتفويض الأمر إلى الله وعلمه في المراد به».

اس کے بعد فرماتے ہیں: «واختاره إمامنا الأعظم». (انظر شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري، ص١٢٢-١٢٣. وشرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص٩٧)

اس کے بعد ملا علی قاری فرماتے ہیں: «وكذا كل ما ورد من الآيات والأحاديث المتشابهات من ذكر اليد والعين والوجه ونحوها من الصفات».

سمع، بصر اور کلام کو محکمات، اور ساق، قدم اور ید وغیرہ کو متشابہات کہنے کی وجہ:

سوال: متکلمین اللہ تعالی کے سمع وبصر اور کلام وغیرہ کو صفات محکمات اور ید، ساق، اور قدم وغیرہ کو صفات متشابہات کہتے ہیں؛ حالانکہ سننا کان سے، دیکھنا آنکھ سے، اور کلام زبان سے ہوتا ہے، پھر یہ کیوں محکمات ہیں؟

جواب: اللہ تعالی کی وہ صفات جو بظاہر اعضا اور ارکان پر دال ہیں ان کو متشابہات کیا گیا اور جن صفات کے لغوی معانی میں اعضا پر دلالت نہیں وہ محکمات کہلاتے ہیں۔

صفات متشابہات کے بارے میں چھ مذاہب:

اللہ تعالی کے لیے ید، قدم، وجہ، ساق جیسی صفات کا ذکر قرآن وحدیث میں آیا ہے۔ ان صفات میں چھ مذاہب ہیں، جن کو ہم اختصار کے ساتھ لکھتے ہیں:

۱- مجسمہ اور مشبہ اللہ تعالی کی ان صفات کو بطور اعضاء وارکان مانتے ہیں۔ یہ اہل باطل ہیں۔ فقہاء لکھتے ہیں کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی جسم کالاجسام ہے وہ کافر ہیں، اور جو جسم لاکالاجسام کہتے ہیں وہ مبتدع ہیں اور ایک قول کفر کا بھی ہے۔ «والمشبهة إذا قال: له تعالى يد أو رجل كما للعباد، فهو كافر ملعون، وإن قال: جسم لا كالأجسام، فهو مبتدع». (فتح القدير ٣٥٠/١. البحر الرائق ٣٧٠/١. حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص٢٠٤. وكذا في حاشية «الله معنا بعلمه لا بذاته»، ص١٥، نقلا عن العروسي في حاشية شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري على الرسالة القشيرية)

۲- معطلہ اللہ تعالی کی صفات کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سمع وبصر کے لیے کان اور آنکھ کی ضرورت ہے اور اللہ تعالی اعضاء سے پاک ہے۔ یہ مذہب بھی باطل ہے اور قرآن وحدیث کے خلاف ہے۔ اللہ تعالی کا سننا اور دیکھنا اعضاء کا محتاج نہیں۔

۳- اہل التفویض جو اللہ تعالی کی صفاتِ خبریہ میں تفویض کرتے ہیں۔ سلف صالحین کا یہی مسلک ہے۔ صفاتِ خبریہ وہ ہیں جن تک عقل کی رسائی نہ ہو، جیسے: اللہ تعالی کا ید، قدم، ساق اور وجہ وغیرہ۔ اور صفاتِ عقلیہ وہ ہیں جن کو عقل ثابت کرتی ہے اور ان تک عقل کی رسائی ہو، جیسے: علم، قدرت، ارادہ وغیرہ۔

محمد صالح کی "الإمام الأشعري" نامی کتاب میں یہ تفسیر کی گئی ہے۔

القوم التمام میں اس کے مؤلف نے ایک سو گیارہ اکابر مشائخ سلف وخلف کے حوالے تفویض کی حقانیت پر نقل کیے ہیں۔ جو تفویض پر شاہد عدل ہیں۔

شیخ سلیمان غاوجی نے تفویض کی یہ تعریف کی ہے: «التفويض إثبات ما جاء به الشرع، ثم ردّ معاني الصفات الموهمة للتشبيه إلى الله تعالى». كذا في تقريظ القول التمام لسلمان غاوجى.

یعنی شریعت نے جو صفات اللہ تعالی کے لیے ثابت کی ہیں ان کو مان لینا اور ان کے معانی اللہ تعالی کے سپرد کرنا تفویض ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں: «مذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين أنه يؤمن بأنها حق على ما

يليق بالله تعالى، وأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد، ولا يتكلم في تأويلها مع اعتقاد تنـــزيه الله تعالى عن صفات المخلوق، وعن الانتقال والحركات، وسائر سمات الخلق». (شرح النووي على مسلم ٣٦/٦)

تفویض کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں: «سئل الإمام أحمد عن أحاديث الصفات، فقال: نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى». (إبطال التأويلات لأخبارالصفات، للقاضي أبي يعلى (م:٤٥٨) ٤٥/١. وذم التأويل لابن قدامة المقدسي، ص٢٢)

امام ترمذی فرماتے ہیں: «والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري ومالك بن أنس وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء، ثم قالوا: تُروَى هذه الأحاديثُ ونُؤمِن بها، ولا يقال: كيف؟ وهذا الذي اختاره أهل الحديث أن تروى هذه الأشياء كما جاءت، ويُؤمَن بها، ولا تُفسَّر ولا تُتوهَّم، ولا يقال: كيف». (سنن الترمذي، باب ماجاء في خلود أهل الجنة وأهل النار)

بعض روایات میں یہ آیا ہے کہ ہم ان کی کیفیت نہیں جانتے۔ وہاں کیفیت سے حقیقت مراد ہو سکتی ہے۔ امام قرطبی نے کیفیت کو حقیقت کے معنی میں استعمال کیا ہے:«وإنما جهلوا كيفية الاستواء، فإنه لا تعلم حقيقته». (تفسير القرطبي ١٣٩/٧-١٤٠)

القوم التمام میں شعر نقل کیا ہے:

كيفِيَّة المرء ليس المرءُ يُدرِكُه ❁ فكيف يُدرِكُ كُنْهَ الخالق الأزلي

(القول التمام، ص٢٩٩)

اور اگر کیفیت سے حالت مراد ہو تو پھر یہ مطلب ہو گا کہ نہ ہم حقیقت جانتے ہیں اور نہ اس کے دیگر حالات؛ لیکن یہ مطلب ہر گز نہیں کہ حقیقت معلوم ہے اور ہیئت مجہول ہے جیسا کہ سلفی حضرات کہتے ہیں۔

امام مالک فرماتے ہیں: «أَمِرّها على ما جاءت بلا تفسير».(سير أعلام النبلاء ١٠٥/٨)

امام شافعی نے ایک سائل کے سوال کے جواب میں فرمایا: «آمنتُ بلا تشبيه، وصدقت بلا تمثيل، واتهمت نفسي في الإدراك، وأمسكت عن الخوض فيه كل الإمساك».(دفع شبه من شبه وتمرد، لأبي بكر الحصني الدمشقي، ص١٧٢-١٧٣. تفسير الإيجي ٥٠١/٢. فتاوى الرملي ١١٠/٦)

حافظ ذہبی لکھتے ہیں: «فقولنا في ذلك وبابِه: الإقرارُ والإمرارُ وتفويضُ معناه إلى قائله الصادق المعصوم».(سير أعلام النبلاء ١٠٥/٨. دفع شبه التشبيه، لابن الجوزي، ص٢٦)

حافظ ابن حجر نے ابن المنیر سے تین مذاہب نقل کئے۔ تیسرا مذہب یہ ہے: «والثالث: إمرارُها على ما جاءت مُفَوَّضًا معناها إلى الله تعالى».(فتح الباري ٣٩٠/١٣) **پھر حافظ ابن حجر نے لکھا:** «قال

الطيبي: هذا هو المذهب المعتمد، وبه يقول السلف الصالح».

امام مالک فرماتے ہیں: «ولا يقال كيف، وكيف عنه مرفوع».(فتح الباري ١٣/٤٠٧)

یحییٰ بن یحییٰ فرماتے ہیں: «كنا عند الإمام مالك بن أنس فجاء رجل فقال: يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى، كيف استوى؟ فأطرق مالك برأسه حتى علاه الرحضاء، ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعًا ثم أمر به أن يخرج».(الأسماء والصفات للبيهقي، ص١١٦)

تشریح: ہم امام مالک کے پاس بیٹھے تھے، ایک آدمی آیا اور سوال کیا کہ "الرحمن علی العرش استوی" میں استواء کیسے ہے؟ امام مالک نے سر جھکایا، پسینہ پسینہ ہوگئے، پھر فرمایا: استواء مجہول نہیں یعنی معلوم الثبوت ہے، یا استواء اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کئے ہوئے بغیر معلوم ہے۔ اور اس کی کیفیت یعنی حقیقت سمجھ میں نہیں آتی۔ اور یہ مطلب نہیں کہ حقیقت معلوم ہے اور اس کی کیفیت اور ہیئت معلوم نہیں؛ کیونکہ متعدد روایات میں معنی کی نفی موجود ہے۔ اور اس پر ایمان لازم ہے، اور اس کے بارے میں سوال بدعت ہے، اور میرے خیال میں تم بدعتی ہو۔ پھر امام مالک نے حکم دیا کہ اس کو نکال دیا جائے۔

امام بیہقی لکھتے ہیں: «ثم المذهب الصحيح في جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيفُ دون التكييفِ، وإلى هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا ومن تبعهم من المتأخرين».(الاعتقاد، للبيهقي، ص١١٤، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت)

اس کے بعد لکھتے ہیں: «سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد رحمهم الله تعالى عن هذه الأحاديث فقالوا: أَمِرُّوها كما جاء ت بلا كيفية».(الاعتقاد، للبيهقي، ص١١٨)

سلف سے منقول «أمِرُّوها على ما جاءت» کا مطلب:

اشکال: سلف سے منقول «أمِرّوها على ما جاءت» سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ید، وجہ، قدم وغیرہ ظاہری اور متبادر معانی پر محمول ہیں؛ جبکہ اشاعرہ ظاہری معانی نہیں لیتے؟

جواب: (۱) ان حضرات کی مراد یہ ہے کہ تنزیہ کے عقیدے کے ساتھ ظاہری الفاظ پڑھتے رہو اور اس کی حقیقت کے درپے نہ ہو؛ قال الإمام الترمذي: «والمذهب في هذا عن أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وابن المبارك، وابن عيينة، ووكيع، وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء ثم قالوا: تُروَى هذه الأحاديث ولا يُقال: كيف؟».(سنن الترمذي، باب ماجاء في خلود أهل الجنة وأهل النار)

ابن عبد البر نے التمہید میں لکھا ہے: «ذكر عباس الدوري قال: سمعت يحيى بن معين يقول: شهدت زكريا بن عدي سأل وكيع بن الجراح فقال: يا أبا سفيان هذه الأحاديث يعني مثل الكرسي موضع القدمين ونحو هذا، فقال: أدركت إسماعيل بن أبي خالد وسفيان ومسعرا يحدثون بهذه الأحاديث ولا يفسرون شيئا». (التمهيد لما في المؤطا من المعاني والأسانيد ١٤٩/٧)

امام بیہقی سفیان بن عیینہ سے نقل کرتے ہیں: «كل ما وصف اللهُ مِن نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه».(الاعتقاد، للبيهقي، ص١١٨ . الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣١٢)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ إمرار کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «ومعنى الإمرار عدم العلم بالمراد منه مع اعتقاد التنــــزيه». (فتح الباري ٤٠/٦)

(۲) *یہ بھی ممکن ہے کہ* «أمِروها على ما جاءت» *کا مطلب بعض جگہ یہ ہو کہ ظاہر الدلالۃ محکمات کی طرف متشابہات کو لوٹادو اور محکمات کی روشنی میں اس کے ممکنہ معانی کو بیان کیا کرو، ہاں! صحیح اور یقینی مطلب تو اللہ تعالی ہی کو معلوم ہے۔ یعنی ید، قدم اور وجہ کے معروف معانی مت لو؛ بلکہ محکمات* ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ﴾ *وغیرہ کی روشنی میں اس کے معانی بیان کیا کرو؛ لیکن یہ معانی درجہ یقین میں نہ ہوں؛ بلکہ احتمال کے درجے میں ہوں۔ ذہبی نے سیر أعلام النبلاء میں لکھا ہے:* «وتعالى الله أن يُحَدَّ أو يُوصفَ إلا بما وصفه نفسَه أو عَلَّمَه رُسُلَه بالمعنى الذي أراد بلا مِثلٍ ولا كيفٍ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ﴾».(سير أعلام النبلاء ٩٧/١٦)

۴- *اہل التاویل۔ بہت سارے سلف اور متاخرین اشاعرہ وماتریدیہ تاویل قریب کرتے ہیں۔ جس کے بہت سارے حوالے ہم نے بدء الامالی کی شرح بدر اللیالی میں لکھے ہیں۔ یہاں بھی چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں:*

(۱) *ابن عباس رضی اللہ عنہ نے* ﴿اَلْيَوْمَ نَنْسٰكُمْ﴾ .(الجاثية:٣٤) *کی تفسیر ترکنا کم سے کی ہے۔* (تفسيرالطبري ٦٠٧/١٨، السجدة:١٤)

(۲) *مجاہدؒ نے* ﴿يٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِيْ جَنْۢبِ اللّٰهِ﴾. (الزمر:٥٦) *کی تاویل* في أمر الله *سے کی ہے۔* (تفسيرالطبري ٢٣٤/٢٠، الزمر:٥٦)

(۳) *قتادہؒ نے* ﴿يٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِيْ جَنْۢبِ اللّٰهِ﴾. (الزمر:٥٦) *کی تاویل* ضيع طاعة الله *سے کی ہے۔*(تفسيرالطبري ٢٣٥/٢٠)

(۴) *مقاتلؒ نے* ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾. (الحديد:٤) *کی تاویل* بقدرته وسلطانه وعلمه *سے کی ہے۔* (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص:٤٣٠)

(۵) ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. (الفتح: ١٠) کی تاویل بالوفاء بما وعدهم من الخير سے کی ہے۔(تفسير البغوي ٧/٣٠٠)

(۶) حسن بصریؒ نے ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾. (الفجر: ٢٢) کی تاویل أمره وقضاءُه سے کی ہے۔(تفسير البغوي ٨/٤٢٢، الفجر: ٢٢)

(۷) سفیان بن عیینہؒ اور ابن کیسانؒ نے ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾. (البقرة: ٢٩) کی تاویل قصَد إليها بخلقه واختراعه سے کی ہے۔(تفسير القرطبي ١/١٧٦، البقرة: ٢٩)

(۸) مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، عکرمہؒ وغیرہ نے ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾. (القلم: ٤٢) کی تاویل اشتداد الأمر سے کی ہے۔ (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص: ٣٢٥)

(۹) ابن عباس رضی اللہ عنہ اور قتادہؒ نے بھی ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾. (القلم: ٤٢) کی تاویل يكشف عن قدرته التي تنكشف عن الشدة والكرب سے کی ہے۔(مرقاة المفاتيح، باب الحشر. فتح الباري ٨/٨٥٨)

(۱۰) صحیح بخاری میں ہے: «يضحك الله إلى رجلين». (صحيح البخاري، رقم: ٢٨٢٦). ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کی تاویل رحمت اور رضا سے کی ہے، اور بخاری سے رحمت کی تاویل نقل کی ہے۔ (فتح الباري ٤/٤٠)

اشکال: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فقہ اکبر میں فرمایا ہے: «ولا يقال: إن يده قدرته أو نعمته، لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر». (تلخيص شرح العقيدة الطحاوية للشيخ محمد أنور البدخشاني)

جواب: فقہ اکبر کی سند پر کلام سے قطع نظر اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اہل سنت وجماعت ید اور وجہ وغیرہ کو اللہ تعالی کی صفات مانتے ہیں۔«فهو له صفات بلا كيف» فقہ اکبر میں مذکور ہے۔ ہاں عوام کو تجسیم کے عقیدے سے بچانے کے لیے احتمالی تاویل کرتے ہیں، جیسے عقیدہ طحاویہ میں یہ تاویل موجود ہے کہ اللہ تعالی کا کلام مخلوق کے کلام کی طرح نہیں۔ لیکن ید وغیرہ کو صفت ماننے کے ساتھ خلف تاویل کرتے ہیں اور معتزلہ ید وغیرہ کو صفات نہیں مانتے؛ بلکہ قدرت اور نعمت کے معانی کو متعین کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ أهل السنة يقولون: اليد والوجه وغيرهما صفات الله تحتمل القدرة والنعمة، والمعتزلة تقول: اليد والوجه ليسا من الصفات بل أعضاء يجب تأويلهما.

اور بہت سارے اکابر تفویض وتاویل کو جمع کرتے ہیں، جہاں بآسانی تاویل ہو سکتی ہے وہاں تاویل کرتے ہیں، ورنہ تفویض کرتے ہیں۔

۵- إثبات اليد الحقيقية مع تباين حقيقتها مِن يد المخلوق. یعنی ید اور قدم وغیرہ کو صفات کہتے

ہیں اور ان کی حقیقت کو مخلوق کی حقیقت سے بالکل مختلف مانتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ اور ابن قیم اس قول کے علمبردار ہیں؛ اگرچہ یہ دونوں حضرات کبھی کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالی کے دائیں جانب عرش پر بیٹھنے کی بات کرتے ہیں، جس سے تجسیم کی بو آتی ہے۔

ابوزہرہ نے ابوالحسن اشعری سے دو قول نقل کئے ہیں، ایک یہ «لله يد لا نعلمها، ولكنها لا تشبه يد المخلوق». اوردوسرا قول «من قال لله يد أو وجه، فهو من المشبهة». (تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ص١٨٧)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: «قال فخر الاسلام: إثبات اليد والوجه حق عندنا لكنه معلوم بأصله متشابه بوصفه ولا يجوز إبطال الأصل بالعجز عن الوصف، وأهل السنة والجماعة أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص، أي بالآيات القطعية وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية و لم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله به الراسخين».(شرح الفقه الأكبر لملا على القاري، ص١٢٩)

صاحب سراجیہ علی بن عثمان الاَوشی ''فتاوی سراجیہ'' باب المسائل الاعتقادیہ میں لکھتے ہیں: «الله تعالى موصوف بصفات الكمال، ويوصف بأن له يدا وعينا، لكن لا كأيدينا ولا كأعيننا، ولا نشتغل بالكيفية». (الفتاوى السراجية، ص٣٠٩، مع تعليقاتنا)

علاء الدین بن العلامہ ابن عابدین ''الہدیۃ العلائیۃ'' میں لکھتے ہیں: «ومن هذا القبيل الإيمان بحقائق معاني ما ورد من الآيات والأحاديث المتشابهات كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ و﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾ إلى قوله: «فإن السلف كانوا يؤمنون بجميع ذلك على المعنى الذي أراده الله». (الهدية العلائية، ص٤٠١، مع تعليقات محمد سعيد البرهاني)

صاحبِ سراجیہ نے «له يد لا كأيدينا» کہنے کو جائز کہا؛ اگرچہ ''القول التمام'' میں محمد صالح بن احمد سے «له يد لا كأيدينا» کی تردید منقول ہے۔ اور یہ لکھا ہے کہ یہ ایسا ہے جیسے «له نسيان لا كنسياننا». (القوم التمام، ص١١٨)

لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی؛ کیونکہ نسیان صفت نقصان ہے اور ید صفت نقصان نہیں۔ شیخ محمد صالح نے ''الامام الاَشعری'' میں امام احمد سے بھی وجہ وغیرہ کے حقیقی معنی کا قول نقل کیا ہے؛ ہاں جارحہ اور مخلوق سے مشابہت کی نفی کی ہے۔(ص٩٠)

٦- حضرت علامہ انور شاہ کشمیری ان صفات کو تجلی الٰہی کا ظہور قرار دیتے ہیں، جس کو بندہ عاجز نے مختلف اضافوں اور تشریحات کے ساتھ شرح بدء الامالی میں لکھا ہے؛ جبکہ اس تجلی والی توجیہ سے علامہ کوثری خوش نہیں اور اس کو انتہائی افسوسناک تحریر قرار دیتے ہیں۔ رسائل الکوثری إلی العلامۃ البنوري میں ہے:

«وقد وقع من حضرة المستملي ما لا يستمرأ في مواضع أخرى من الفيض اطلعت عليها فيما بعد، وليس عندي ما أقول غير الأسف الشديد، وذلك كقوله من الحقو والساق والتجلي في صورة إنسان». (رسائل الكوثري إلى العلامة البنوري، ص٧٤)

املاء کنندہ حضرت شاہ صاحب کی فیض الباری میں مجھے بعض ایسی باتیں معلوم ہوئیں جن کو حلق سے اتارنا مشکل ہے اور یہ وہ کلام ہے جو انھوں نے اللہ تعالی کے حقو، ساق اور صورت انسانی میں تجلی کے بارے میں املاء کرایا ہے۔

اور شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے حالات میں علامہ کوثری نے لکھا ہے: «وإذاعته القول بالتجلي في الصور والظهور في المظاهر ظنًّا منه إن ذلك من عقيدة الأكابر، مع أن هذا وذاك من باب القول بالحلول، فيكون منبوذًا عند الفحول من أرباب العقول». (رسائل الكوثري، ص٢٤٣)

اور شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے مختلف صورتوں میں اللہ تعالی کی تجلی اور مختلف مظاہر میں ظاہر ہونے کو اکابر کا عقیدہ بتلایا ہے۔ یہ در حقیقت حلول کا قول ہے، جو ارباب عقل کے نزدیک مردود ہے۔

علامہ کوثری کی بات کہ تجلی حلول ہے سمجھ میں نہیں آتی۔ اگر سورج کی تجلی آئینے میں ہو جائے تو یہ حلول نہیں؛ بلکہ ظہور اور سورج کے وجود کی دلیل ہے۔

بعض حضرات یہ اشکال کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالی کی تجلی مختلف مظاہر میں ظاہر ہونا مان لیا جائے تو پھر اصنام کی پرستش کرنے والے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم اصنام کی عبادت نہیں کرتے، بلکہ اصنام وغیرہ میں تجلی الٰہی کی پرستش کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم میں اللہ تعالی کے نور کی تجلی کے ظہور کا ذکر دو چیزوں میں آیا ہے: کوہِ طور میں اور درخت میں؛ لیکن ان دونوں کو اللہ تعالی اور موسی علیہ السلام نے عبادت کی جہت نہیں بنایا، تا کہ شرک کا راستہ مکمل بند ہو جائے؛ بلکہ بنی اسرائیل کے لیے صخرہ بیت المقدس، مسیحیوں کے لیے بیت اللحم اور مسلمانوں کے لیے خانہ کعبہ قبلۂ عبادت بنایا گیا۔ تو تجلی کے جھوٹے دعویدار کا یہ جھوٹا دعوی کیسے مانا جا سکتا ہے؛ لہٰذا ان کی صنم پرستی اور شجر پرستی کھلا ہوا شرک ہے، جس جگہ یا جس چیز پر تجلی الٰہی ظاہر ہوئی وہ محترم بن گئی؛ لیکن مسجود الیہ اور جہت عبادت نہیں بنی۔

اب قارئین حضرات تجلی فی الصور کی کچھ تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ متشابہات خبریہ جن کی بکثرت اللہ تعالی کی طرف نسبت ہوئی ہے وہ تجلی مثالی پر محمول ہیں۔ بہت ساری نصوص میں اللہ تعالی کے لیے عین، ید، قبضہ، قدم، اصابع، وجہ، ساق، صورت، آمنے سامنے بات کرنا، یمین، حقو، رداء، ازار، ضحک، رؤیت، کنف، بصر، اِشراف من الفوق، اور کبھی ایک صورت میں کبھی دوسری صورت میں ظاہر ہونے کا ذکر ہے۔ یہ سب

منسوب شدہ نعوت اللہ تعالی کی ذات کا حصہ نہیں، وہ ان چیزوں سے پاک ہے، ہاں جس صورتِ مثالی میں ظہور فرمادے اس میں یہ نعوت ہیں، وہ اللہ تعالی کی ذات نہیں۔ اس کی مثال قرآن کریم ہے، اس میں جو کلام نفسی ہے اس میں حدوث، ترتیب اور تقدیم و تاخیر نہیں، ہاں یہ کلام نفسی جب کلام لفظی کی شکل میں ظاہر ہو جاتا ہے تو اس میں یہ سب چیزیں ہیں، یالائٹ کی اصل میں کوئی شکل وصورت نہیں؛ بلکہ ایک قوت ہے؛ لیکن ہمارے سامنے مختلف شکلوں میں ظاہر ہو جاتی ہے کبھی بلب، کبھی راڈ میں، سرخ، سفید، سبز وغیرہ شکلوں میں ظاہر ہو جاتی ہے، یا جیسے روح کے لیے کوئی شکل نہیں؛ لیکن مختلف شکلوں میں ظاہر ہو جاتی ہے، پس یہ صورتیں اللہ تعالی کی ذات نہیں؛ بلکہ مثال ہے اور اللہ تعالی کے لیے مثل بمعنی شریک تو نہیں؛ لیکن مثال ہو سکتی ہے؛ کیونکہ مثل شریک فی الصفات کو کہتے ہیں اور مثال ما يوضح الشيء یعنی کسی شے کی وضاحت کرنے والے کو کہتے ہیں۔ امام غزالی کی طرف منسوب ایک رسالہ «المضنون به على غير أهله» میں لکھا ہے کہ اللہ تعالی کے لیے مثال ہے اور مثل نہیں؛ ﴿مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ﴾. (النور:٣٥) سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے؛ چونکہ اللہ تعالی کی ذات تک ہماری رسائی نہیں ہو سکتی تو مثال سے کچھ وضاحت ہو جاتی ہے۔ حافظ شیرازی کہتے ہیں:

ز سرِ غیب کس آگاہ نیست قصہ مہ خوان ❁ کدام محرم دل رہ دریں حرم دارد

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا ❁ بس جان گیا میں تری پہچان یہی ہے

حضرت شاہ صاحب کی اس تقریر سے اللہ تعالی کی تنزیہ بھی باقی رہتی ہے اور احادیث کی تاویلات اور تضعیف سے بھی آدمی محفوظ رہ جاتا ہے۔

تجلی مثالی کی ایک شکل اللہ تعالی کو خواب میں دیکھنا ہے جس کے بہت سارے اکابر قائل ہیں، وہ بھی تجلی مثالی پر محمول ہے۔ تجلی ظهور الشي في المرتبة الثانية کو کہتے ہیں۔ حضرت موسی علیہ السلام نے اللہ تعالی کی تجلی مثالی کا مشاہدہ درخت کی آگ کی صورت میں فرمایا تھا۔ اللہ تعالی کی ذات نہ درخت ہے اور نہ آگ؛ لیکن یہ مثالی تجلی تھی۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَهَلْ اَتٰىكَ حَدِيْثُ مُوْسٰى ۝ اِذْ رَاٰ نَارًا فَقَالَ لِاَهْلِهِ امْكُثُوْٓا اِنِّيْٓ اٰنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيْٓ اٰتِيْكُمْ مِّنْهَا بِقَبَسٍ اَوْ اَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى ۝١٠ فَلَمَّآ اَتٰىهَا نُوْدِيَ يٰمُوْسٰى ۝١١ اِنِّيْٓ اَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۚ اِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ۝١٢﴾. (طه) یہ واقعہ قابل ذکر ہے اس کو ذکر کرو کہ جب موسی علیہ السلام نے آگ دیکھی اور اپنی اہلیہ سے کہا ٹھہر و مجھے آگ نظر آرہی ہے۔ شاید میں وہاں سے انگارا لے آؤں یا آگ کے پاس مجھے رہنمائی مل جائے۔ پھر جب آگ کے پاس آئے تو انہیں پکارا گیا: میں ہوں تمہارا رب، اپنا جوتا اتار لو تم طوی کی مقدس وادی میں ہو۔

صورتِ مثالی کی تعریف:

کوئی ذات باوجود بقا اپنی حالت وصفت کے کسی دوسری صورت میں ظہور کرے اس کو تمثیل کہتے ہیں اور اس دوسری صورت کو صورتِ مثالی کہتے ہیں۔ خواب ومکاشفات میں تو اکثر اشیاء متمثل ہوتی ہیں اور خرق عادت کے طور پر کبھی بیداری میں بھی تمثل ہوتا ہے۔ (التکشف عن مہمات التصوف، ص۳۱۶)

ہم اللہ تعالی کے بارے میں یہ کہیں گے کہ اللہ کا نور کسی شے یا کسی صورت میں متشکل ہو گیا۔

سورہ قصص میں ہے: ﴿فَلَمَّآ اَتٰىهَا نُوْدِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْاَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبٰرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ يّٰمُوْسٰى اِنِّيْٓ اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ ۝﴾. (القصص) پھر جب وہاں آئے تو مبارک زمین میں وادی کے دائیں کنارے سے درخت میں سے آواز دی گئی: اے موسی! میں اللہ رب العالمین ہوں۔

ان آیتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالی کی تجلی شجری نار کی صورت میں ظاہر ہوئی۔

موسی علیہ السلام نے جب اللہ تعالی کی رؤیت کا سوال کیا تو وہاں بھی پہاڑ پر تجلی الٰہی ظاہر ہوئی اور پہاڑ ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا؛ ﴿فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّ خَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا﴾. (الأعراف:١٤٣) پھر جب ان کے رب نے پہاڑ پر تجلی فرمائی تو اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا اور موسی علیہ السلام بے ہوش ہو کر گر گئے۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ خواب میں رؤیتِ باری تعالیٰ ہو سکتی ہے اور یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے مروی ہے۔ مقدمہ شامی (ص۵۱) میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اللہ تعالیٰ کی ننانوے مرتبہ زیارت کی اور کہا اگر سویں مرتبہ زیارت نصیب ہوئی تو سوال کروں گا کہ کس عمل سے قیامت کے دن عذاب خداوندی سے نجات مل سکتی ہے۔

قاضی عیاض نے شرح مسلم میں لکھا ہے: «و لم يختلف العلماء في جواز صحة رؤية الله في المنام». (إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ١١٢/٧. وانظر: حاشية صحيح البخاري للشيخ أحمد علي السهارنفوري ١٠٣٦/٢، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي) اور یہ رؤیت مثالی ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رؤیت آپ صلی اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد نیند اور حالت خواب میں تو بالاتفاق ثابت ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ بھی عالم بیداری میں بعض غائب اشیاء کے انکشاف کے قائل ہیں، جیسے علامہ سیوطیؒ وغیرہ عالم یقظہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت کے قائل ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: «وقد انكشف لكثير من الناس ذلك حتى سمِعوا صوت المعذَّبين في قبورهم». (مجموع الفتاوى ٢٩٦/٤)

الوصیۃ الکبری میں لکھتے ہیں: «وقد يحصل لبعض الناس في اليقظة أيضًا من الرؤيا نظير ما

يحصل للنائم في المنام، فيرى بقلبه مثل ما يرى النائم». (الوصية الكبرى، ص٢٧)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت منامی بھی رؤیت مثالی ہے۔ حضرت مولانا عبد الغنی مجددی رحمہ اللہ نے سنن ابن ماجہ کے حاشیہ میں امام غزالی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اللہ تعالی کی رؤیت منامی کے بارے میں نقل کیا: «وقال الغزالي: لا يريد أنه رأى جسمي، بل رأى مثالا صار آلة يتأدى بها معنى في نفسي إليه، وصار وسيلةً بيني وبينه في تعريف الحق إياه، بل البدن في اليقظة أيضًا ليس إلا آلة النفس، وكذا من رأى الله بمثال محسوس من نور يكون ذلك صادقًا وواسطةً في التعريف، فيقول الرائي: رأيتُ الله تعالى، لا بمعنى رأيت ذاته».(حاشية سنن ابن ماجه بحوالة مولانا فخر الحسن، ص٢٧٩، للشيخ عبد الغني المجددي رحمه الله، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي)

امام غزالی لکھتے ہیں: یہ مطلب نہیں ہے کہ میرے (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے جسم کو دیکھا؛ بلکہ میری صورت مثالیہ کو دیکھا جو میری معرفت کا وسیلہ بن گئی؛ بلکہ بیداری کی حالت میں بھی بدن ذات کے دیکھنے کا وسیلہ ہے اور اسی طرح جو اللہ تعالی کو کسی تجلی مثالی نوری میں دیکھ لے تو یہ اللہ تعالی کی پہچان کا ایک وسیلہ ہوگا جس کے بارے میں وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے اللہ تعالی کو دیکھا، ہاں ذات کو نہیں دیکھا۔

البتہ حالت بیداری میں رؤیتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں روایات میں اشارہ ملتا ہے اور بعض ثقہ علماء کے اقوال سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے؛ لیکن ابن تیمیہؒ حالت یقظہ کی رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔ امام سیوطیؒ کے بارے میں آتا ہے کہ ان کو حالت بیداری میں ۲۲ مرتبہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی۔ علامہ سیوطیؒ کے پاس ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ آپ بادشاہ کے حضور میرے فلاں کام کے لیے سفارش کر دیجئے، تو علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ میں سفارش نہیں کر سکتا؛ اس لیے کہ اگر بادشاہ کا قرب حاصل ہو جائے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت منقطع ہو جائے گی۔ امام سیوطیؒ نے اس سلسلہ میں «تنوير الحلك في رؤية النبي والملك» نامی ایک رسالہ بھی لکھا۔

یہ مسئلہ شاہ صاحب کی فیض الباری کی کتاب الاستیذان میں (۴/ ۴۰۳-۴۰۹) مولانا بدر عالم رحمہ اللہ کی تعلیقات کے ساتھ مذکور ہے۔ ہم نے ترمیم اور بہت سارا اضافہ کر کے اس کو لکھا۔ واللہ تعالی اعلم۔

آپ نے علامہ کوثری رحمہ اللہ کا تبصرہ پڑھا کہ علامہ اس کو حلول اور وثنیت کی شکل قرار دے رہے ہیں؛ لیکن علامہ کوثری کی بات سمجھ میں نہیں آرہی ہے۔ حلول تو ایسا ہے جیسے ماں کے پیٹ میں بچہ یا کپڑے میں رنگ کا حلول ہوتا ہے اور یہاں اللہ تعالی کی صفتِ نور کسی چیز سے متعلق ہوئی، جیسے درخت پر اس کی تجلی ظاہر ہوئی، اللہ تعالی نے درخت میں حلول نہیں کیا، اور درخت معبود بھی نہیں بنا۔ معبود اور مسجود صرف اللہ تعالی کی ذات ہے، ہاں اللہ تعالی نے بعض مبارک جگہوں کو مسلمانوں کے اتحاد کے لیے قبلہ بنایا۔ صنم پرستوں

نے گزشتہ اولیاء اور انبیاء علیہم السلام کی فرضی شکلیں اور صورتیں بناکر ان کو معبود بنایا۔ اسی طرح احادیث کی روشنی میں شہداء کی ارواح سبز پرندوں کی شکل میں جنت میں سیر کرتی رہتی ہیں اس کا یہ مطلب نہیں کہ روح نے سبز پرندے میں حلول کرکے تنزل کیا، بلکہ سبز پرندے مرکوب ہوں گے۔ اسی طرح مختلف اشکال اور صورتوں کے ساتھ اللہ تعالی کی تجلی کا تعلق ہے۔ علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے یہی بیان فرمایا۔

تجلی الہی کے بارے میں قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ نے لکھا ہے: «ولأصحاب القلوب في تلك الآيات سبيل آخر وهو أن لله سبحانه تجليات في بعض مخلوقاته وظهورات لا كيف لها كما ذكرنا في قلب المؤمن والكعبة الحسناء والعرش العظيم، وعامتها تكون على الإنسان فإنه خليفة الله، وتلك التجليات قد تكون برقيا كالبرق الخاطف، وقد تكون دائميا، وتلك لا تستدعي حدوث أمر في ذاته تعالى وكونه محلا للحوادث ومتنـــزلا عن مرتبة التنـــزيه، بل هي مبنية على حدوث أمر في الممكن، كما أن المِرأة المحاذية للشمس كلما صوقلت انجلت الشمس فيها، ويظهر في المراءة آثارها من الإضاءة والإحراق، وهذه التجليات هي المصداق لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ﴾، وقوله تعالى: ﴿يَأْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِيْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾، يعني يتجلّى لهم يوم القيامة في الغمام. فأما من اكتسب قلبه في الدنيا بصيرة ينفذ بصره من وراء الغمام إلى الله سبحانه كما ينفذ البصر من الأجرام الزجاجية إلى الأجرام الفلكية، ولا استحالة في الرؤية من وراء الغمام بعد ما أثبتوا الرؤية في الجنة من غير حجاب، كما ترون القمر ليلة البدر». (التفسير المظهري ١/٢٤٩-٢٥٠، البقرة:٢١٠)

متشابہات سے متعلق امام احمدؒ کا مذہب:

ابن قدامہ مقدسی فرماتے ہیں کہ علی بن عیسیٰؒ نے امام احمدؒ سے احادیث متشابہات کے بارے میں سوال کیا، تو آپ نے فرمایا: «نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى، ولا نرد منها شيئًا، ونعلم أن ما جاء به الرسول حقٌّ إذا كانت بأسانيد صحاح، ولا نرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يوصف الله تعالى بأكثر مما وصفه به نفسه، أو وصف به رسوله بلا حد ولا غاية». (ذم التأويل، ص٢٢)

رئیس الحنابلہ ابو فضل تمیمیؒ اپنی کتاب «اعتقاد الإمام المنبَّل أبي عبد الله أحمد بن حنبل» میں تحریر فرماتے ہیں: «وكان يقول في معنى الاستواء: هو العلو والارتفاع، ولم يزل الله تعالى عاليًا رفيعًا قبل أن يخلق عرشه، فهو فوق كل شيء والعالي على كل شيء، وإنما خصّ الله العرش لمعنى فيه مخالف لسائر الأشياء، والعرش أفضل الأشياء وأرفعها، فامتدح الله نفسه بأنه على العرش استوى، أي: علا عليه. ولا يجوز أن يقال: استوى بممارسة ولا بملاقاة، تعالى الله عن

ذلك علوا كبيرًا. والله لم يلحقه تغير ولا تبدل، ولا تلحقه الحُدود قبل خلق العرش ولا بعد خلق العرش». (اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ص٣٨)

ابو فضل تمیمیؒ چند صفحات کے بعد فرماتے ہیں: «وأنكر على من يقول بالجسم، وقال: إن السماء مأخوذة بالشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على كل ذي طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف، والله تعالى خارج عن ذلك كله، فلم يجز أن يسمى جسما لخروجه عن معنى الجسمية، و لم يجئ في الشريعة». (اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ص٤٥)

ابوالفضل تمیمیؒ اس کتاب کے آخر میں فرماتے ہیں: «فهذا وما شاكله محفوظ عنه، وما خالف ذلك كذب وزور». (اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ص٨٧. وانظر: حاشية العلامة الكوثري على دفع شبهة التشبيه، ص٨)

ابن رجب حنبلیؒ نے بھی امام احمدؒ کا یہی مذہب بیان کیا ہے اور اسی کو قابل اقتدا قرار دیا ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں: «والصواب ما عليه السلف من إمرار آيات الصفات كما جاءت من غير تفسير لها ولا تكييف ولا تمثيل، ولا يصح عن أحد منهم خلاف ذلك البتة خصوصًا الإمام أحمد، ولا خوضًا في معانيها ولا ضرب مثل من الأمثال لها، وإن كان بعض من كان قريبًا من زمن أحمد فيهم من فعل ذلك اتباعًا لطريقة مقاتل، فلا يقتدى به في ذلك إنما الاقتداء بأئمة الإسلام كابن المبارك ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحق وأبي عبيد ونحوهم». (مجموعة رسائل ابن رجب ١٦/٣. وانظر: الطبقات الشافعية الكبرى ١٧/٢)

اور ابن حجر ہیتمیؒ فرماتے ہیں: «وما اشتهر بين جهلة المنسوبين إلى هذا الإمام الأعظم المجتهد من أنه قائل بشيء من الجهة أو نحوها فكذب وبهتان وافتراء عليه». (الفتاوى الحديثية، ص٢٠٣. وانظر: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ٣٢٥/٣)

ائمہ حضرات کی طرف بعض اقوال و کتب کی غلط نسبت کی وضاحت اور امام ذہبی کا اپنی کتاب ''العلو'' میں درج شدہ باتوں سے رجوع:

شیخ عبد الہادی خرسہ نے اپنی کتاب «الله معنا بعلمه لا بذاته» کے آخر میں ائمہ حضرات کی طرف بعض منسوب عبارات کی خبر لی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب عبارت: «من قال لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض فقد كفر» کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو یہ کہنا چاہتا ہے کہ اللہ تعالی کے لیے مکان تو ہے؛ لیکن مجھے معلوم نہیں آسمان میں ہے یا زمین پر ہے؛ چونکہ اس میں اللہ تعالی کو مکان میں متمکن قرار دیا ہے؛ اس لیے اس کو کفر کہا۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی طرف منسوب

عبارات پر تبصرہ فرمایا، نیز یہ بھی تحریر فرمایا کہ امام ذہبی نے اپنی کتاب "العلو" میں درج شدہ باتوں سے رجوع فرمایا۔ شیخ کی عبارت ملاحظہ کیجئے کتاب مذکور کے ص ۱۱۴ سے ۱۱۶ تک خاتمۃ البحث میں لکھتے ہیں:

«وردُّ ما نسب إلى بعض الأئمة ممّا يوهم التجسيم والجهة:

١- نسب إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله قول: من قال لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض، فقد كفر؛ لأن الله يقول: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝﴾.(طه)، وعرشه فوق سبع سماوات.

والجواب: قوله «وعرشه فوق سبع سماوات» كذب على الإمام الأعظم؛ لأن راويه عنه أبومطيع البلخي، وكان كذابا وضاعا.

وقد ذكر الإمام الشيخ أحمد الرفاعي الكبير ما نصه: وقال الإمام أبو حنيفة: من قال لا أعرف الله أفي السماء هو أم في الأرض فقد كفر؛ لأن هذا القول يوهم أن للحق مكانا، ومن توهّم أن للحق مكانا فهو مشبه.

أقول: فالزيادة المكذوبة على الإمام ليست موجودة فيما نقله الإمام الرفاعي رحمه الله، وانظر إلى شرحه. ذلك بأن هذا القول يوهِم أن للحق مكانا، وهو تشبيه مخالف للعقيدة الصحيحة.

٢- نقل المجسمة عن الإمام الشافعي رحمه الله قوله: وأن الله تعالى على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء، وأن الله ينـــزل إلى السماء الدنيا كيف شاء.

والجواب: هذا الكلام كذب محض، وهو مدسوس على الإمام الشافعي رحمه الله، وقد صرّح بدسها الحافظ الذهبي في ترجمة العشاري.

وقال الحافظ ابن حجر في لسان الميزان نقلاً عن الذهبي: أدخلوا عليه أشياء فحدث بها بسلامة باطن، منها حديث موضوع في فضائل ليلة عاشوراء، ومنها عقيدة للشافعي.

٣- نسب إلى الإمام كتاب «الرد على الجهمية» وهو كتاب موضوع عليه، وقد صرَّح بوضعه الحافظ الذهبي في ترجمة الإمام أحمد في «سير أعلام النبلاء» فقال: ولا كالرد على الجهمية الموضوع على أبي عبد الله.

أقول: ومثل ذلك كتاب «السنة» لابن الإمام أحمد، وكتب عثمان بن سعيد الدارمي، و«التوحيد» لابن خزيمة الذي ندم على تصنيفه كما روى عنه ذلك الحافظ البيهقي في «الأسماء والصفات»، وكتاب «الصفات» وكتاب «الرؤية» نسبًا غلطًا للدارقطني، وكتاب «الإيمان» لابن مندة، و«شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز المجسِّم، وكتاب «العلو» للذهبي صنّفه في أول حياته، ثم رجع عنه في كتبه الأخرى». (الله معنا بعلمه لا بذاته، لعبد الهادي الخرسة، ص١١٤-١١٦)

صفات متشابہات کے بارے میں سلف وخلف اور سلفی وغیر مقلدین کے مسلک کی تنقیح:

١- صفات متشابہات، مثلا: ید کا ظاہری معنی مراد نہیں، بلکہ اس کا وہ معنی مراد ہے جو اللہ تعالی کے شایانِ شان ہو، اور ہمیں یہ معنی معلوم نہیں؛ اس لیے ہم اس کی تعیین اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہیں۔ اکثر سلف اور بعض خلف کا یہ مسلک ہے۔ اسے تاویل اجمالی، یا تفویض کہا جاتا ہے۔

٢- ید کا ظاہری معنی مراد نہیں، بلکہ اس سے مراد اللہ کی قدرت اور نعمت ہے؛ لیکن اس سے قدرت اور نعمت ہی مراد ہونا یقینی نہیں۔ یہ اکثر خلف اور بعض سلف کا مسلک ہے۔ اسے تاویل تفصیلی کہا جاتا ہے۔

صفات متشابہات کے بارے میں یہی دونوں مسلک درست ہیں؛ کیونکہ اس کے علاوہ یا تو تشبیہ ہے یا پھر تعطیل، اور یہ دونوں باطل ہیں۔

علامہ بدر الدین بن جماعہ فرماتے ہیں: «واتفق السلف وأهل التأويل على أن ما لا يليق من ذلك بجلال الرب تعالى غير مراد... واختلفوا في تعيين ما يليق بجلاله من المعاني المحتملة ... فسكت السلف عنه وأوّله المؤولون». (إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص١٠٣)

ابن جوزی حدیث نزول کی تشریح میں لکھتے ہیں: «روَى حديث النـــزول عشرون صحابيا، وقد سبق القول أنه يستحيل على الله عز وجل الحركة والنقلة والتغير، فيبقى الناس رجلين: أحدهما المتأول بمعنى أنه يقرب برحمته...، والثاني الساكت عن الكلام في ذلك مع اعتقاد التنـــزيه». (دفع شبه التشبيه، ص٤٩، ط: المكتبة الأزهرية، مصر)

امام نووی رحمہ اللہ حدیث جاریہ کی تشریح میں لکھتے ہیں: «هذا الحديث من أحاديث الصفات، وفيها مذهبان تقدم ذكرهما مرات في كتاب الإيمان، أحدهما الإيمان به من غير خوض في معناه مع اعتقاد أن الله تعالى ليس كمثله شيء وتنـــزيهه عن سمات المخلوقات، والثاني تأويله بما يليق به».(شرح النووي على صحيح مسلم ٢٥/٥)

امام نووی دوسری جگہ لکھتے ہیں: «هذا من أحاديث الصفات، وقد سبق فيها المذهبان: التأويل والإمساك عنه مع الإيمان بها مع اعتقاد أن الظاهر منها غير مراد». (شرح النووي على صحيح مسلم ١٢٩/١٧)

امام نووی تیسری جگہ لکھتے ہیں: « هذا الحديث من أحاديث الصفات، وفيه مذهبان مشهوران للعلماء ... أحدهما وهو مذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين أنه يؤمن بأنها حق على ما

يليق بالله تعالى وأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد ولا يتكلم في تأويلها مع اعتقاد تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوق وعن الانتقال والحركات وسائر سمات الخلق، والثاني مذهب أكثر المتكلمين وجماعات من السلف وهو محكي هنا عن مالك والأوزاعي أنها تتأول على ما يليق بها». (شرح النووي على صحيح مسلم ٣٦/٦)

علامہ محمود محمد خطاب السبکی فرماتے ہیں: «السلف والخلف مجموعون على ثبوت صفات الله تعالى الواردة في الكتاب العزيز والسنة المحمدية، وإنما خلافهم في تفويض معنى المتشابه وهو مذهب السلف، وفي بيان معناه وهو مذهب الخلف».(الدين الخالص ٣٠/١)

حافظ ابن حجر رحمہ فرماتے ہیں: «واتفق أهل السنة والجماعة على أنه ليس المراد باليد الجارحة التي هي من صفات المحدثات، وأثبتوا ما جاء من ذلك وآمنوا به، فمنهم من وقف و لم يتأول، ومنهم من حمل كل لفظ منها على المعنى الذي ظهر له. وهكذا عملوا في جميع ما جاء من أمثال ذلك». (هدي الساري ٢٠٨/١)

٣- ید صفات متشابہات میں سے نہیں؛ بلکہ محکمات میں سے ہے۔ اور اپنے ظاہری، حقیقی اور عرفی معنی میں اللہ تعالی کے لیے ثابت ہے؛ البتہ ہمیں خارج میں اس کی کیفیت معلوم نہیں۔ یہ غیر مقلدین اور سلفی حضرات کا مسلک ہے۔

شیخ عثیمین لکھتے ہیں: «والوجه: معناه معلوم، لكن كيفيته مجهولة، لا نعلم كيف وجه الله عز وجل...نقول: هذا الوجه وجه عظيم، لا يمكن أبدا أن يماثل أوجه المخلوقات...، من عقيدتنا أن لله وجها حقيقة، ونجهل كيفية هذا الوجه... وهو من الصفات الذاتية الخبرية التي مسماها بالنسبة إلينا أبعاض وأجزاء». (شرح العقيدة الواسطية ٢٨٣/١-٢٨٧)

لیکن سلفی حضرات کا یہ عقیدہ بظاہر متضاد ہے، کیونکہ ید کا ظاہری اور حقیقی معنی وہ کیفیات ہیں جو جارحہ اور عضوِ جسم پر دلالت کرتی ہیں، اس لیے ید کے حقیقی معنی کو ثابت کرنا اور جارحہ یا کیفیت کی نفی کرنا، بیک وقت ایک چیز کا اثبات اور اس کی نفی بھی ہے۔ اِلا یہ کہ اگر خارج میں اس کی کیفیت سے اس کے عظیم ہونے کی مقدار مراد ہو، جیسا کہ شیخ عثیمین کی عبارت «نقول: هذا الوجه وجه عظيم...» *سے معلوم ہوتا ہے۔*

شیخ حمد السنان اور فوزی العنجری لکھتے ہیں: «ولا يُقال: نحملها على الظاهر ونُفَوِّض العلم بالكيفية إلى الله تعالى. لأن هذا القول تناقض صريح أوقعتْ فيه الغفلةُ، إذ ليس من ظاهر ولا حقيقة هنا إلا الجسم، وهذا لا يصح قطعًا وصف الله تعالى به، وهذه الكيفية التي فُوِّضَ العلم بها إلى الله تعالى هي ذاتها المعنى الذي زعموا إثباته، لأن معاني هذه الألفاظ كيفيات، فإن أُثبِتَ

المعنى فقد أُثبتتِ الكيفية، وإذا فُوِّضت الكيفيةُ فقد فُوِّض المعنى)».(أهل السنة الأشاعرة، ص١٤٥. ومثله في القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام، ص٦٣. وانظر: ص٢١٠-٢١١)

خلاصہ یہ ہے کہ اشاعرہ وماتریدیہ یعنی سلف خلف اور سلفی حضرات کا اختلاف ید، وجہ، عین وغیرہ میں نہیں، سبھی ان الفاظ کو اللہ تعالی کی صفات مانتے ہیں، اختلاف جارحہ میں ہے۔ سلفی حضرات ان الفاظ سے اللہ تعالی کے لیے جارحہ یعنی عضو ثابت کرتے ہیں؛ ابن جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «ليس الخلاف في اليد، إنما الخلاف في الجارحة. وليس الخلاف في الوجه، وإنما الخلاف في الصورة الجسمية. وليس الخلاف في العين، وإنما الخلاف في الحدقة».(مجالس ابن الجوزي في المتشابه من الآيات القرآنية، ص١٥٩، تحقيق: باسم مكداش، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

علامہ بدر الدین زرکشی مذکورہ تینوں مذاہب کے بارے میں لکھتے ہیں: «وقد اختلف الناس في الوارد منها في الآيات والأحاديث على ثلاث فرق. أحدها: أنه لا مدخل للتأويل فيها بل تجرى على ظاهرها ولا تؤول شيئا منها وهم المشبهة. والثاني: أن لها تأويلا ولكنا نمسك عنه مع تنـــزيه اعتقادنا عن الشبه والتعطيل ونقول لا يعلمه إلا الله، وهو قول السلف. والثالث: أنها مؤولة، وأولوها على ما يليق به. والأول باطل، والأخيران منقولان عن الصحابة... وممن نقل عنه التأويل علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم». (البرهان في علوم القرآن ٢/٧٨)

كما يليق بشأنه عبارت کا مطلب:

اشاعرہ وماتریدیہ اس کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ صفاتِ متشابہات، مثلا: ید کا ظاہری معنی مراد نہیں، کیونکہ یہ عضوِ جسم پر دلالت کرتا ہے، اور اللہ تعالی جسمیت سے پاک ہیں؛ اس لیے اس کا وہ معنی مراد ہے جو اللہ تعالی کے شایانِ شان ہو (كما يليق بشأنه).

اور سلفی حضرات اس کا یہ مطلب لیے ہیں کہ ید اپنے ظاہری، حقیقی اور عرفی معنی میں اللہ تعالی کے لیے ثابت ہے كما يليق بشأنه؛ البتہ خارج میں ہمیں اس کی کیفیت کا علم نہیں۔

قرآن وحدیث میں صفاتِ متشابہات کو ذکر کرنے کی وجہ:

اشکال: جب اللہ تعالی مخلوق کی مشابہت سے منزہ ہے تو پھر ان صفاتِ متشابہات کا ذکر قرآن اور احادیث کیوں کیا گیا؟

جواب: قرآن کریم کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مخاطب بھی عرب تھے، وہ موقع ومحل اور سیاق وسباق کی مناسبت سے سمجھتے تھے کہ ان الفاظ کے وہ معنی مراد نہیں جو

جسم کے لوازم میں سے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن وحدیث میں مذکور صفاتِ متشابہات: ید، وجہ، عین، کف، ساق، قدم، وغیرہ سے متعلق صحابہ کرام کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کا ذکر احادیث میں نہیں ملتا، اور نہ ہی مشرکین نے ان الفاظ کے ظاہری معنی کو لے کر کبھی اشکال کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنہیں ہم صفاتِ متشابہات کہتے ہیں وہ قرآن وحدیث کے اولین مخاطبین کے نزدیک کلام کے موقع و محل اور سیاق وسباق سے واقفیت کی وجہ سے متشابہات نہیں تھے؛ بلکہ وہ موقع و محل کی مناسبت سے ان بظاہر متشابہ الفاظ کے مرادی معنی کو سمجھتے تھے۔ نیز صحابہ کرام کے دلوں میں اللہ تعالی کی تقدیس کا عقیدہ راسخ تھا۔

مثال کے طور پر اگر یہ کہا جائے کہ کعبہ اللہ تعالی کا گھر ہے، تو سوائے چھوٹے بچوں اور بے عقل لوگوں کے کسی کے دل میں یہ خیال نہیں آئے گا کہ اللہ تعالی کعبہ میں ہیں؛ بلکہ لوگ اس عقیدہ کی وجہ سے کہ اللہ تعالی آسمان میں ہیں، یا عرش پر ہیں، یا مکان سے پاک ہیں، وہ اس بات کو اچھی طرح سمجھتے ہیں کہ "بیت اللہ" میں بیت کی نسبت اللہ تعالی کی طرف تشریفی ہے یا بیت کے لغوی اور معروف معنی کے علاوہ کوئی اور معنی مراد ہے۔

دوسری مثال: اگر کوئی شخص کسی ایسے شخص کے سامنے جو "بغداد" کے بارے میں نہیں جانتا، یہ کہتا ہے کہ "بغداد خلیفہ کے ہاتھ میں ہے"۔ تو جو بغداد سے واقف نہیں وہ یہی سمجھے گا کہ بغداد کسی چیز کا نام ہے جو خلیفہ کی ہتھیلی میں ہے۔ اور جو شخص بغداد کے بارے میں جانتا ہے کہ وہ ایک عظیم شہر ہے اسے کبھی یہ خیال نہیں آسکتا کہ بغداد شہر خلیفہ کی ہتھیلی میں ہے، بلکہ وہ اچھی طرح اس بات کو سمجھتا ہے کہ اس سے بغداد شہر پر خلیفہ کا تسلط (کنٹرول) مراد ہے۔

تیسری مثال: اگر کوئی شخص کسی عام آدمی کے سامنے کہتا ہے کہ «صورة المسألة كذا» تو وہ شخص یہ سمجھے گا کہ "مسئلہ" کسی چیز کا نام ہے جس کی کوئی خاص شکل ہے جس میں آنکھ ناک اور منہ وغیرہ ہیں؛ جبکہ مسئلہ کے معنی سے واقف شخص اس بات کو اچھی طرح جانتا ہے کہ «صورة المسألة» سے علوم کی خاص ترتیب مراد ہے۔

چوتھی مثال: اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ «فلان دخل المجمع وجلس فوق فلان» تو ناسمجھ شخص یہ سمجھے گا کہ آنے والا شخص دوسرے کے سر پر یا سر کے اوپر کسی جگہ بیٹھا، جبکہ سمجھ دار آدمی اس بات کو اچھی طرح جانتا ہے کہ یہاں فوق سے مراد مرتبہ ہے، یعنی آنے والا شخص مرتبے میں دوسرے سے اعلی جگہ پر بیٹھا۔

پانچویں مثال: اردو محاورے میں کسی سیدھے سادھے انسان کے لیے جو دنیا کے فریبوں کو نہ جانتا ہو یوں کہتے ہیں کہ "فلاں اللہ میاں کی گائے ہے"، اور سننے والوں میں سے کسی کے ذہن میں بھی گائے کا حقیقی

معنی نہیں آتا کہ کیا اللہ تعالی کی گائے بھی ہوسکتی ہے!

مذکورہ مثالیں یہ بات سمجھنے کے لیے کافی ہیں کہ کلام کے موقع و محل، سیاق وسباق اور دیگر قرائن کی وجہ سے کسی لفظ کے حقیقی معنی کا مراد نہ ہونا اور مجازی معنی کا مراد ہونا واضح ہوتا ہے؛ البتہ اگر اس لفظ کو کلام کے سیاق وسباق اور دیگر قرائن سے علاحدہ کر دیا جائے تو پھر وہ متشابہ بن جاتا ہے۔

صحابہ کرام کے آخری دور میں اور اس کے بعد جب قدریہ، خوارج، اور معتزلہ وغیر فرقے وجود میں آئے اس وقت ان الفاظ کو ان کے سیاق وسباق اور قرائن کے الگ کر ظاہری معنی کو لے کر ان پر بحث ومباحثہ شروع ہوا، بعض نے ان الفاظ کے ظاہری معنی کو دلیل بنا کر اللہ تعالی کے لیے جسمیت ثابت کرنے کی کوشش کی جنہیں مجسمہ ومشبہہ کہا جاتا ہے، اور معتزلہ وغیرہ نے یقین کے درجے میں ان الفاظ کی تاویل کی، اور اہل سنت وجماعت نے ان کے مرادی معنی کے یقینی علم کو اللہ تعالی کے سپرد کیا، یا احتمالی تاویل کی، تاکہ مجسمہ ومشبہہ کے غلط عقائد سے عوام کو دور رکھا جاسکتے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ چونکہ مخلوق پر محسوسات کا غلبہ ہوتا ہے، اس لیے غیر محسوس (اللہ تعالی) کا محسوسات کے ذریعہ تعارف کرایا گیا، اور مخلوق کے ساتھ مشابہت کے شبہے کو ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾، سورہ اخلاص اور اس طرح کی دیگر آیات کے ذریعہ دور کیا گیا۔

اگر اللہ تعالی کی پہچان اس طرح کرائی جاتی کہ اللہ تعالی نہ جسم ہے نہ جوہر اور نہ عرض، نہ طویل ہے نہ عریض، نہ مکان کے اندر ہے نہ مکان سے باہر، اور نہ ہی جہات ستہ میں سے کسی جہت میں ہے، نہ متحرک ہے نہ ساکن، اور نہ ہی عقل اس کا ادراک کر سکتی ہے۔ تو لوگ کہتے کہ آپ تو ہمیں ایسے چیز کی طرف بلا رہے ہیں جو معدوم ہے۔

اس مسئلے کی مزید تفصیل کے لیے امام غزالی رحمہ اللہ کی کتاب "إلجام العوام عن علم الكلام" (ص۹۱-۱۰۶) ملاحظہ فرمائیں۔

حروف مقطعات اور صفاتِ متشابہات میں فرق:

قرآن کریم کے حروف مقطعات اور صفاتِ خبریہ جنہیں صفاتِ متشابہات بھی کہا جاتا ہے، دونوں متشابہات کے قبیل سے ہیں؛ لیکن دونوں میں بہت فرق ہے:

حروف مقطعات کے لغوی اور معنی مراد دونوں معلوم نہیں، ۲۹ سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات کا نزول ہوا ہے، جن کا مقصد قرآن کریم کے اعجاز اور اس کی عظمت کو بتلانا ہے، ان کے لغوی اور مرادی دونوں معنوں کا علم اللہ تعالی نے مخلوق سے مخفی رکھا ہے۔

جبکہ صفاتِ خبریہ کے حقیقی اور ظاہری معنی معلوم ہیں، اور مجازی معانی بھی معلوم ہیں؛ لیکن حقیقی اور

ظاہری معنی چونکہ اللہ تعالی کی شایانِ شان نہیں، اس لیے یہ معنی مراد نہیں، اور مجازی معانی میں سے کسی ایک معنی کا مراد ہونا یقینی طور پر ہمیں معلوم نہیں، اس لیے ہم اس کے مرادی معنی کا علم اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہیں، یا موقع و محل کی مناسبت اور قرائن کی بنیاد پر کسی ایک یا چند مرادی معنی کو احتمال کے درجے میں مراد لے سکتے ہیں؛ جیسا کہ حضرت عبد اللہ عباس، حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت علی رضی اللہ عنہم اور حسن بصری، امام مالک، امام اوزاعی، قتادہ، سفیان ثوری اور مجاہد وغیرہ رحمہم اللہ سے صفاتِ خبریہ کے متعدد مجازی معانی کتب تفسیر و حدیث میں منقول ہیں۔

حروف مقطعات کو نازل کرنے کی بعض حکمتیں اور مصلحتیں:

جب متشابہات کے معنی معلوم نہیں ہیں تو ان کے نازل ہونے میں کیا حکمتیں اور مصلحتیں ہیں؟ درج ذیل حکمتیں ذہن نشین کرلیں:

١- خالق اور مخلوق کے علم میں فرق ظاہر کرنا کہ مخلوق کا علم ختم ہوا اور خالق کا علم بے پایا ہے۔ مخلوق ان کے معانی نہیں جانتی۔

٢- انسانی عقل کی آزمائش ہے، کیونکہ عقل ہر جگہ سرکش گھوڑے کی طرح دوڑنا چاہتی ہے، متشابہات میں اس کو لگام لگائی گئی کہ ان کی حقیقت تک تیری رسائی نہیں ہوسکتی، یہاں ہتھیار ڈالدو۔ جیسے گھوڑا میدان میں دوڑتا ہے پہاڑ پر نہیں دوڑ سکتا۔

٣- قرآن کے اعجاز کا نیا رنگ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امی تھے، اور امی عربی زبان بول سکتا ہے لیکن حروف کے ہجے نہیں جانتا، ہاں اللہ تعالی نے سکھائے۔ (ماخوذ از علوم القرآن)

صفاتِ متشابہات کی تاویل کے بارے میں علمائے کرام کے ارشادات:

١- النفس:

متعدد آیات و احادیث میں اللہ تعالی کے لیے نفس کا لفظ آیا ہے؛

﴿ وَ يُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ ﴾.(آل عمران:٢٨) ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾.(الأنعام:٥٤) ﴿ وَ اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِيْ ﴾.(طه:٤١) ﴿ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَ لَآ اَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ ﴾.(المائدة:١١٦)

«لا شيء أحب إليه المدح من الله، ولذلك مدح نفسه».(صحيح البخاري، رقم:٤٦٣٤)

«لا تسبوا الريح، فإنها من نفس الرحمن».(المستدرك للحاكم، رقم:٣٠٧٥، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين).

وقال صلى الله عليه وسلم وهو مولي ظهره إلى اليمن: «إني أجد نفس الرحمن من ها هنا». (مسند البزار، رقم:٣٧٠٢، وإسناده صحيح)

امام بیہقی الاسماء والصفات میں اللہ تعالی کے لیے لفظ "نفس" سے متعلق متعدد آیات واحادیث نقل فرمانے کے بعد لکھتے ہیں: «ومعنى قول من قال: «الله سبحانه وتعالى إنه نفس»، إنه موجود ثابت غير منتف، ولا معدوم، وكل موجود نفس، وكل معدوم ليس بنفس. والنفس في كلام العرب على وجوه؛ فمنها: نفس منفوسة مجسمة مروحة، ومنها: مجسمة غير مروحة، تعالى الله عن هذين علوا كبيرا، ومنها: نفس بمعنى إثبات الذات كما تقول في الكلام: هذا نفس الأمر، تريد إثبات الأمر لا أن له نفسا منفوسة أو جسما مروحا، فعلى هذا المعنى يقال في الله سبحانه: إنه نفس، لا أن له نفسا منفوسة أو جسما مروحا، وقد قيل في قوله تعالى: ﴿تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَ﴾ أي: تعلم ما أكنه وأسره ولا علم لي بما تستره عني وتغيبه، ومثل هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما رويناه عنه «فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي». أي حيث لا يعلم به أحد ولا يطلع عليه». (الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٧٤. وانظر: أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، لزين الدين مرعيّ بن يوسف المقدسي الحنبلي، ص١٨٨، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت)

امام رازی مستدرک حاکم اور مسند بزار کی مذکورہ دونوں احادیث کی تاویل میں فرماتے ہیں: «إنه مأخوذ من قوله: نفست عن فلان، أي فرجت عنه. ونفَّس الله عن فلان، أي فرج عنه. والريح إذا كانت طيبة فقد زالت هذه المكاره...، فلما وجد النبي صلى الله عليه وسلم النصرة من قبل اليمن فقد وجد التنفس من المكروهات من ذلك الجانب، فلا جرم صدق قوله «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن» ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «الإيمان يمان، والحكمة يمانية» وهذا هو المراد من قوله: «إن الريح من نفس الرحمن» أي مما جعل الله فيها من التفريج والتنفيس». (أساس التقديس، للرازي، ص١٦٠، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، ط: مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة)

مذکورہ بالا عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس ذی روح یا جسم کو کہتے ہیں، اللہ تعالی جسم اور روح سے پاک ہے؛ اس لیے نفس کے معنی ذات کے ہیں۔ اور اللہ تعالی کے اس قول ﴿تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَ﴾ میں یہ تاویل بھی ہوسکتی ہے کہ آپ میری چھپائی ہوئی چیز کو جانتے ہیں اور میں آپ کی چھپائی ہوئی چیز کو نہیں جانتا۔ اور «لا تسبوا الريح، فإنها من نفس الرحمن» **کی تاویل یہ فرمائی کہ ہوا کی برائی مت کرو، اس لیے کہ اچھی ہوا اللہ تعالی کی طرف سے خوشی اور مسرت لاتی ہے، اور جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کی طرف سے نصرت اور فتح محسوس فرمائی تو یہ فرمایا:** «إني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن» **میں اللہ تعالی کی طرف سے خوشی کی لہر یمن کی طرف سے محسوس کرتا ہوں۔**

٢- الوجه:

قرآن کریم اور احادیث میں متعدد جگہ اللہ تعالی کے لیے وجہ کا ذکر آیا ہے، کہیں پر وجہ سے اللہ تعالی کی ذات، ملک، یا وہ اعمال مراد ہیں جو اللہ کی رضا کے لیے کیے گئے ہوں، اور کہیں پر اللہ کی رضا، اور کہیں پر اللہ کی رحمت، اور کہیں اللہ تعالی کا احسان مراد ہے۔ اور کہیں پر وجہ سے اللہ تعالی کا جلال اور اس کی ہیبت و قہر مراد ہے۔ اور کہیں پر وجه الله سے قبلة الله مراد ہے۔

۞ ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَّ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَ الْاِكْرَامِ ۝﴾.(الرحمن) ﴿كُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾.(القصص:٨٨)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أعوذ بوجهك».(صحيح البخاري، رقم:٤٦٢٨)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن».(صحيح مسلم، رقم:٢٩٦)

مذکورہ آیات واحادیث میں وجہ سے مراد اللہ تعالی کی ذات ہے۔ اور آخر الذکر حدیث میں «رداء الكبرياء» سے «صفة الكبرياء» مراد ہے۔

علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں ﴿وَ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَ الْاِكْرَامِ ۝﴾ کی تفسیر میں وَجْهُ رَبِّكَ سے اللہ تعالی کی ذات کو مراد لیا ہے؛ «فالوجه عبارة عن وجوده وذاته سبحانه» اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی یہی تفسیر نقل کی ہے۔

حافظ ابن کثیر نے بھی وجہ کی تفسیر ذات سے کی ہے؛ «فعبر بالوجه عن الذات».(تفسير ابن كثير، القصص:٨٨)

علامہ کوثری نے آیت کریمہ ﴿كُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾ کی تعلیق میں لکھا ہے کہ وجہ سے مراد اللہ کی ذات ہے یہ کوئی صفت یا عضو نہیں۔ اسے صفت کہنا مناسب نہیں؛ «وهذه الآية نص على أن المراد بالوجه الذات، لا صفة من الصفات، ولا عضو من الأعضاء، فالقول بأنه صفة غير وجيه». (تعليق العلامة الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٨٧)

امام بخاری رحمہ اللہ نے ﴿كُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾ میں وَجْهَهٗ کی تفسیر «مُلكه» سے کی ہے۔ (صحيح البخاري، باب وأنذر عشيرتك الأقربين)

اور ابن کثیر نے مجاہد وثوری سے نقل کیا ہے کہ اس سے مراد وہ اعمال ہیں جو اللہ کی رضا کے لیے کیے گئے ہوں؛ «وقال مجاهد والثوري في قوله: ﴿كُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾ أي: إلا ما أُرِيدَ به وجهُه».(تفسير ابن كثير، القصص:٨٨)

خلاصہ یہ ہے کہ کہ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ میں میں علماء نے تین تاویلات بیان کی ہیں: حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ، امام قرطبی اور حافظ ابن کثیر وغیرہ نے اس کی تاویل ذات سے کی ہے۔امام بخاری نے اس کی تاویل ملک سے کی ہے۔ اور مجاہد وثوری نے اس کی تاویل «إلا ما أُرِيدَ به وجهُه» سے کی ہے۔

۞ ﴿وَ مَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ زَكٰوةٍ تُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ﴾.(الروم:٣٩) ﴿وَ الَّذِيْنَ صَبَرُوا ابْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾.(الرعد:٢٢) ﴿وَ لَا تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَ الْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ﴾.(الأنعام:٥٢) ﴿اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ﴾.(الدهر:٩)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لن يوافي عبد يوم القيامة، يقول: لا إله إلا الله، يبتغي به وجه الله، إلا حرم الله عليه النار».(صحيح البخاري، رقم:٦٤٢٣)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لن تخلف بعدي، فتعمل عملا تريد به وجه الله، إلا ازددت به رفعة ودرجة».(صحيح البخاري، رقم:٦٧٣٣)

مذکورہ آیات واحادیث میں وجہ اللہ سے اللہ تعالی کی رضا مراد ہے۔ مرعي بن یوسف حنبلی (م:١٠٣٣) فرماتے ہیں: «﴿اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ﴾ أي: لرضاه وطلب ثوابه».(أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، ص١٤٢، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت)

۞ «فإن الله عز وجل ينصب وجهه لوجه عبده إذا قام يصلي، فلا يصرف وجهه عنه حتى يكون العبد هو يصرف».(المعجم الكبير للطبراني، رقم:٣٤٣٠)

«فإن الرجل إذا توضأ فأحسن الوضوء، ثم قام فصلى أقبل الله تعالى إليه بوجهه يناجيه فلا يصرفه عنه حتى ينصرف أو يحدث حدث سوء».(الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٩٠١)

مذکورہ احادیث میں وجہ سے اللہ تعالی کی رحمت اور اس کا احسان مراد ہے۔امام بیہقی فرماتے ہیں:
«قلت: ليس في صفات ذات الله عز وجل إقبال ولا إعراض ولا صرف، وإنما ذلك في صفات فعله، وكأن الرحمة التي للوجه تعلق بها تعلق الصفة بمقتضاها، تأتيه من قبل وجه المصلي، فعبر عن إقبال تلك الرحمة وصرفها بإقبال الوجه وصرفه لتعلق الوجه الذي هو صفة بها... وشائع في كلام الناس: الأمير مقبل على فلان، وهم يريدون به إقباله عليه بالإحسان، ومعرض عن فلان وهم يريدون به ترك إحسانه إليه، وصرف إنعامه عنه، والله أعلم».(الأسماء والصفات، ص٢٩٠)

۞ «حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه».(صحيح مسلم، رقم:٢٩٣)

مذکورہ حدیث میں سبحات وجهه سے مراد اللہ تعالی کا جلال ہے؛ امام بیہقی اس حدیث کی تاویل میں فرماتے ہیں: «قلت: إذا كان قوله: «سبحات» من التسبيح، والتسبيح تنزيه الله تعالى عن كل سوء، فليس فيه إثبات النور للوجه وإنما فيه أنه لو كشف الحجاب الذي على أعين الناس و لم يثبتهم لرؤيته لاحترقوا والله أعلم. وفيه عبارة أخرى وهي أنه لو كشف عنهم الحجاب لأفنى جلاله وهيبته وقهره ما أدركه بصره — يعني كل ما أوجده من العرش إلى الثرى — فلا نهاية لبصره». (الأسماء والصفات، ص٢٩٤)

امام نووی فرماتے ہیں: «قال صاحب العين والهروي وجميع الشارحين للحديث من اللغويين والمحدثين: معنى سبحات وجهه نوره وجلاله وبهاؤه». (شرح النووي على مسلم ١٤/٣)

۞ ﴿ وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ﴾. (البقرة:١١٥)

مذکورہ آیت میں وَجْهُ اللّٰهِ سے مراد قبلة الله ہے، یا اللہ کی رضا اور اس کا علم مراد ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ، مجاہد، قتادہ، حسن، اور مقاتل بن حیان سے ﴿ فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ﴾ کی تفسیر قبلة الله منقول ہے۔ (تفسير ابن أبي حاتم، تفسير سمعاني، تفسير بغوي، البقرة:١١٥)

امام ماتریدی نے "تاویلات القرآن" میں ﴿ فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ﴾ کی سات تاویلات ذکر کی ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ مجموع الفتاوی میں فرماتے ہیں: «فقال: هذا فيه تأويل الوجه عن السلف، فقلت: لعلك تعني قوله تعالى: ﴿ وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ﴾، فقال: نعم. قد قال مجاهد والشافعي يعني قبلة الله. فقلت: نعم، هذا صحيح عن مجاهد والشافعي وغيرهما، وهذا حق، وليست هذه الآية من آيات الصفات. ومن عدها في الصفات فقد غلط». (مجموع الفتاوى ١٩٣/٣)

مرعی بن یوسف حنبلی (م:١٠٣٣) فرماتے ہیں: «وقيل في قوله: ﴿ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ﴾ أي فثم رضا الله وثوابه...، وقيل: المراد فثم الله والوجه صلة، أو الوجه عبارة عن الذات، أي فثم ذاته بمعنى الحصول العلمي أي فعلمه معكم أينما كنتم». (أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، ص١٤٢. وانظر: أساس التقديس، للإمام الرازي (م:٦٠٦)، ص١٥٦)

٣ – العين:

متعدد آیات میں اللہ تعالی کے لیے واحد اور جمع کے صیغے کے ساتھ عین کا ذکر ہے؛

﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلٰى عَيْنِيْ ﴾. (طه:٣٩) ﴿ فَاِنَّكَ بِاَعْيُنِنَا ﴾. (الطور:٤٨) ﴿ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا ﴾.

(هود:٣٧) ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾.(القمر:١٤)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور – وأشار بيده إلى عينه – وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية».(صحيح البخاري، رقم:٧٤٠٤)

امام بیہقی مذکورہ آیات کی تاویل میں فرماتے ہیں: «قلت: ومن أصحابنا من حمل العين المذكورة في الكتاب على الرؤية، وقال: قوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ معناه: بمرأى مني. وقوله: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أي: بمرأى منا. وكذلك قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، وقد يكون ذلك من صفات الذات وتكون صفة واحدة، والجمع فيها على معنى التعظيم، كقوله: ﴿مَا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾. ومنهم من حملها على الحفظ والكلاءة، وزعم أنها من صفات الفعل، والجمع فيها سائغ والله أعلم. ومن قال بأحد هذين زعم أن المراد بالخبر نفي نقص العور عن الله سبحانه وتعالى، وأنه لا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين من الآفات والنقائص، والذي يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة من إثبات العين له صفة لا من حيث الحدقة أولى، وبالله التوفيق».(الأسماء والصفات، ص٢٩٧)

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ کی تفسیر بمرأى منا سے کی ہے۔ اور ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ کی تفسیرنرى ما يعمل بك سے کی ہے۔ (تفسير البغوي ٤٤٧/٢، ٢٩٦/٤)

امام رازی "اساس التقدیس" میں فرماتے ہیں: «لا بد من المصير إلى التأويل، وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة. والوجه في حسن هذا المجاز أن من عظمت عنايته بشيء وميله إليه ورغبته فيه كان كثير النظر إليه، فجعل لفظ العين — التي هي آلة لذلك النظر — كناية عن شدة العناية».(أساس التقديس، للرازي، ص١٥٨، ط:مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة)

علامہ کوثری نے اس کی تعلیق میں لکھا ہے کہ کتاب اللہ وحدیث رسول میں تثنیہ کا صیغہ نہیں آیا ہے، اور امام ابوالحسن اشعری کی طرف تثنیہ کے صیغے کی نسبت صحیح نہیں؛«لم ترد صيغة التثنية في الكتاب ولا في السنة، وما يروى عن أبي الحسن الأشعري من ذلك فمدسوس في كتبه بالنظر إلى نقل الكافة عنه، وأما من قال: له عينان ينظر بهما فهو مشبه قائل بالجارحة، تعالى الله عن ذلك».(تعليق الكوثري على كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٩٧)

حافظ ابن حجر مذکورہ حدیث بخاری کی تشریح میں لکھتے ہیں: «الإشارة إلى عينه صلى الله عليه وسلم إنما هي بالنسبة إلى عين الدجال فإنها كانت صحيحة مثل هذه ثم طرأ عليها العور لزيادة كذبه في دعوى الإلهية، وهو أنه كان صحيح العين مثل هذه فطرأ عليها النقص و لم يستطع دفع

ذلك عن نفسه». (فتح الباري ۱۳/۳۹۰)

٤ – اليد:

متعدد آیات واحادیث میں اللہ تعالی کے لیے واحد، تثنیہ اور جمع کے صیغے کے ساتھ ید کا ذکر آیا ہے۔
﴿ يَدُ اللهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ ﴾. (الفتح: ١٠) ﴿ بِيَدِكَ الْخَيْرُ ﴾. (آل عمران: ٢٦) ﴿ فَسُبْحٰنَ الَّذِيْ بِيَدِهٖ مَلَكُوْتُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾. (يس: ٨٣) ﴿ وَ اَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ ﴾. (الحديد: ٢٩) ﴿ بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ ﴾. (المائدة: ٦٤) ﴿ قَالَ يٰۤاِبْلِيْسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾. (ص: ٧٥) ﴿ خَلَقْنَا لَهُمْ مِّمَّا عَمِلَتْ اَيْدِيْنَاۤ اَنْعَامًا ﴾. (يس: ٧١) ﴿ وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْىدٍ ﴾. (الذاريات: ٤٧)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿ بِاَيْىدٍ ﴾ کی تفسیر «بقوة وقدرة» سے کی ہے۔ (تفسير القرطبي ١٧/٥٢)

ابن العربی فرماتے ہیں: «قال علماؤنا المتقدمون: أن اليدين صفة ثابتة في القرآن ليس لها كيفية، وحملها المتأخرون من أصحابنا على القدرة. والذي قال في آدم: ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾. قال: ﴿ تَبٰرَكَ الَّذِيْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ ﴾، وقال: ﴿ بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ ﴾، وقال: ﴿ وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌۢ بِيَمِيْنِهٖ ﴾، وفي الحديث الصحيح: «وكلتا يديه يمين» والذي خلق به آدم ويطوي به السموات هو الذي به الملك، وهو يقبض به الأرض. في البخاري: «يقبض الله الأرض، ويطوى السماء بيمينه». وذكر الحديث. وذلك كله عبارة عن القدرة، وضرب الله اليد مثلا إذ هي آلة التصرف عندنا، والمحاولة». (النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، ص٢٢٠، لابن العربي، تحقيق: عمار طالبي، ط: مكتبة التراث، مصر)

امام بیہقی رحمہ اللہ نے بعض آیات ﴿ قَالَ يٰۤاِبْلِيْسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ (ص: ٧٥) ﴿ بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ ﴾. (المائدة: ٦٤) اور بعض احادیث، مثلاً «كتب ربكم على نفسه بيده قبل أن يخلق الخلق: رحمتي سبقت غضبي». (سنن ابن ماجه، رقم: ١٨٩) اور اس جیسی بعض دیگر احادیث میں ید کو صفت پر محمول کیا ہے۔ اور بہت سی دیگر آیات واحادیث میں ید کے معنی قدرت، قوت، ملک، نعمت، نصرت، اور احسان وغیرہ بیان کیا ہے۔ امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں باب ما جاء في إثبات اليدين صفتين لا من حيث الجارحة کے تحت اولا ان احادیث کو ذکر کیا ہے جن میں ید سے صفت ذات مراد لیا ہے، پھر ان آیات واحادیث کو ذکر کیا جن میں ید سے قدرت وغیرہ مراد ہے۔ امام بیہقی اولاً ان آیات واحادیث کو نقل کرنے کے بعد جن میں ان کے نزدیک ید سے صفت ذات مراد ہے فرماتے ہیں: «قلت:

وقد قال بعض أهل النظر في معنى اليد في غير هذه المواضع: إنها قد تكون بمعنى القوة، قال الله عز وجل: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ﴾[ص:١٧] أي ذا القوة؛ وقد يكون بمعنى الملك والقدرة، قال الله عز وجل: ﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ ۚ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[آل عمران:٧٣]؛ وقد يكون بمعنى النعمة، تقول العرب: كم يد لي عند فلان. أي كم من نعمة لي قد أسديتها إليه؛ وقد يكون بمعنى الصلة، قال الله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾[يس:٧١] أي مما عملنا نحن، وقال جل وعلا: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[البقرة:٢٣٧] أي: الذي له عقدة النكاح؛ وقد يكون بمعنى الجارحة قال الله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾[ص:٤٤] . فأما قوله عز وجل: ﴿يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص:٧٥] فلا يجوز أن يحمل على الجارحة، لأن الباري جل جلاله واحد، لا يجوز عليه التبعيض، ولا على القوة والملك والنعمة والصلة لأن الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه إبليس، فيبطل ما ذكر من تفضيله عليه لبطلان معنى التخصيص، فلم يبق إلا أن يحملا على صفتين تعلقتا بخلق آدم تشريفا له، دون خلق إبليس تعلق القدرة بالمقدور، لا من طريق المباشرة، ولا من حيث المماسة، وكذلك تعلقت بما روينا في الأخبار من خط التوراة وغرس الكرامة لأهل الجنة وغير ذلك تعلق الصفة بمقتضاها، وقد روينا ذكر اليد في أخبار أخر إلا أن سياقها يدل على أن المراد بها الملك والقدرة والرحمة والنعمة، أو جرى ذكرها صلة في الكلام، فأما فيما قدمنا ذكره فإنه يوجب التفضيل، والتفضيل إنما يحصل بالتخصيص، فلم يجز حملها فيه على غير الصفة».(الأسماء والصفات، ص٣٠٢)

ابن جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ ﴿يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ میں اللہ تعالی کا یہ فرمانا کہ میں نے آدم کو اپنے ہاتھ سے پیدا کیا کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کو اپنی عنایتِ خاصہ سے بغیر باپ کے پیدا کیا؛ چنانچہ اللہ تعالی نے دوسری جگہ عیسی علیہ السلام کی بغیر باپ کی تخلیق کو آدم علیہ السلام کی تخلیق سے تشبیہ دی ہے؛ ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۞﴾. (دفع شبهة التشبيه، لابن الجوزي، ص١٥،تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط:المكتبة الأزهرية، دمشق)

محمد جمال الدین قاسمی ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ کی تفسیر میں لکھتے ہیں: «أي بنفسي من غير توسط، كأب وأم».(محاسن التأويل ٨/٢٧٥)

ابن جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یدین کو اللہ تعالی کی صفت کہنا صحیح نہیں۔ اور یہ اشکال کہ اگر: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ میں ید سے مراد قدرت ہے، تو پھر آدم علیہ السلام اور دیگر مخلوقات کی تخلیق میں کوئی فرق نہیں، دیگر مخلوقات بھی اللہ تعالی کی قدرت سے پیدا ہوئی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے

آسمان اور جانورں کی تخلیق کی نسبت بھی ید کی طرف کی ہے۔

ابن جوزی فرماتے ہیں: «وقال القاضي (أبو يعلى) اليدان صفتان ذاتيتان تسميان باليدين. وهذا تصرف بالرأي لا دليل عليه، وقال: لو لم يكن لآدم عليه الصلاة والسلام مزية على سائر الحيوانات بخلقه باليد التي هي صفة لما عظمه بذكرها وأجله فقال (بِيَدَيَّ)، ولو كانت القدرة لما كانت له مزية، ولو كانت القدرة لم تثن.

قلنا: بلى قالت العرب: ليس لي بهذا الأمر يدان، أي: ليس لي به قدرة، قال عروة بن حزام:

فقالا شفاك الله والله ما لنا ❁ بما ضمنت منك الضلوع يدان

وقولهم: ميزه بذلك عن الحيوان، فقد قال تعالى: ﴿ خَلَقْنَا لَهُمْ مِّمَّا عَمِلَتْ اَيْدِيْنَآ اَنْعَامًا ﴾، و لم يدل على تمييز الأنعام على بقية الحيوان. وقال تعالى: ﴿ وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْىدٍ ﴾ أي بقوة. (دفع شبهة التشبيه، لابن الجوزي، ص١٥،تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط:المكتبة الأزهرية، دمشق)

بدر الدین ابن جماعہ نے «التنــزيه في إبطال حجج التشبيه» میں لغت وعرف کی روشنی میں ید کے متعدد معانی بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ کے تین معانی ہوسکتے ہیں۔ پھر ید سے قدرت مراد لینے پر ہونے والے اشکالات کے جوابات بھی دئے ہیں۔ ابن جماعہ لکھتے ہیں: «إن اليد لغةً حقيقة في الجارحة المعروفة، وتُستَعمل مجازًا في معانٍ متعددةٍ كما سنذكره إن الله شاء الله تعالى.

وإذا ثبت بالدليل العقلي تنــزيه الله تعالى عن الجوارح لما فيه من التجزئ المؤدي إلى التركيب وجب حمل اللفظ على ما يليق بجلاله تعالى من المعاني المستعملة بين أهل اللسان، وهي النعمة، والقدرة، والإحسان.

أما النعمة فكقولهم: «الفلان عندي يد لا أطيق شكرها». و«الفلان على فلان أياد يعجز عن شكرها». والمراد نعم وإحسان، ويُريدون التّجَوُّز. واستعماله أن اليد آلة الإعطاء غالبًا فأطلقت على النعمة بإطلاق السبب على المسبب.

وأما القدرة فكقولهم: «هذه البلدة في يد السلطان». ويقال: «امري بيدك». و«فلان بيده الأمر والنهي». ومنه قوله تعالى: ﴿ اَوْ يَعْفُوَا الَّذِىْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾. والمراد في ذلك كله القدرة والتمكن من التصرف؛ إذ ليس البلد، والأمر والنهي، وعقدة النكاح في حقيقة يد السلطان، والولي التي هي عفو، فتعين أن المراد قدرته وتصرفه. وقد تستعمل اليد مثله للتأكيد في التقدم، كقوله تعالى: ﴿ بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهٖ ﴾. و﴿ فَقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَىْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقَةً ﴾. ولا يد

للرحمة والنجوى.

وإذا ثبت هذا فنقول: قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فله ثلاثة أجوبة:

أحدها: أن المراد مزيد العناية بنعمة عليه في خلقه وإيجاده وتكريمه. كما يقال: «خذ هذا الأمر بكلتا يديك». و«أخذت وصيتك بكلتا يديَّ». ولا شك أن الاعتناء بخلق آدم حاصل بإيجاده، وجعله خليفةً في الأرض، وتعليمه الأسماء، وإسكانه الجنةَ، وسجود الملائكة له. فلذلك خصه بما يدل لغةً على مزيد الاعتناء.

الثاني: أن المراد ﴿بِيَدَيَّ﴾: القدرة؛ لأن غالب قدرة الإنسان في تصرفاته بيده، وثُنِّيت اليد مبالغة في عظم القدرة، فإنها باليدين أكثر منها بالواحدة.

الثالث: أن يكون ذكر اليدين صلة لقصد التخصيص به تعالى، ومعناه: لما خلقت أنا دون غيري. ومنه قولهم: «يداك أَوْكَتا»، أي: أنت فعلت.

وأما قوله تعالى: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. فقد قال الحسن وغيره: أي منته وإحسانه. وأما قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾. فلا يشك عاقل أن المراد بذلك النعمة وكثرتها، لأنه ورد ردًّا على اليهود في قولهم: ﴿يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ﴾. ولا يشك عاقل أنهم لم يقصدوا بذلك الفعل المعروف، وإنما قصدوا إمساك نعمه عنهم وحبسها بإمساك المطر ونحو ذلك، فرد عليهم بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ أي بالخير، وإفاضة النعم لمن شاء. ولذلك قال: ﴿يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾. فبين المراد به. وأما إرادة بسط الجوارح المعروف حقيقةً فلا يتوهمه عاقل فضلا عن اعتقاده.

فإن قيل: إن كان المراد بـ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ القدرة، لم يكن لآدم مزيدة؛ لأن الخلق كلهم بقدرته. قلنا: المراد مزيته بالخلق في الإكرام بالأنواع التي ذكرناها. وكذلك قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾. فليس لها مزية على غيرها باعتبار الخلق وحده، بل باعتبار ما جعل في خلقها من المنافع المعدومة في غيرها.

فإن قيل: فالقدرة شيء واحد لا يُثنى ولا يُجمع، وقد ثُنيت وجُمعت؟ قلت: هذا غير ممنوع، فقد نطقت العرب بذلك بقولهم: «ما لك بذلك يدان». وفي الحديث عن يأجوج ومأجوج: «لا يدان لأحد بقتالهم».[صحيح مسلم] فثنوا عند قصد المبالغة. ومنه ﴿بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾، و﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾. وأيضا فقد جاء ﴿يَدُ اللهِ﴾، وجاء ﴿ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، وجاء ﴿ أَيْدِينَا ﴾. فلو لم يحمل على القدرة وحمل على الظاهر لزم من تصوير ذلك ما يتعالى الله عنه». (التنـزيه في إبطال حجج التشبيه، ص٣٨٦. ومثله في أساس التقديس، للرازي، ص١٦٢-١٦٧)

علامہ زمخشری فرماتے ہیں: «أنّ ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه، فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرهما، حتى قيل في عمل القلب: هو مما عملت يداك، وحتى قيل ممن لا يدي له: يداك أوكتا وفوك نفخ، وحتى لم يبق فرق بين قولك: هذا مما عملته، وهذا مما عملته يداك». (الكشاف ١٠٥/٤)

امام رازی فرماتے ہیں: «يستعمل لفظ اليد في القدرة، يقال: يد السلطان فوق يد الرعية. أي قدرته غالبة على قدرتهم. والسبب في حسن هذا المجاز أن كمال حال هذا العضو إنما يظهر بالصفة المسماة بالقدرة، ولما كان المقصود من اليد حصول القدرة أطلق اسم القدرة على اليد، وقد يقال: هذه البلدة في يد الأمير، وإن كان الأمر مقطوع اليد. والثاني: أن اليد قد يراد بها النعمة، وإنما حسن هذا المجاز لأن آلة إعطاء النعمة اليد، فإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاق لاسم السبب على المسبب». (أساس التقديس، للرازي، ص١٦٢)

امام نووی رحمہ اللہ شرح مسلم میں فرماتے ہیں: «أما إطلاق اليدين لله تعالى فمتأول على القدرة، وكنى عن ذلك باليدين لأن أفعالنا تقع باليدين فخوطبنا بما نفهمه ليكون أوضح وأوكد في النفوس، وذكر اليمين والشمال حتى يتم المثال لأنا نتناول باليمين ما نكرمه وبالشمال ما دونه، ولأن اليمين في حقنا يقوى لما لا يقوى له الشمال، ومعلوم أن السماوات أعظم من الأرض فأضافها إلى اليمين والأرضين إلى الشمال ليظهر التقريب في الاستعارة، وإن كان الله سبحانه وتعالى لا يوصف بأن شيئا أخف عليه من شيء ولا أثقل من شيء». (شرح النووي على صحيح مسلم، رقم: ١٣٢/١٧)

٥- اليمين، والكف، والقبضة، والأنامل:

﴿وَ الْاَرْضُ جَمِيْعًا قَبْضَتُهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَ السَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌۢ بِيَمِيْنِهٖ﴾. (الزمر:٦٧) ﴿وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْاَقَاوِيْلِ ۝ لَاَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِيْنِ ۝﴾. (الحاقة)

«إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين». (صحيح مسلم، رقم:١٨٢٧)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مسلم کی ایک روایت میں «ثم يطوي الأرضين بشماله». (رقم:٢٧٨٨) *آیا ہے؛ لیکن یہ عمر بن حمزہ کا تفرد ہے اس روایت کے دوسرے طرق میں* بشماله *کے الفاظ نہیں۔ نیز یہی روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے اس میں بھی* بشماله *کے الفاظ نہیں۔ نیز یہ روایت* «وكلتا يديه يمين» *کے بھی خلاف ہے۔*

«ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة، فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله». (صحيح مسلم، رقم:١٠١٤)

«فرأيته وضع كفَّه بين كتِفي حتى وجدت برد أنامله بين ثديي، فتجلى لي كل شيء وعرفت».(سنن الترمذي، رقم:٣٢٣٥، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. سألت محمد بن إسماعيل، عن هذا الحديث، فقال: هذا حديث حسن صحيح)

امام بیہقی رحمہ اللہ نے یمین اور کف سے متعلق مذکورہ آیات اور متعدد احادیث کو ذکر فرمایا ہے، پھر ان آیات واحادیث کی تاویل میں لکھتے ہیں: «ذهب بعض أهل النظر منهم إلى أن اليمين يراد به اليد والكف عبارة عن اليد، واليد لله تعالى صفة بلا جارحة، فكل موضع ذكرت فيه من كتاب وسنة صحيحة فالمراد بذكرها تعلقها بالكائن المذكور معها، من الطي والأخذ، والقبض والبسط، والمسح، والقبول، والإنفاق، وغير ذلك تعلق الصفة الذاتية بمقتضاها من غير مباشرة ولا مماسة، وليس في ذلك تشبيه بحال. وذهب آخرون إلى أن القبضة في غير هذا الموضع قد يكون بالجارحة، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وقد يكون بمعنى الملك والقدرة يقال: ما فلان إلا في قبضتي. يعني: ما فلان إلا في قدرتي. والناس يقولون: الأشياء في قبضة الله. يريدون في ملكه وقدرته، وقد تكون بمعنى إفناء الشيء وإذهابه، يقال: فلان قبضه الله بمعنى أنه أفناه وأذهبه من دار الدنيا فقوله جل ثناؤه:﴿ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾[الزمر: ٦٧] يحتمل أن يكون المراد به: والأرض جميعا ذاهبة فانية يوم القيامة بقدرته على إفنائها، وقوله: ﴿وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌۢ بِيَمِيْنِهٖ ﴾[الزمر: ٦٧]، ليس يريد به طيا بعلاج وانتصاب، وإنما المراد به الفناء والذهاب. يقال: قد انطوى عنا ما كنا فيه، وجاءنا غيره، وانطوى عنا دهر بمعنى المضي والذهاب، وقوله: ﴿ بِيَمِيْنِهٖ ﴾ يحتمل أن يكون إخبارًا عن الملك والقدرة، كقوله: ﴿ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ﴾[الروم: ٢٨] يريد به الملك، وقد قيل: قوله: ﴿ مَطْوِيّٰتٌۢ بِيَمِيْنِهٖ ﴾ يريد به ذاهبات بقسمه، أي أقسم ليفنيها، وقوله: ﴿ لَاَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِيْنِ ﴾[الحاقة:٤٥] أي بالقوة والقدرة، أي: أخذنا قدرته وقوته. وقال ابن عرفة: أي لأخذنا بيمينه، فمعناه التصرف».(الأسماء والصفات، ص٣١٢-٣١٣)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «قالوا: واليمين المذكور في الأخبار التي ذكرناها محمول في بعضها على القوة والقدرة، وهو ما في الأخبار التي وردت على وفق الآية، وفي بعضها على حسن القبول، لأن في عرف الناس أن أيمانهم تكون مرصدة لما عز من الأمور، وشمائلهم لما هان منها، والعرب تقول: فلان عندنا باليمين، أي بالمحل الجليل... وأما قوله: «في كف الرحمن». فمعناه

عند أهل النظر: في ملكه وسلطانه».(الأسماء والصفات، ص٣١٣-٣١٤)

امام نووی حدیث «إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل» ***کی شرح میں لکھتے ہیں:*** «قال القاضي عياض رضي الله عنه: المراد بكونهم عن اليمين الحالة الحسنة والمنـــزلة الرفيعة. قال: قال ابن عرفة: يقال أتاه عن يمينه، إذا جاءه من الجهة المحمودة. والعرب تنسب الفعل المحمود والإحسان إلى اليمين».(شرح النووي على مسلم ٢١٢/١٢)

بدر الدین ابن جماعہ قبضۃ کی تاویل میں لکھتے ہیں: «أما قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، فمعناه أن قوته وقدرته عليها وعلى إذهابها كقوة أحدكم وقدرته وتمكنه على ما في قبضته، ولذلك أعقبه بالتنـــزيه عن توهم الجارحة بقوله ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، فمعناه: أن الأرض في تصرفه وملكه، كما يقال: البلدة في قبضة السلطان، والمال في قبضة فلان». (التنـــزيه في إبطال حجج التشبيه، ص٣٩٤-٣٩٥، ط: دار البصائر القاهرة)

امام رازی حدیث «فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل» ***کی تاویل میں فرماتے ہیں:*** «هو كناية عن زيادة الاهتمام بذلك الفعل، وقوة العناية به».(أساس التقديس، ص١٧٤)

زین الدین حنبلی حدیث «فرأيته وضع كفَّه بين كتِفي حتى وجدت برد أنامله بين ثديي» ***کی تاویل میں لکھتے ہیں:*** «فأما الكف فقيل هو بمعنى القدرة كقوله:

هون عليك فإن الأمور ۞ بكف الإله مقاديرها

يريد في قدرتِه تقديرُها وتدبيرُها. وقيل: المراد بالكف النعمة والمنة والرحمة.

وأما قوله: «بين كتفي» فالمراد به ما وصف إلى قلبه من لطفه وبِرِّه وفوائده، لأن القلب بين الكتفين، وهو محل الأنوار والعلوم والمعارف. ورواية «بين كَنَفي» يراد به كقول القائل: أنا في كنف فلان وفنائه، أراد بذلك أنه في ظل نعمته ورحمته، فكأنه قال: أفادني الرب من رحمته وإنعامه بملكه وقدرته حتى علمت ما أعلمه.

وقوله «فوجدت برد أنامله» يحتمل أن يكون المعنى بَرْدُ نعمه، فإن تأويل الأنامل على معنى الإصبع على ما تقدم، فيكون المعنى حتى وجدت آثار إحسانه ونعمته ورحمته في صدري فتجلى لي عند ذلك علم ما بين السماء والأرض برحمة الله وفضل نعمته».(أقاويل الثقات، ص١٦٥)

٦- الأصابع:

«إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد، يصرفه حيث

يشاء».(صحيح مسلم، رقم:٢٦٥٧)

«جاء حبر من الأحبار إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد إنا نجد: أن الله يجعل السموات على إصبع، والأرضين على إصبع، والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلائق على إصبع، فيقول أنا الملك، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه تصديقًا لقول الحبر. الحديث.(صحيح البخاري، رقم:٤٨١١)

متعدد روایات میں اصابع کا ذکر آیا ہے، جنہیں امام بیہقی نے الأسماء والصفات میں ذکر فرمایا ہے۔

ابن الاثیر پہلی روایت کی تاویل میں فرماتے ہیں: «الأصابع: جمع أصبع، وهي الجارحة. وذلك من صفات الأجسام، تعالى الله عز وجل عن ذلك وتقدس. وإطلاقها عليه مجاز كإطلاق اليد، واليمين، والعين، والسمع، وهو جار مجرى التمثيل والكناية عن سرعة تقلب القلوب، وإن ذلك أمر معقود بمشيئة الله تعالى. وتخصيص ذكر الأصابع كناية عن أجزاء القدرة والبطش، لأن ذلك باليد، والأصابع أجزاؤها».(النهاية في غريب الحديث ٩/٣. وانظر: لسان العرب ١٩٣/٨. وتاج العروس ٣١٨/٢١. والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ص١٢٣، ط: دار المنهاج)

امام بیہقی لکھتے ہیں: «أفعالنا مقدورة لله تعالى مخلوقة، لا يقع شيء دون إرادته، ومثل صلى الله عليه وسلم لأصحابه قدرته القديمة بأوضح ما يعقلون من أنفسهم، لأن المرء لا يكون أقدر على شيء منه على ما بين إصبعيه». (الأسماء والصفات، ص٣٢١)

زین الدین حنبلی دوسری روایت کی تاویل میں لکھتے ہیں: « وقال القرطبي وغيره: والإصبع قد تكون بمعنى القدرة على الشيء وسهولة تقليبه كما يقول من استسهل شيئا واستخفه مخاطبا لمن استثقله: أنا أحمله على إصبعي، وأرفعه بإصبعي، وأمسكه بخنصري. فهذا مما يراد به الإستظهار في القدرة على الشيء، فلما كانت السماوات والأرض أعظم الموجودات وكان إمساكها إلى الله كالشيء الحقير الذي نجعله بين أصابعنا ونهزه بأيدينا ونتصرف فيه كيف شئنا دل ذلك على قوته القاهرة وعظمته الباهرة لا إله إلا هو سبحانه». (أقاويل الثقات، ص١٦١)

امام قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «ظاهر الأصبع محال على الله تعالي قطعًا... وقد تأوَّل بعض أئمتنا هذا الحديث فقال: هذا استعارة جارية مجرى قولهم: فلان في كفي، وفي قبضتي. يراد به أنه متمكن من التصرُّف فيه والتصريف له كيف شاء ...».(المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ٦٧٢/٦)

٧– الساعد:

«ساعدُ اللهِ أشدُّ من ساعدك، ومُوسَى الله أحدُّ من مُوساك».(مسند أحمد، رقم:١٥٨٩١، وإسناده صحيح)

امام رازی اس حدیث کی تاویل میں فرماتے ہیں کہ ساعد سے مراد قدرت ہے؛ «إذا صح هذا الحديث فمحمول على كمال القدرة. ونظيره قوله تعال: ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾». (أساس التقديس، ص١٧٥)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «قال بعض أهل النظر في قوله: «ساعد الله أشد من ساعدك» معناه: أمره أنفذ من أمرك، وقدرته أتم من قدرتك، كقولهم: جمعت هذا المال بقوة ساعدي، يعني به رأيه وتدبيره وقدرته، فإنما عبر عنه بالساعد للتمثيل لأنه محل القوة، يوضح ذلك قوله: «وموساه أحد من موساك» . يعني قطعه أسرع من قطعك. (الأسماء والصفات، ص٣٢٢)

زین الدین حنبلی ساعد کی تاویل میں لکھتے ہیں: «أما الساعد فإنه يطلق بمعنى القوة والتدبير، كقولهم: جمعت هذا المال بساعدي، يعني برأيه وتدبيره، وهو المراد في الحديث، والمعنى: أمر الله أنفذ من أمرك، وقدرته أنفذ من قدرتك. وإنما عبر عنه بالساعد للتمثيل، لأنه محل القوة، يوضح ذلك قوله «وموساه أحد من موساك» يعني أن قطعه في مقدوراته أسرع من قطعك، فعبر عن القطع بالموسى لسرعة قطعه».(أقاويل الثقات، ص١٦٤)

٨– الذراع:

«غلظ الكافر اثنان وأربعون ذراعا بذراع الجبار، وضرسه مثل أحد».(صحيح ابن حبان، ذكر وصف غلظ الكافر في النار نعوذ بالله منها، رقم:٧٤٨٦، وإسناده صحيح)

ابن جوزی فرماتے ہیں: «قال أبو عمر الزاهد: الجبار هاهنا الطويل، يقال نخلة جبارة». (دفع شبه التشبيه، ص٤٣)

ابن قتیبہ تاویل مختلف الحدیث میں ذراع کی تاویل میں فرماتے ہیں: «ونحن نقول: إن لهذا الحديث مخرجا حسنًا، إن كان النبي صلى الله عليه وسلم أراده وهو أن يكون الجبار ههنا الملك، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَآ أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾ أي: بملك مسلط، والجبابرة: الملوك. وهذا كما يقول الناس: هو كذا وكذا ذراعا بذراع الملك. يريدون: بالذراع الأكبر. وأحسبه ملكا من ملوك العجم، كان تام الذراع، فنسب إليه».(تأويل مختلف الحديث، ص٣١٢)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «قوله: «بذراع الجبار» إن الجبار ههنا لم يعن به القديم، وإنما عنى به

رجلا جبارا كان يوصف بطول الذراع وعظم الجسم، ألا ترى إلى قوله: ﴿كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيْدٍ﴾، وقوله: ﴿وَمَآ اَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾، فقوله: «بذراع الجبار» أي بذراع الجبار الموصوف بطول الذراع وعظم الجسد، ويحتمل أن يكون ذلك ذراعا طويلا يذرع به يعرف بذراع الجبار، على معنى التعظيم والتهويل، لا أن له ذراعا كذراع الأيدي المخلوقة». (الأسماء والصفات، ص٣٢٢)

٩-الحقو:

«خلق الله الخلق، فلما فرغ منه قامت الرحم، فأخذت بحقو الرحمن، فقال له: مه، قالت: هذا مقام العائذ بك من القطيعة». (صحيح البخاري، ٤٨٣٠)

امام بیہقی حقو کی تاویل میں فرماتے ہیں: «ومعناه عند أهل النظر: أنها استجارت واعتصمت بالله عز وجل، كما تقول العرب: تعلقت بظل جناحه. أي: اعتصمت به. وقيل: الحقو الإزار، وإزاره عزة، بمعنى أنه موصوف بالعز، فلاذت الرحم بعزه من القطيعة وعاذت به».(الأسماء والصفات، باب ما روي في الرحم، ص٣٤٦)

زین الدین حنبلی حقو کی تاویل میں لکھتے ہیں: «قوله »فأخذت بحقو الرحمن« معناه فاستجارت بكنفي رحمته، والأصل في الحقو معقد الإزار، ولما كان من شأن المستجير أن يستمسك بحقوي المستجار به، وهما جانباه الأيمن والأيسر، أستعير الأخذ بالحقو في اللياذ بالشيء. تقول العرب: عذت بحقو فلان، أي استجرت به واعتصمت».(أقاويل الثقات، ص١٨٤)

ابن الاثیر حقو کی تاویل میں لکھتے ہیں: «لما جعل الرحم شجنة من الرحمن استعار لها الاستمساك به، كما يستمسك القريب بقريبه، والنسيب بنسيبه. والحقو فيه مجاز وتمثيل. ومنه قولهم: عذت بحقو فلان إذا استجرت به واعتصمت».(النهاية في غريب الحديث١/٤١٧)

١٠- الجنب:

﴿اَنْ تَقُوْلَ نَفْسٌ يّٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِيْ جَنْبِ اللّٰهِ﴾.(الزمر:٥٦)

عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِيْ جَنْبِ اللّٰهِ﴾ ***کی تفسیر*** على ما ضيعت من ثواب الله ***سے کی ہے۔***(روح المعاني، الزمر:٥٦)

امام بیہقی اور قرطبی نے مجاہد سے اس کی تاویل «ما ضيعت من أمر الله» ***نقل کی ہے۔***(الأسماء والصفات، ص٣٣٩. تفسير الطبري ٢٠/٢٣٤، الزمر:٥٦)

اور قتادہؒ نے ﴿ يٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِىْ جَنْۢبِ اللّٰهِ ﴾.(الزمر:٥٦) کی تاویل ضيع طاعة الله سے کی ہے۔(تفسيرالطبري ٢٠/٢٣٥)

اور علامہ سمعانی لکھتے ہیں: «قال مجاهد: في أمر الله، وقال الحسن: في طاعة الله، وقيل: في ذكر الله، وقال بعضهم: على ما فرطت في الجانب الذي يؤدي إلى رضى الله تعالى، وقيل: «في جنب الله» أي: في قرب الله وجواره، حكاه النقاش وغيره».(تفسير السمعاني ٤/٤٧٧)

امام رازی فرماتے ہیں: «المراد هنا من الجنب الوحي، والسبب في حسن هذا المجاز أن جنب الشيء إنما يسمي جنبا لأنه به يصير ذلك الشيء مجانبا لغيره. فمن أتى بعمل على سبيل الاخلاص في حق الله تعالى، فقد جانب في ذلك العمل غير الله، فيصح أن يقال: إنه أتى بذلك العمل في جنب الله. وهذه الاستعارة معروفة معتادة في العرف».(أساس التقديس، ص١٨١)

ابن جریر طبری لکھتے ہیں: «قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل: يبدو عن أمر شديد». (تفسير الطبري ٢٣/٥٥٤)

علامہ آلوسی جنب کی متعدد تاویلات ذکر کرنے بعد لکھتے ہیں: «وبالجملة لا يمكن إبقاء الكلام على حقيقته لتنــزُّهه عز وجل من الجنب بالمعنى الحقيقي. ولم أقف على عَدِّ أحدٍ من السلف إياه من الصفات السمعية،... وعلى فرض العد كلامهم فيها شهير، وكلهم مجمعون على التنــزيه، وسبحان من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير». (روح المعاني، الزمر:٥٦)

١١- الكنف:

«يُدنَى المؤمنُ يومَ القيامة من ربه عز وجل، حتى يضع عليه كنفه، فيقرره بذنوبه، فيقول: هل تعرف؟ فيقول: أي رب أعرف، قال: فإني قد سترتها عليك في الدنيا، وإني أغفرها لك اليوم، فيعطى صحيفة حسناته».(صحيح البخاري، رقم:٤٦٨٥. وصحيح مسلم، رقم:٢٧٦٨)

امام بخاری فرماتے ہیں: «قال ابن المبارك: كنفه: يعني ستره».(خلق أفعال العباد، ص٧٨. ومثله في دليل الفالحين لابن علان، باب الرجاء)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «فيضع عليه كنفه بفتح أوله أي يستره فلا يفضحه».(فتح الباري ١/١٨١)

اور امام بیہقی فرماتے ہیں: «وقوله: «فيضع عليه كنفه» يريد به عطفه ورأفته ورعايته».(الأسماء والصفات، ص٦١)

١٢- القدم والرِّجل:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «يلقى في النار وتقول: هل من مزيد، حتى يضع قدمه، فتقول قط قط».(صحيح البخاري، رقم:٤٨٤٨)

وفي صحيح ابن حبان: «حتى يضع الرب جل وعلا قدمه فيها فتقول قط قط». (رقم:٢٦٨، وإسناده صحيح على شرط الشيخين)

وفي صحيح مسلم: «فلا تمتلئ حتى يضع الله تبارك وتعالى رجله، تقول: قط قط قط». (رقم:٣٥)

ابوحاتم ابن حبان«يضع الرب جل وعلا قدمه فيها» *کی تاویل میں فرماتے ہیں*: «هذا الخبر من الأخبار التي أطلقت بتمثيل المجاورة وذلك أن يوم القيامة يلقى في النار من الأمم والأمكنة التي عصي الله عليها فلا تزال تستزيد حتى يضع الرب جل وعلا موضعا من الكفار والأمكنة في النار فتمتلىء فتقول قط قط، تريد حسبي حسبي، لأن العرب تطلق في لغتها اسم القدم على الموضع، قال الله جل وعلا: ﴿ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴾ يريد موضع صدق، لا أن الله جل وعلا يضع قدمه في النار، جل ربنا وتعالى عن مثل هذا وأشباهه».(صحيح ابن حبان ٥٠٢/١، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت)

امام بیہقی نے نضر بن شمیل اورابو سلیمان خطابی سے یہ تاویل نقل فرمائی ہے کہ قدم ورِجل سے مراد وہ لوگ ہیں جن کا جہنم میں جاناواجب ہو چکا ہے، یا وہ لوگ ہیں جن سے اللہ تعالی جہنم کو بھریں گے؛«قال أبو سليمان: وذكر القدم ههنا يحتمل أن يكون المراد به: من قدمهم الله للنار من أهلها، فيقع بهم استيفاء عدد أهل النار. وكل شيء قدمته فهو قدم، كما قيل لما هدمته: هدم، ولما قبضته: قبض، ومن هذا قوله عز وجل: ﴿ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴾ أي ما قدموه من الأعمال الصالحة. وقد روي معنى هذا عن الحسن، ويؤيده قوله في الحديث: «وأما الجنة فإن الله ينشئ لها خلقا»، فاتفق المعنيان أن كل واحدة من الجنة والنار تمد بزيادة عدد يستوفي بها عدة أهلها، فتمتلئ عند ذلك...، وعن النضر بن شميل أن معنى قوله: «حتى يضع الجبار فيها قدمه» أي من سبق في علمه أنه من أهل النار. قال أبو سليمان: قد تأول بعضهم الرِّجل على نحو من هذا، قال: والمراد به استيفاء عدد الجماعة الذين استوجبوا دخول النار. قال: والعرب تسمي جماعة الجراد رِجلا».(الأسماء والصفات، ص٣٣٠)

ابن جوزی مذکورہ حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں: «كل قادم عليها يسمى قدمًا، فالقدم جمع قادم، ومن يرويه بلفظ الرجل فإنه يقال: رجل من جراد، فيكون المراد يدخلها جماعة يشبهون

في كثرتهم الجراد فيسرعون التهافت فيها.

وقال القاضي أبو يعلى: القدم صفة ذاتيه، قال ابن الزاغوني: يقول: إنما وضع قدمه في النار ليخبرهم أن أصنامهم تحترق وأنا لا أحترق. وهذا إثبات تبعيض وهو من أقبح الاعتقادات. ورأيت أبا بكر بن خزيمة قد جمع كتابًا في الصفات وبوَّبه فقال: باب إثبات اليد، باب إمساك السماوات على أصابعه، باب إثبات الرجل وإن زعمت المعتزلة، ثم قال: قال الله تعالى: ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا ﴾ فأعلمنا أن ما لا يد له ولا رجل فهو كالأنعام.

قال ابن عقيل: تعالى الله أن يكون له صفة تشغل الأمكنة، وليس الحق تعالى بذي أجزاء وأبعاض فيعالج بها، ثم إنه أليس يعمل في النار أمره وتكوينه حتى يستعين بشيء من ذاته ويعالجها بصفة من صفاته، وهو القائل ﴿ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا ﴾، فما أسخف هذا الاعتقاد وأبعده عن مكوّن الأملاك والأفلاك، وقد صرح بتكذيبهم فقال تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ هَٰؤُلَاءِ آلِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ﴾، فكيف يظن بالخالق أن يردها، تعالى الله عن تجاهل المجسمة». (دفع شبه التشبيه، ص٤٢)

ابن جوزی نے ابو بکر بن خزیمہ کی جس کتاب کا تذکرہ کیا ہے، اس کا نام کتاب التوحید ہے۔ امام فخر الدین رازی ابن خزیمہ کی اس کتاب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ کتاب التوحید نہیں، بلکہ یہ کتاب الشرک ہے؛ «وهو في الحقيقة كتاب الشرك».(تعليق العلامة الكوثري على كتاب دفع شبه التشبيه لابن الجوزي، ص٤٢)

امام رازی نے مذکورہ احادیث ذکر کرنے کے بعد ان احادیث کا ظاہری معنیٰ مراد نہ ہونے کی چھ وجوہات بیان کی ہے ہیں۔ چھٹی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ حدیث قرآن کے معارض ہے؛ «السادس: إن نص القرآن يدل على أن جهنم تمتلئ من المكلفين. قال الله تعالى: ﴿ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ وقال: ﴿ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ وهذا على خلاف قولهم «إن جهنم تمتلئ من رِجل الله» تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. فثبت بهذه الوجوه أن هذه الأخبار ضعيفة جدا». (أساس التقديس، ص١٨٦)

امام رازی فرماتے ہیں کہ اگر ان الفاظ کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو مطلب یہ ہو گا کہ کسی جھگڑے کو ختم کرنے کی سعی کرنے والے کے لیے یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں نے اس معاملے میں قدم رکھا؛ «ثم نقول: إن قلنا بتقدير صحة هذه الألفاظ، فهي محتملة للتاويل، فإن من سعى لإزالة خصومة وتسكين فتنة، صح أن يقال: إن فلانا وضع رجله في هذه الواقعة، ووضع قدمه فيها. ويقال في المجاز المتعارف الظاهر: لك قدم مبارك، و ضَعْ قدمك فيها حتى يصلح ويزول الشر. فهذا مجاز سائغ، وحمل

اللفظ عليه محتمل». (أساس التقديس، ص١٨٦-١٨٧)

امام قرطبی لکھتے ہیں: «معناه عبارة عمن تأخر دخوله في النار من أهلها، وهم جماعات كثيرة لأن أهل النار يلقون فيها فوجاً فوجاً، كما قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾، فالخزنة تنظر أولئك المتأخرين إذ قد علموهم بأسمائهم وأوصافهم، فإذا استوفى كل واحد ما أمر به وما ينتظره ولم يبق منهم أحد قالت الخزنة: قط قط، أي حسبنا حسبنا، اكتفينا اكتفينا، وحينئذ تنـــزوي جهنم على ما من فيها وتنطبق، إذ لم يبق أحد ينتظر، فعبر عن ذلك الجمع المنتظر بالرجل والقدم، لا أن الله جسم من الأجسام، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرًا».(التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، ص٩٠٩، ط: دار المنهاج، الرياض)

حافظ ابن حجر مذکورہ حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں: «اختلف في المراد بالقدم فطريق السلف في هذا وغيره مشهورة، وهو أن تمر كما جاءت ولا يتعرض لتأويله بل نعتقد استحالة ما يوهم النقص على الله، وخاض كثير من أهل العلم في تأويل ذلك، فقال: المراد إذلال جهنم، فإنها إذا بالغت في الطغيان وطلب المزيد أذلها الله، فوضعها تحت القدم، وليس المراد حقيقة القدم، والعرب تستعمل ألفاظ الأعضاء في ضرب الأمثال ولا تريد أعيانها كقولهم رغم أنفه وسقط في يده. وقيل: المراد بالقدم الفرط السابق، أي يضع الله فيها ما قدمه لها من أهل العذاب». (فتح الباري ٥٩٦/٨)

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں مذکورہ روایت کی اور بھی بعض تاویلات ذکر فرمائی ہیں۔

١٣- الساق:

﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَّيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُوْدِ فَلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ ﴿٤٢﴾﴾(القلم:٤٢)

مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، عکرمہؒ وغیرہ نے ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ کی تاویل اشتداد الأمر سے کی ہے۔(كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص:٣٢٥)

ابن عباس رضی اللہ عنہ اور قتادہؒ نے بھی ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ کی تاویل «يكشف عن قدرته التي تنكشف عن الشدة والكرب» سے کی ہے۔ (مرقاة المفاتيح، باب الحشر. فتح الباري ٨٥٨/٨)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «قال المهلب كشف الساق للمؤمنين رحمة، ولغيرهم نقمة. وقال الخطابي: تَهَيَّب كثير من الشيوخ الخوض في معنى الساق ومعنى قول ابن عباس: «إن الله يكشف عن قدرته التي تظهر بها الشدة»، وأسند البيهقي الأثر المذكور عن ابن عباس بسندين

كل منهما حسن، وزاد: إذا خفي عليكم شيء من القرآن فأتبعوه من الشعر وذكر الرجز المشار إليه (وهو قوله: وقامتِ الحربُ بنا على ساقٍ). وأنشد الخطابي في إطلاق الساق على الأمر الشديد في سَنَةٍ قد كشفتْ عن ساقِها. وأسند البيهقي من وجه آخر صحيح عن ابن عباس قال: يريد يوم القيامة».(فتح الباري ٤٢٨/١٣)

امام رازی ساق کی تاویل میں لکھتے ہیں: «المراد بالساق: شدة أحوال القيامة. يقال: قامت الحرب على ساقها ، أي: شدتها. فقوله: ﴿يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ أي: عن شدة القيامة، وعن أهوالها وأنواع عذابها، وأضافه إلى نفسه لأنها شدة لا يقدر عليها إلا الله تعالى».(أساس التقديس، للرازي، ص١٨٣، ط: مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة)

ابن جوزی فرماتے ہیں: «قال جمهور العلماء: يكشف عن شدة، وأنشدوا: وقامت الحرب على ساق. وقال آخر: وإن شمرت عن ساقها الحرب شمرا، قال ابن قتيبة: وأصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناة الجدّ فيه شمر عن ساقه فاستعيرت الساق في موضع الشدة، وهذا قول الفراء وأبي عبيدة وثعلب واللغويين...، ومعنى يكشف عنها: يزيلها».(دفع شبه التشبيه، ص١٧)

مجد الدین فیروزآبادی ساق کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «الساق: ما بين الكعب والركبة. و ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾: عن شدة. ﴿وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ﴾: آخِرُ شدةِ الدنيا بأولِ شِدّةِ الآخرة. يذكرون الساق إذا أرادوا شدة الأمر والإخبار عن هوله».(القاموس المحيط، فصل السين)

امام ابو سلیمان خطابی ساق سے متعلق آیت وحدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ کشفِ ساق کا ذکر شدت کے معنی میں آیا ہے، اس کا معنی یہ ہو سکتا ہے کہ قیامت کی شدت ظاہر ہو جائے گی اور امتحان شروع ہو جائے گا، اہل یقین واخلاص علاحدہ ہو جائیں گے اور ان کو سجدہ کی اجازت مل جائے گی، اور اہل نفاق سے پردہ ہٹ جائے گا اور ان کی کمر تختہ بن جائے گی جس کی وجہ سے وہ سجدہ کرنے کی طاقت نہ رکھ سکیں گے؛ «قال أبو سليمان رحمه الله: فإنما جاء ذكر الكشف عن الساق على معنى الشدة، فيحتمل والله أعلم أن يكون معنى الحديث أنه يبرز من أمر القيامة وشدتها ما ترتفع معه سواتر الامتحان، فيميز عند ذلك أهل اليقين والإخلاص، فيؤذن لهم في السجود، وينكشف الغطاء عن أهل النفاق فتعود ظهورهم طبقا لا يستطيعون السجود».(الأسماء والصفات، ص٣٢٦)

محمد جمال الدین قاسمی فرماتے ہیں: «قال أبو سعيد الضرير: أي يوم يكشف عن أصل الأمر. وساق الشيء: أصله الذي به قوامه، كساق الشجر وساق الإنسان. أي: تظهر يوم القيامة حقائق الأشياء وأصولها. فالساق بمعنى أصل الأمر، وحقيقته، استعارةً من ساق الشجر».(محاسن

التأويل ٩/٣٠٤)

ابن جوزی فرماتے ہیں کہ ساق کو اللہ تعالی کی صفت کہنا صحیح نہیں؛ «قال ابن حامد: يجب الإيمان بأن لله سبحانه وتعالى ساقا صفة لذاته، فمن جحد ذلك كفر. قلت: لو تكلم بهذا عامي حلف كان قبيحًا، فكيف من ينسب إلى العلم، فإن المتأولين أعذر منهم لأنهم يردون الأمر إلى اللغة وهؤلاء أثبتوا ساقًا للذات وقدما حتى يتحقق التجسيم والصورة». (دفع شبه التشبيه، ص١٨-١٩)

ابن جوزی نے قاضی ابو یعلی سے بھی ساق کا اللہ تعالی کی صفت ہونا نقل کیا ہے اور پھر اس کا رد کیا ہے؛ «وقد ذهب القاضي (أبو يعلى) إلى أن الساق صفة ذاتية وقال: مثله يضع قدمه في النار، وحكى عن ابن عسعود قال: يكشف عن ساقه اليمنى فتضيء من نور ساقه الأرض. قلت: وذكره الساق مع القدم تشبيه محض، وما ذكره عن ابن مسعود محال، ولا يثبت لله تعالى صفة بمثل هذه الخرافات، ولا توصف ذاته بنور شعاعي تضيء به الأرض، واحتجاجه بالإضافة ليس بشيء، لأنه إذا كشف عن شدته فقد كشف عن ساقه، وهؤلاء وقع لهم أن معنى يكشف يظهرن وإنما المعنى يزيل ويرفع». (دفع شبه التشبيه، ص١٨)

١٤- الإتيان والمجيء:

﴿ هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِيْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ الْاَمْرُ ﴾.(البقرة:٢١٠)

﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾.(الفجر:٢٢)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «الإتيان والمجيء فعلى قول أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه يحدث الله تعالى يوم القيامة فعلا يسميه إتيانًا ومجيئًا، لا بأن يتحرك أو ينتقل، فإن الحركة والسكون والاستقرار من صفات الأجسام، والله تعالى أحد صمد ليس كمثله شيء. وهذا كقوله عز وجل: ﴿ فَاَتَى اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَاَتٰىهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُوْنَ ﴾ ولم يرد به إتيانًا من حيث النقلة، إنما أراد إحداث الفعل الذي به خرب بنيانهم وخر عليهم السقف من فوقهم، فسمى ذلك الفعل إتيانًا، وهكذا قال في أخبار النـــزول إن المراد به فعل يحدثه الله عز وجل في سماء الدنيا كل ليلة يسميه نزولاً بلا حركة ولا نقلة، تعالى الله عن صفات المخلوقين». (الأسماء والصفات، ص٤١٤)

زین الدین حنبلی حقو کی تاویل میں لکھتے ہیں: « قالوا: ﴿ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيَهُمُ اللّٰهُ ﴾ أي أمره وبأسه، وجعل ذلك مجيئًا له تعالى على سبيل التفخيم والتهويل، لأن الإتيان حقيقة هو الإنتقال من حيز إلى حيز، وذلك مستحيل عليه تعالى عند الجمهور. أو المراد إلا أن يأتيهم الله بأمره وبأسه،

فحذف المأتي به لدلالة الحال عليه إيهامًا عليهم، لأنه أبلغ في الوعيد لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه، أو المأتي به مذكور وهو قوله ﴿ فِيْ ظُلَلٍ ﴾، وفي بمعنى الباء. وقيل: المراد بذلك غاية الهيبة ونهاية الفزع لشدة ما يكون يوم القيامة والإلتفات إلى الغيبة بعد قوله ﴿فَاعْلَمُوْٓا ﴾ للإيذان بأن سوء صنيعهم موجب للإعراض عنهم وترك الخطاب معهم، وإيراد الانتظار للإشعار بأنهم لانهماكهم فيما هم فيه من موجبات العقوبة كأنهم طالبون لها مترقبون لوقوعها». (أقاويل الثقات، ص١٩٧-١٩٨)

ابو حفص عمر بن علی حنبلی (م:٥٥٧٧) اللباب فی علوم الکتاب میں لکھتے ہیں: « قوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِيْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَ الْمَلٰٓئِكَةُ ﴾ حكاية عن اليهود، والمعنى: أنهم لا يقبلون دينك حتى يأتيهم الله في ظلل من الغمام، وذلك لأنهم فعلوا مع موسى عليه الصلاة والسلامُ مثل ذلك، فقالوا: ﴿ لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً ﴾. وإذا كان هذا حكايةً عن اليهود، لم يمتنع إجراء الآية على ظاهرها؛ لأن اليهود كانوا مشبِّهةً، وكانوا يجوِّزون على الله تعالى المجيء والذَّهاب، وكانوا يقولون: إنَّه تعالى تجلَّى لموسى عليه السلام على الطُّور في ظلل من الغمام، وطلبوا مثل ذلك في زمن محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا فيكون الكلام حكايةً عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه، فلا يحتاج حينئذٍ إلى تأويلٍ، ولا إلى حمل اللفظ على المجاز». (اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني ٤٨٧/٣، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

حسن بصریؒ نے ﴿وَ جَآءَ رَبُّكَ﴾ *کی تاویل* أمره وقضاءُه *سے کی ہے۔* (تفسير البغوي ٤٢٢/٨، الفجر:٢٢)

امام بیہقی نے امام احمد سے ﴿وَ جَآءَ رَبُّكَ﴾ *کی تاویل* جاء ثواب ربك *نقل فرمائی ہے؛* « روى البيهقي عن الحاكم عن أبي عمرو بن السماك عن حنبل أن أحمد بن حنبل تأول قول الله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ أنه جاء ثوابه. ثم قال البيهقي: وهذا إسناد لا غبار عليه». (البداية والنهاية ٣٢٧/١٠)

اور امام نسفی فرماتے ہیں: «﴿وَ جَآءَ رَبُّكَ﴾ تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبيين آثار قهره وسلطانه، فإن واحدًا من الملوك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة ما لا يظهر بحضور عساكره وخواصه، وعن ابن عباس : أمره وقضاؤه». (تفسير النسفي ٢٧٣/٤)

١٥- الهرولة:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يقول الله عز وجل: «أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، إن ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملإ، ذكرته في ملإ هم

خير منهم، وإن تقرب مني شبرا، تقربت إليه ذراعا، وإن تقرب إلي ذراعا، تقربت منه باعا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة». (صحيح مسلم،رقم:٢٦٧٥)

امام نووی اس حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں: «هذا الحديث من أحاديث الصفات ويستحيل إرادة ظاهره، ومعناه من تقرب إليّ بطاعتي تقربت إليه برحمتي، والتوفيق والإعانة وإن زاد زدت، فإن أتاني يمشي وأسرع في طاعتي أتيته هرولة أي صببت عليه الرحمة وسبقته بها ولم أحوجه إلى المشي الكثير في الوصول إلى المقصود، والمراد أن جزاءه يكون تضعيفه على حسب تقربه». (شرح مسلم للنووي ٣/١٧. ومثله في طرح التثريب في شرح التقريب للعراقي ٨/٢٣٥. وقوت المغتذي على جامع الترمذي، أبواب الدعوات. ومرقاة المفاتيح، باب ذكر الله عز وجل والتقرب إليه)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «فتقرب العبد بالإحسان، وتقرب الحق بالامتنان، يريد أنه الذي أدناه، وتقرب العبد إليه بالتوبة والإنابة، وتقرب الباري إليه بالرحمة والمغفرة، وتقرب العبد إليه بالسؤال، وتقربه إليه بالنوال، وتقرب العبد إليه بالسر وتقربه إليه بالبشر، لا من حيث توهمته الفرقة المضلة للأغمار والمتغابية بالإعثار. وقد قيل في معناه: إذا تقرب العبد إلي بما به تعبدته، تقربت إليه بما له عليه وعدته. وقيل في معناه: إنما هو كلام خرج على طريق القرب من القلوب دون الحواس، مع السلامة من العيوب على حسب ما يعرفه المشاهدون، ويجده العابدون من أخبار دنو من يدنو منه، وقرب من يقرب إليه، فقال على هذه السبيل وعلى مذهب التمثيل ولسان التعليم بما يقرب من التفهيم، إن قرب الباري من خلقه بقربهم إليه بالخروج فيما أوجبه عليهم، وهكذا القول في الهرولة، إنما يخبر عن سرعة القبول وحقيقة الإقبال ودرجة الوصول، والوصف الذي يرجع إلى المخلوق مصروف على ما هو به لائق، وبكونه متحقق». (الأسماء والصفات، ص٤٢٣-٤٢٤)

١٦- النـــزول:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ينـــزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني، فأستجيب له من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له». (صحيح البخاري، رقم:١١٤٥)

امام مالک رحمہ اللہ اس حدیث کی تاویل میں فرماتے ہیں: «يتنـــزل أمره في كل سحر». (مسند الموطأ للجوهري، ط: دار الغرب الإسلامي بيروت. مشكل الحديث لأبي بكر الأصفهاني، ص٢٠٥)

اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «المراد ينـــزل أمره ورحمته ولطفه ومغفرته، أو المراد تنـــزل الملائكته بأمر منه». (فتح الباري ٣/٣٠)

ملا علی قاری رحمہ اللہ حافظ ابن حجر کے مذکورہ کلام کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «ومعناه الإقبال على الداعي بالإجابة واللطف والرحمة وقبول المعذرة، كما هو عادة الكرماء، لا سيما الملوك إذا نزلوا بقرب محتاجين ملهوفين مستضعفين». (مرقاة المفاتيح، باب التحريض على قيام الليل. ومثله في فيض القدير للمناوي ٣١٦/٢)

امام بیہقی نے ابو سلیمان الخطابی رحمہ اللہ سے نقل فرمایا ہے: « وإنما ينكر هذا وما أشبهه من الحديث من يقيس الأمور في ذلك بما يشاهده من النـــزول الذي هو نزلة من أعلى إلى أسفل، وانتقال من فوق إلى تحت، وهذا صفة الأجسام والأشباح، فأما نزول من لا يستولي عليه صفات الأجسام فإن هذه المعاني غير متوهمة فيه، وإنما هو خبر عن قدرته ورأفته بعباده، وعطفه عليهم واستجابته دعائهم ومغفرته لهم، يفعل ما يشاء، لا يتوجه على صفاته كيفية، ولا على أفعاله كمية، سبحانه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾». (الأسماء والصفات للبيهقي ٣٧٨/٢، ط: مكتبة السوادي، جدة)

ابن الاثیر النہایہ فی غریب الحدیث میں لکھتے ہیں: « النـــزول والصعود، والحركة والسكون من صفات الأجسام، والله يتعالى عن ذلك ويتقدس. والمراد به نزول الرحمة والألطاف الإلهية، وقربها من العباد، وتخصيصها بالليل والثلث الأخير منه؛ لأنه وقت التهجد، وغفلة الناس عمن يتعرض لنفحات رحمة الله. وعند ذلك تكون النية خالصة، والرغبة إلى الله وافرة، وذلك مظنة القبول والإجابة». (النهاية في غريب الحديث والأثر ٤٢/٥)

١٧- الرضا والغضب:

«اشتد غضب الله على قوم فعلوا بنبيه، يشير إلى رباعيته، اشتد غضب الله على رجل يقتله رسول الله في سبيل الله». (صحيح البخاري، رقم:٤٠٧٣)

امام ابو الحسن اشعری نے رضا کی تفسیر نعمت کے ارادے سے اور غضب کی تفسیر عذاب کے ارادے سے کی ہے؛ «وأجمعوا على أنه عز وجل يرضى عن الطائعين له، وأن رضاه عنهم إرادته لنعيمهم، وأنه يحب التوابين ويسخط على الكافرين ويغضب عليهم، وأن غضبه إرادته لعذابهم، وأنه لا يقوم على غضبه شيء». (رسالة إلى أهل الثغر، ص١٣٠، باب ذكر ما أجمع عليه السلف من الأصول، الإجماع التاسع، ط: عمادة البحث العلمي، المدينة المنورة)

ابن قطان نے بھی امام اشعری کی اجماع سے متعلق اس عبارت کو اپنی کتاب "الاقناع فی مسائل الاجماع" میں ذکر فرمایا ہے۔ (الإقناع في مسائل الإجماع ، للإمام الحافظ أبي الحسن ابن القطان (م:٦٢٨)، ذكر أحكام بعض الصفات ٤٤/١، رقم إجماع:٩٣ و٩٤، ط: الفاروق الحديثية، القاهرة)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «الرضا والسخط عند بعض أصحابنا من صفات الفعل، وهما عند أبي الحسن يرجعان إلى الإرادة، فالرضا: إرادته إكرام المؤمنين وإثابتهم على التأبيد، والسخط إرادته تعذيب الكفار وعقوبتهم على التأبيد، وإرادته تعذيب فساق المسلمين إلى ما شاء».(الأسماء والصفات، باب قول الله: رضي الله عنهم ورضوا عنه)

١٨- الضحك، والتعجب، والفرح:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ضحك الله من رجلين قتل أحدهما صاحبه وكلاهما في الجنة».(صحيح ابن حبان، رقم:٤٦٦٦)

ابن حبان اس حدیث کی تاویل میں فرماتے ہیں: «هذا الخبر مما نقول في كتبنا بأن العرب تضيف الفعل إلى الآمر كما تضيفه إلى الفاعل، وكذلك تضيف الشيء الذي هو من حركات المخلوقين إلى البارئ جل وعلا، كما تضيف ذلك الشيء إليهم سواء، فقوله صلى الله عليه وسلم: «ضحك من رجلين»يريد ضحك الله ملائكته وعجبهم من الكافر القاتل المسلم، ثم تسديد الله للكافر وهدايته إياه إلى الإسلام وتفضله عليه بالشهادة بعد ذلك حتى يدخلا الجنة جميعا، فيعجب الله ملائكته ويضحكهم من موجود ما قضى وقدر، فنسب الضحك الذي كان من الملائكة إلى الله جل وعلا على سبيل الأمر والإرادة، ولهذا نظائر كثيرة».(صحيح ابن حبان ٥٢١/١٠)

اور ابو سلیمان حمد بن محمد الخطابی (م:٣٨٨) فرماتے ہیں کہ ضحک سے مراد اللہ تعالی کی رضا ہے؛

«ومعناه — أي ضحك الله من رجلين - الإخبار عن رضا الله بفعل أحدهما وقبوله للآخر ومجازاتهما على صنيعهما بالجنة مع اختلاف حاليهما. قال: وقد تأول البخاري الضحك في موضع آخر على معنى الرحمة وهو قريب، وتأويله على معنى الرضا أقرب، فإن الضحك يدل على الرضا والقبول، قال: والكرام يوصفون عند ما يسألهم السائل بالبشر وحسن اللقاء فيكون المعنى في قوله «يضحك الله» أي يجزل العطاء. قال: وقد يكون معنى ذلك أن يعجب الله ملائكته ويضحكهم من صنيعهما، وهذا يتخرج على المجاز، ومثله في الكلام يكثر».(فتح الباري ٤٠/٦)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «إنما هو مثل ضربه لهذا الصنيع الذي يحل محل العجب عند البشر، فإذا رأوه أضحكهم، ومعناه في صفة الله عز وجل الإخبار عن الرضى بفعل أحدهما، والقبول للآخر ومجازاتهما على صنيعهما الجنة، مع اختلاف أحوالهما وتباين مقاصدهما». (الأسماء والصفات، ص ٤٣٢)

امام بیہقی رحمہ اللہ نے الاسماء والصفات میں اللہ تعالی کے ضحک سے متعلق متعدد روایات ذکر فرمائی ہیں، اور امام خطابي اور دیگر علماء کی تاویلات کو بھی ذکر کیا ہے، پھر باب کے آخر میں لکھتے ہیں: «فأما المتقدمون من أصحابنا فإنهم فهموا من هذه الأحاديث ما وقع الترغيب فيه من هذه الأعمال، وما وقع الخبر عنه من فضل الله سبحانه، و لم يشتغلوا بتفسير الضحك مع اعتقادهم أن الله ليس بذي جوارح ومخارج، وأنه لا يجوز وصفه بكشر الأسنان وفغر الفم، تعالى الله عن شبه المخلوقين علوا كبيرا». (الأسماء والصفات، ص ٤٣٧-٤٣٨)

۞ **رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو طلحہ رضی اللہ عنہ اور ان کی اہلیہ کی اپنے مہمان کی نرالی میزبانی کے سلسلے میں فرمایا:** «ضحك الله الليلة، أو عجب من فعلكما». (صحيح البخاري، رقم:٣٧٩٨)

حافظ ابن حجر اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں: «نسبة الضحك والتعجب إلى الله مجازية، والمراد بهما الرضا بصنيعهما». (فتح الباري ١٢٠/٧)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «قال البخاري: معنى الضحك الرحمة. قال أبو سليمان: قول أبي عبد الله قريب، وتأويله على معنى الرضى لفعلهما أقرب وأشبه...، فيكون المعنى في قوله «يضحك الله إلى رجلين»؛ أي: يجزل العطاء لهما لأنه موجَب الضحك ومقتضاه». (الأسماء والصفات، ص٤٣٣)

حافظ ابن حجر امام بخاری اور ابو سلیمان خطابي کی تائید میں فرماتے ہیں: «قلت: ويدل على أن المراد بالضحك الإقبال بالرضا تعديته بـــ إلى، تقول ضحك فلان إلى فلان إذا توجه إليه طلق الوجه مظهرًا للرضا عنه». (فتح الباري ٤٠/٦)

۞ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الله أفرح بتوبة عبده من أحدكم، إذا استيقظ على بعيره، وقد أضله بأرض فلاة». (صحيح مسلم، رقم:٢٧٤٧. صحيح البخاري، رقم:٦٣٠٩)

امام بیہقی نے فرح کی تاویل رضا سے کی ہے۔ امام بیہقی فرماتے ہیں: « قال أبو سليمان: قوله: «الله أفرح». معناه: أرضى بالتوبة وأقبل لها. والفرح الذي يتعارفه الناس من نعوت بني آدم غير جائز على الله عز وجل، إنما معناه الرضى، كقوله: ﴿ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ۝ ﴾[المؤمنون:٥٣] أي: راضون، والله أعلم». (الأسماء والصفات، ص٤٤٠)

امام بیہقی دوسری جگہ لکھتے ہیں: «ومعنى قوله: «الله أفرح» أي أرضى، والرضا من صفات الله سبحانه، لأن الرضى هو القبول للشيء والمدح له والثناء عليه». (الأسماء والصفات، ص٤٤١)

امام رازی فرماتے ہیں: «والتأويل هو أن من يرضى بالشيء يفرح به، فيسمى الرضا بالفرح».(أساس التقديس، ص١٩٠)

١٩- الحياء:

﴿وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾.(الأحزاب:٥٣)

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾.(البقرة:٢٦)

«إن الله حيي كريم يستحيي إذا رفع الرجل إليه يديه أن يردهما صفرا خائبتين».(سنن الترمذي، رقم: ٣٥٥٦. سنن أبي داود، رقم:١٤٨٨، وإسناده صحيح)

امام رازی حیاکے معنی کی وضاحت اور اس کی تاویل میں فرماتے ہیں: «إن الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان في خوف ما يعاتب ويذم به...، يقال: فلان هلك حياء من كذا...، والقانون الكلي في أمثال هذه الصفات أن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام، إذا وصف الله تعالى بذلك، فهو محمول على نهاية الأغراض، لا على بداية الأعراض. مثاله: أن الحياء حالة تحصل للإنسان، ولها مبدأ ونهاية، أما البداية فيها فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح. وأما النهاية فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل. فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى، فليس المراد منه ذلك اللحوق الذي هو مبدأ الحياء وتقدمته، بل المراد: هو ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته. وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام، وله غاية وهو إيصال العقاب إلى المغضوب عليه، فإذا وصفنا الله بالغضب، فليس المراد هو ذلك المبدأ، أعني غليان دم القلب وشهوة الانتقام، بل المراد: تلك النهاية، وهي إنزال العقاب. فهذا هو القانون. (أساس التقديس، ص١٩١-١٩٢)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالی کی طرف منسوب لفظ حیاء کی تاویل میں فرماتے ہیں: « قوله «فاستحيا الله منه» أي رحمه و لم يعاقبه، قوله «فأعرض الله عنه» أي سخط عليه». (فتح الباري ١٥٧/١)

٢٠- الغيرة:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما من أحد أغير من الله، من أجل ذلك حرم الفواحش».(صحيح البخاري، رقم:٥٢٢٠، صحيح مسلم، رقم:٢٧٦٠)

حافظ ابن حجر نے ابن دقیق العید سے نقل کیاہے کہ غیرت سے مراد لوازمِ غیرت ہیں: «قال ابن

دقيق العيد: المنـــزهون لله إما ساكت عن التأويل وإما مؤول، والثاني يقول: المراد بالغيرة المنع من الشيء والحِماية، وهما من لوازم الغيرة، فأطلقت على سبيل المجاز كالملازمة وغيرها من الأوجه الشائعة في لسان العرب». (فتح الباري ٣٩٩/١٣)

٢١- الولاية، والعداوة، والمحبة:

﴿اَللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ۙ یُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ﴾.(البقرة:٢٥٧) ﴿فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْكٰفِرِیْنَ ۝﴾.(البقرة:٩٨) ﴿یُّحِبُّهُمْ وَیُحِبُّوْنَهٗۤ﴾.(المائدة:٥٤)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «الولاية والعداوة عند أبي الحسن الأشعري يرجعان إلى الإرادة، فولاية المؤمنين إرادته إكرامهم ونصرهم ومثوبتهم على التأبيد، وعداوة الكافرين إرادته إهانتهم وتبعيدهم وعقوبتهم على التأبيد».(الأسماء والصفات، ص٤٦٥)

زین الدین حنبلی محبت کے معنی اور اس کی تاویل میں لکھتے ہیں: « المحبة ميل القلب إلى ما يلائم الطبع، والله منـــزه عن ذلك، وحينئذ فمحبة الله تعالى للعبد هي إرادة اللطف به والإحسان إليه، ومحبة العبد لله هي محبة طاعته في أوامره ونواهيه والإعتناء بتحصيل مراضيه، فمعنى يحب الله أي يحب طاعته وخدمته أو يحب ثوابه وإحسانه، وهذا مذهب جمهور المتكلمين». (أقاويل الثقات، ص٧٧)

٢٢- المعية:

قرآن وحدیث میں اللہ تعالی کی بندوں کے ساتھ معیت کا ذکر ہے؛

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ اَیْنَ مَا كُنْتُمْ﴾.(الحديد:٤) ﴿اِذْ هُمَا فِی الْغَارِ اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا﴾.(التوبة:٤٠) ﴿مَا یَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰی ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾.(المجادلة:٧)

«إن من أفضل إيمان المرء أن يعلم أن الله معه حيث كان».(شعب الإيمان للبيهقي، رقم:٧٢٧، وإسناده حسن)

مقاتلؒ نے ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ اَیْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ *کی تاویل* بقدرته وسلطانه وعلمه *سے کی ہے۔* (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص:٤٣٠)

ابن کثیر ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ اَیْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ *کی تفسیر میں لکھتے ہیں:* «أي: رقيب عليكم، شهيد على أعمالكم حيث أنتم، وأين كنتم، من بر أو بحر، في ليل أو نهار، في البيوت أو القفار، الجميع في علمه على السواء، وتحت بصره وسمعه، فيسمع كلامكم ويرى مكانكم، ويعلم سركم

ونجواكم». (تفسير ابن كثير، الحديد:٤)

سلفی حضرات جو تاویل کو حرام اور تحریف کہتے ہیں وہ بھی ان آیات واحادیث کی تاویل علم وقدرت اور سمع وبصر وغیرہ سے کرتے ہیں۔ شیخ عثیمین لکھتے ہیں: «أكثر عبارات السلف رحمهم الله يقولون: إنها كناية عن العلم وعن السمع والبصر والقدرة وما أشبه ذلك، فيجعلون معنى قوله ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ أي: وهو عالم بكم سميع لأقوالكم، بصير بأعمالكم، قادر عليكم، حاكم بينكم...، وهكذا يفسرونها بلازمها». (شرح العقيدة الواسطية، ص٢٦٠، ط: دار ابن الجوزي)

البتہ علامہ ابن تیمیہ نے بعض آیات کی تفسیر میں اللہ تعالی کی معیت کو حقیقت پر محمول کیا ہے اور اسے مخلوق کے ساتھ چاند کی معیت سے تشبیہ دی ہے۔ اور جن آیات میں یہ تشبیہ ممکن نہیں وہاں علامہ بھی تاویل پر مجبور نظر آتے ہیں؛ چنانچہ مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں: «يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا، أو النجم معنا. ويقال: هذا المتاع معي لمجامعته لك، وإن كان فوق رأسك، فالله مع خلقه حقيقة، وهو فوق عرشه حقيقة. ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد، فلما قال: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم، شهيد عليكم ومهيمن عالم بكم. وهذا معنى قول السلف: «إنه معهم بعلمه». (مجموع الفتاوى ٥/١٠٣)

اسی طرح آیت کریمہ ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾. (ق:١٦) اور اس جیسی دیگر آیات واحادیث میں تاویل کو تحریف اور حرام کہنے والے خود تاویل کرنے پر مجبور ہیں۔

٢٣- العندية:

﴿لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾. (آل عمران:١٥)

﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾. (آل عمران:١٦٩)

﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾. (الأعراف:٢٠٦)

زین الدین حنبلی ان آیات کی تاویل میں لکھتے ہیں: «المراد بقوله: ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ هو مزيد التقرب والزلفى والتكرمة، فهي عندية كرامة، لا عندية قرب ومسافة، كما يقال: فلان عند الأمير في غاية الكرامة». (أقاويل الثقات، ص٨٠)

امام قرطبی فرماتے ہیں: « قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ يعني الملائكة بإجماع. وقال:

﴿عِنْدَ رَبِّكَ﴾، والله تعالى بكل مكان، لأنهم قريبون من رحمته، وكل قريب من رحمة الله عز وجل فهو عنده، عن الزجاج. وقال غيره: لأنهم في موضع لا ينفذ فيه إلا حكم الله. وقيل: لأنهم رسل الله، كما يقال: عند الخليفة جيش كثير. وقيل: هذا على جهة التشريف لهم، وأنهم بالمكان المكرم، فهو عبارة عن قربهم في الكرامة لا في المسافة». (الجامع لأحكام القرآن ٣٥٦/٧)

علامہ ناصر الدین بیضاوی ﴿وَ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ؕ وَ مَنْ عِنْدَهٗ لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ﴾. (الأنبياء:١٩) *کی تفسیر میں لکھتے ہیں:* ﴿وَلَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾ خلقا وملكا. ﴿وَمَنْ عِنْدَهٗ﴾ يعني الملائكة المنـــزلين منه لكرامتهم عليه منـــزلة المقربين عند الملوك، وهو معطوف على ﴿مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ﴾، وإفراده للتعظيم». (تفسير البيضاوي، الأنبياء:١٩)

٢٤- الروح:

﴿فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ﴾. (ص:٧٢) ﴿اِنَّمَا الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَ كَلِمَتُهٗ ۚ اَلْقٰهَاۤ اِلٰى مَرْيَمَ وَ رُوْحٌ مِّنْهُ﴾. (النساء:١٧١) ﴿فَنَفَخْنَا فِيْهِ مِنْ رُّوْحِنَا﴾. (التحريم:١٢)

امام بیہقی نے اس کی تفسیر میں لکھا ہے: «الروح الذي منه نفخ في آدم عليه السلام كان خلقًا من خلق الله تعالى، جعل الله عز وجل حياة الأجسام به، وإنما أضافه إلى نفسه على طريق الخلق والملك، لا أنه جزء منه، وهو كقوله عز وجل: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ﴾ أي من خلقه». (الأسماء والصفات، ص٣٤١)

٢٥- ظل الله:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «سبعة يظلهم الله في ظله، يوم لا ظل إلا ظله». (صحيح البخاري، رقم:٦٦٠)

حافظ ابن حجر «إلا ظله» *کے بارے میں فرماتے ہیں:* «إضافة الظل إلى الله إضافة تشريف، كما قيل: للكعبة بيت الله... وقيل: المراد بظله كرامته وحمايته، كما يقال: فلان في ظل الملك، وهو قول عيسى بن دينار، وقواه عياض، وقيل: المراد ظل عرشه». (فتح الباري ١٤٤/٢. ومثله في الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣٤٧)

تفویض کی اسلمیت اور تاویل کی ضرورت:

تفویض کا ایک درجہ تو یہ ہے کہ متشابہات کے معنی بالکل ہی بیان نہ کیے جائیں؛ لیکن بسا اوقات تاویل کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہوتا، مثلاً: ﴿ الْيَوْمَ نَنْسٰكُمْ كَمَا نَسِيْتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ ﴾.(الجاثية:٣٤) اگر اس کو ظاہر پر محمول کریں تو اللہ پر نسیان لازم آئے گا، جو کہ ذات خداوندی کے خلاف ہے، قال اللہ تعالی: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾.(مریم) ؛اس لیے یہاں پر سبھی تاویل کرتے ہیں کہ نسیان بمعنی ترک ہے، اليوم ننساكم. أي: اليوم نتركم.

تفویض کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ ظاہری معنی بیان کرے اور ید وقدم وغیرہ کی حقیقت کا علم اللہ تعالی کے حوالے کرے، مثلاً: ید کا اہل سنت میں سے ماترید یہ یوں اعتقاد رکھتے ہیں: ليس له يد كأيدينا. علامہ زاہد کوثریؒ کہتے ہیں کہ تاویل تو یہ بھی ہے؛ لیکن اجمالی تاویل ہے۔ مخلوق کا ید ظاہر ہے اور خالق کا ید خلاف ظاہر ہے کما یلیق بشأنہ. اور متأخرین اشاعرہ جو تاویل کرتے ہیں وہ تفصیلی ہے، اور ان کی تاویل مثلاً ید سے قدرت اور نعمت وعطا کا معنی لینا تاکہ لوگ مجسمہ کی طرف راغب نہ ہوں۔ اور ید کا معنی قدرت سے کرنا اگرچہ تفویض کے خلاف ہے؛ لیکن ید قدرت ونعمت کے معنی میں آتا ہے، مثلا: «لا يدان لي به» یعنی فلان پر مجھے کوئی قدرت نہیں ہے۔«لي عنده يد» احسان کا معنی مراد ہے۔

الغرض سلف یا تو بالکل ہی تاویل نہیں کرتے ہیں اور یہ تفویض کا پہلا درجہ ہے، یا تاویل اجمالی کرتے ہیں، مثلا کہتے ہیں: ليس له يد كأيدينا. یہ تاویل اجمالی ہے۔ اور خلف تاویل تفصیلی کرتے ہیں اور کہتے ہیں: له يد لا كأيدينا، والمراد باليد النعمة أو القدرة. یہ تاویل تفصیلی ہے۔

متأخرین تاویل کو جائز سمجھتے ہیں؛ لیکن تفویض کو اسلم قرار دیتے ہیں۔ اور بعض اوقات عوام کے عقیدہ کو بچانے کی خاطر تاویل کو ضروری سمجھتے ہیں۔

علامہ آلوسی فرماتے ہیں: «ونقل أحمد زروق عن أبي حامد أنه قال: لا خلاف في وجوب التأويل عند تعيين شبهة لا ترتفع إلا به».(روح المعاني، طه:٥، ٤٧٢/٨، ط: دار الكتب العلمية)

اشاعرہ، ماترید یہ، شوافع اور احناف سبھی تاویل کرتے ہیں۔ امام غزالیؒ اور امام رازیؒ بھی تاویل کے قائل ہیں۔ ابن ہمامؒ نے مسایرہ لکھی اور ان کے شاگرد ابن ابی شریف نے مسامرہ لکھی، سب نے تاویل کو جائز کہا۔ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ جو تاویل نقل اور عقل کے خلاف نہ ہو وہ جائز ہے۔

متقدمین نے بھی استویٰ کی تاویل کی ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ ﴿ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ﴾.(طه) کی تاویل میں فرماتے ہیں: «أي: استوى أمره وقدرته فوق بريته».(مسند الربع، رقم:١٣٢)

اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ افضل اور اسلم طریقہ تفویض کا ہے؛ کیونکہ اس میں کسی قسم کا ضرر نہیں؛ لیکن چونکہ اصل مقصد اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ہے، نہ کہ تشبیہ؛ اس لیے اگر ضرورت کی وجہ سے تاویل ہو تو یہ بھی جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ اسلاف سے بھی بعض آیات واحادیث کی تاویل منقول ہے؛ چنانچہ ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ﴾ کی تاویل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے شدت اور بعض نے ہولِ قیامت سے کی ہے، اور ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْدٍ ﴾ میں بِاَيْدٍ کی بقوّة سے تاویل کی ہے۔ (دیکھئے: جامع البيان، والدر المنثور: القلم:٤٣، والذاريات:٤٧. والأسماء والصفات للبيهقي، ص١٢٩و٣٢٥)

متشابہات کی تاویل تو کبھی کبھی اللہ تعالیٰ خود سکھاتے ہیں:

جو سلفی حضرات تاویل کو تحریف کہہ کر مسترد کردیتے ہیں ان کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ متشابہات کی تاویل تو کبھی کبھی اللہ تعالیٰ خود سکھاتے ہیں؛ صحیح مسلم میں ہے کہ میری بیماری اور بھوک پیاس سے میرے بندے کی بیماری اور بھوک پیاس مراد ہے۔

حدیث قدسی ہے: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے نقل کرکے فرماتے ہیں: «إن الله عز وجل يقول يوم القيامة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني ... أما أنك لو سقيته وجدت ذلك عندي». (صحيح مسلم، باب فضل عيادة المريض)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے نقل فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن فرمائیں گے: اے ابن آدم میں بیمار ہوا تو نے میری بیمار پرسی نہیں کی! بندہ کہے گا: اے رب! میں آپ کی عیادت کیسے کرسکتا ہوں آپ تو رب العالمین ہیں؟ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے: کیا تم نہیں جانتے کہ میرا فلاں بندہ بیمار ہوا تو تو نے اس کی عیادت نہیں کی، کیا تمھیں معلوم نہیں اگر تم اس کی عیادت کرتے تو تم مجھے اس کے پاس پاتے۔ اے ابن آدم! میں نے تم سے کھانا مانگا تو تو نے نہیں کھلایا! بندہ کہے گا: اے میرے پروردگار! میں آپ کو کیسے کھلا سکتا ہوں آپ تو رب العالمین ہیں؟ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے: کیا تمھیں خبر نہیں کہ میرے فلاں بندے نے تم سے کھانا مانگا: لیکن تو نے اسے کھانا نہیں کھلایا، کیا تمھیں معلوم نہیں کہ اگر تم اس کو کھلاتے تو اسے (اس کا ثواب) میرے پاس پالیتے۔ اے ابن آدم! میں تم سے پینے کے لیے پانی مانگا، لیکن تم نے نہیں پلایا! بندہ کہے گا: اے رب میں آپ کو کیسے پانی پلاتا آپ تو رب العالمین ہیں؟ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے: میرے فلاں بندے نے تم سے پانی مانگا، لیکن تم نے اس کو نہیں پلایا، اگر تم اس کو پانی پلاتے تو اسے (اس کا ثواب) میرے پاس پاتے۔

شارحین حدیث اس حدیث کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان نقائص سے پاک ہے جو اس حدیث میں مذکور ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے بندے کے اکرام اور شدت تعلق اور قرب کی وجہ سے اس کے نقائص کو

اپنی طرف منسوب کیا جیسے کوئی کسی امیر کے دوست کے بیٹے کی پٹائی کرے اور امیر اس سے کہے: اس کی پٹائی میری پٹائی ہے، اس لیے سزا کے لیے تیار رہو۔ یا کوئی کسی کے پاس ایک آدمی بھیجے اور یہ کہے کہ اس آدمی کو قرض دیدو اور یہ ایسا ہے جیسے مجھے قرض دیا۔

فارسی کا شعر ہے ۔

من تن شدم تو جان شدی من جان شدم تو تن شدی
تا کس نہ گوید بعد ازاں من دیگرم تو دیگری

امام نووی نے مذکورہ بالا حدیث کی شرح میں لکھاہے: «والمراد العبد تشريفا له وتقريبا له».(شرح النووي على مسلم ۸۱۳/۲)

نیز قرآن کریم میں ﴿وَ السَّمَآءَ بَنَیْنٰهَا بِاَیْىدٍ وَّ اِنَّا لَمُوْسِعُوْنَ۝۴۷ وَ الْاَرْضَ فَرَشْنٰهَا فَنِعْمَ الْمٰهِدُوْنَ۝۴۸﴾.(الذاریات) میں اللہ تعالی کے لیے جمع کا صیغہ استعمال ہوا، اگر اس کو ظاہر پر محمول کیا جائے تو تعدد آلہہ لازم آئے گا جو شرک ہے؛ لیکن اس کی تاویل و تشریح یہ ہے کہ اللہ تعالی کے لیے جمع کا صیغہ بطور تعظیم آیا ہے۔ نیز قرآن کریم ملک الملوک کا کلام ہے جس میں دبدبہ اور شوکت ہونا چاہئے اور جمع کے لفظ میں شوکت و دبدبہ ہے۔ نیز جمع کا صیغہ اللہ تعالی کی صفات کو ملحوظ رکھتے ہوئے آیا ہے، یعنی ہم نے وسیع آسمان کو بنایا اور زمین کو بچھایا، ہم قادر ہیں، مرید ہیں، حکیم ہیں، رحمن ہیں، خالق ہیں۔ زمین و آسمان کی پیدائش میں یہ سب صفات ملحوظ ہیں۔

سلفی حضرات کا بعض آیات کی تاویل سے انکار اور بعض میں تاویل پر مجبور ہونا:

سلفی حضرات بھی تاویل کرتے ہیں؛ لیکن ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ۝﴾ (طه) اور ﴿بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ﴾(المائدة:٦٤) میں تاویل نہیں کرتے؛ بلکہ دو ہاتھ مراد لیتے ہیں۔ اور ﴿ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ ﴾(الفتح:١٠) میں ید مفرد آیا تو تاویل کرتے ہوئے جنس مراد لیتے ہیں، جو ایک اور دو کو بیک وقت شامل ہوتا ہے۔ اور ﴿وَ السَّمَآءَ بَنَیْنٰهَا بِاَیْىدٍ﴾ میں أيدٍ جمع آیا تو جمع مافوق الواحد پر محمول کرتے ہیں۔ حاصل یہ نکلا کہ دو کو اصل قرار دیا اور مفرد اور جمع میں تاویل کی۔ اور یہ قول تشبیہ سے اقرب ہے۔ محمد بن صالح عثیمین اپنی کتاب شرح عقیدہ واسطیہ میں عینین کو ثابت کرتے ہیں اور ﴿فَاِنَّكَ بِاَعْيُنِنَا﴾.(الطور:٤٨) میں جمع مافوق الواحد مراد لیتے ہیں۔ خلاصہ یہ نکلا کہ ید لا كأيدينا اور أعين لا كأعيننا میں کیفیت کو مبہم رکھا اور جارحہ کو ثابت کیا۔ اللہ تعالیٰ اعمیٰ نہیں، تو دو آنکھوں کو ثابت کیا، یہ سب باتیں تشبیہ کی طرف میلان پر دلالت

کرتی ہیں۔

شیخ عثیمین فرماتے ہیں: «ولكن قد يقول قائل: إن لله أكثر من يدين لقوله تعالى: ﴿ **أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا** ﴾ (يس:٧١) فأيدينا هنا جمع...؟ قلنا: فالجواب أن يقال: جاءت اليد مفردةً مثناةً وجمعًا. أما اليد التي جاءَت بالإفراد، فإنّ المفرد المضاف يفيد العموم، فيشمل كل ما ثبت لله من يد...، وأما المثنى والجمع فنقول: إن الله ليس له إلا يدان اثنتان...، فإما أن نقول بما ذهب إليه بعض العلماء من أنّ أقل الجمع اثنان، وعليه فـ «**أَيْدِينَا**» لا تدل على أكثر من اثنتين. وإما أن نقول: إن المراد بهذا الجمعِ التعظيمُ». (شرح العقيدة الواسطية، ص٢٩٩. وانظر: مجموع الفتاوى ٦/٣٦٧)

سلفی حضرات بھی تاویل کرتے ہیں:

١- ﴿ **أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌۢ** ﴾.(فصلت) أي: علمه لكل شيء محيط. **یعنی علم کے اعتبار سے محیط ہے۔**

٢- ﴿ **وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُوْنَ** ﴾.(الأنعام) أي: في السماوات وفي الأرض بعلمه.

٣- ﴿ **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ** ﴾.(الحديد:٤) أي بعلمه. **یعنی اپنے علم کے اعتبار سے تمہارے ساتھ ہے۔**

٤- ﴿ **وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ** ﴾.(ق) **یعنی علم اور قدرت کے اعتبار سے شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔**

٥- ﴿ **فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ** ﴾.(البقرة:١١٥) **وجہ کی تاویل علم اور قدرت سے کرتے ہیں۔**

اور اگر تاویل نہ کی جائے تو ﴿ **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهٗ** ﴾. (القصص:٨٨) **کا العیاذ باللہ کیا یہ ترجمہ ہوگا کہ وجہ مبارک کے علاوہ ہاتھ پاؤں سب کچھ ہلاک ہونے والا ہے۔ اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں؛ اس لیے اس سے مراد** كل شيء هالك إلا ذاته **ہوگا۔**

اسی طرح ﴿ **وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ زَكٰوةٍ تُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ** ﴾.(الروم:٣٩) ﴿ **إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ** ﴾.(الدهر:٩) ﴿ **وَالَّذِيْنَ صَبَرُوا ابْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ** ﴾.(الرعد:٢٢) ﴿ **وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ** ﴾.(الكهف:٢٨) وقال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: «أعوذ بوجهك». (صحيح البخاري، رقم:٤٦٢٨) میں وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی رضا مراد ہے۔

اور اگر تاویل نہ کریں تو ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾. (الشورى:١١) کا مطلب ہو گا: ليس مثل مثله شيء؛ اس لیے کہ کاف بھی تشبیہ کے لیے ہے، تو معنی یہ ہو گا کہ اللہ کے مثل کی مثل نہیں، یعنی ایک مثل ہے؛ مگر اس مثل کا دوسرا مثل نہیں۔ نعوذ باللہ۔ اس میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ مثل المثل کی نفی مستلزم ہے نفیِ مثل کو، یا کاف زائد ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی تاویلات ہیں۔

٤١- وَالْمِعْرَاجُ حَقٌّ، وَقَدْ أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعُرِجَ(١) بِشَخْصِهِ فِي الْيَقَظَةِ(٢) إِلَى السَّمَاءِ، ثُمَّ(٣) إِلَى حَيْثُ(٤) شَاءَ اللهُ مِنَ الْعُلَا، وَأَكْرَمَهُ اللهُ بِمَا شَاءَ، وَأَوْحَى إِلَيْهِ مَا أَوْحَى.(٥)

ترجمہ: اور معراج برحق ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو رات کے وقت سیر کرائی گئی اور حالت بیداری میں آپ کی ذات اقدس کو آسمان کی طرف اٹھایا گیا، پھر اللہ تعالی نے جہاں تک چاہا بلندیوں پر آپ کو لے جایا گیا، پھر اللہ تعالی نے جس چیز کے ساتھ چاہا آپ کو عزت بخشی۔ اور اپنے بندے کی طرف وحی کی جو وحی کرنی چاہی۔ جو کچھ انھوں نے دیکھا دِل نے اس میں غلطی نہیں کی۔ یعنی آنکھوں نے جو کچھ دیکھا دل نے اس کے سمجھنے میں غلطی نہیں کی۔

معراج برحق ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حالت بیداری میں جسم وروح کے ساتھ آسمانوں پر اور پھر جہاں تک اللہ نے چاہا تشریف لے جانا حق ہے، ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ اللہ تعالی نے آپ کو اس آسمانی سفر کے ذریعے عزت بخشی اور آپ کو جن احکام کی وحی کرنی چاہی کی۔ اس سفر میں جو کچھ آپ کی آنکھوں نے دیکھا دل نے اس کی تصدیق کی اور اس پر یقین کیا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں معجزہ معراج کی خصوصیت:

مصنف رحمہ اللہ نے اس رسالہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں سے صرف معراج کا ذکر فرمایا ہے؛ اس لیے کہ معراج ایک اہم معجزہ ہے اور اس کا تعلق غیب کی خبر دینے سے ہے، کسی نے آپ صلی اللہ علیہ علیہ وسلم کو مسجد حرام سے بیت المقدس اور پھر بیت المقدس سے آسمانوں پر جاتے اور واپس آتے

---

(١) قوله «وعرج» سقط من ٢٠، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٣. وسقط من ٢٨ قوله «بشخصه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) قوله «في اليقظة» سقط من ٢. والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) قوله «ثم» سقط من ٩، ١١، ١٥. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٤) في ١٧، ٢٢، ٢٥، ٣٠ «حيث ما» وفي ١٤ «حيث» فقط. والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) في ١٩، ٢٢، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٥، ٣٦ «وأوحى إلى عبده ما أوحى». وفي ٣، ٣١ «فأوحى إليه ما أوحى». وفي ١، ١٨ «﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ۝﴾». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.

وفي بعض المطبوعات من المتن والشروحات بعده زيادة «﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝﴾. فَصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الآخِرَةِ وَالأُولَى». ولم نجده في أحد من المخطوطات.

نہیں دیکھا؛ جبکہ اکثر معجزات کا تعلق مشاہدے سے ہے، مثلا قرآن کریم، آپ کی انگلیوں سے پانی کا نکلنا، ستون حنانہ کا آپ کی جدائی پر بچوں کی طرح رونا، ان سب معجزات کا لوگوں نے مشاہدہ کیا، اور معجزہ معراج لوگوں کے سامنے نہیں ہوا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بتانے پر لوگوں کو پتا چلا۔

معراج کے معنی اور اس کی تاریخ:

معراج عروج سے ہے صعود کے معنی میں، یعنی اوپر چڑھنا؛﴿ تَعْرُجُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوْحُ ﴾. (المعارج:٤)

سفر ارضی کو اِسراء اور سفر سماوی کو معراج کہا گیا۔ اسراء کا ذکر قرآن کریم میں موجود ہے؛﴿ سُبْحٰنَ الَّذِيْٓ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِيْ بٰرَكْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِيَهٗ مِنْ اٰيٰتِنَا ﴾.(الإسراء)

اور معراج احادیث مشہورہ سے ثابت ہے ۔علامہ تفتازانی نے لکھا ہے: «فالإسراء وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب. والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور. ومن السماء إلى الجنة أو إلى العرش أو غير ذلك آحاد». (شرح العقائد النسفية، ص١٤٤، مكتبة خير كثير، كراتشي)

اسراء ومعراج کی تاریخ:

اسراء ومعراج کی تاریخ کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔(تفصیل کے لیے دیکھئے: فتح الباري٧/ ٢٠٣، باب المعراج. وعمدة القاري، باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء ٣/ ٢٣٨. وروح المعاني١٤/ ٣٧١)

اصح قول کے مطابق ہجرت سے ایک سال پہلے ٢٧/ رجب المرجب شبِ دوشنبہ کو معراج ہوئی۔

ابن عبد البرؒ، عبد الغنی المقدسیؒ اور امام نوویؒ کا یہی قول ہے۔علامہ کوثری فرماتے ہیں: «وعلى ذلك عمل الأمة».(مقالات الكوثري، ص٤١٧)

معراج کے لغوی معنی سیڑھی، زینہ وغیرہ کے ہیں، گویا براق معراج میں صعود کرتا اور چڑھتا رہا۔جیسا کہ بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے؛«فغُسِل قلبي، ثم حُشِي ثم أعيد، ثم أتيت بدابة دون البغل، وفوق الحمار أبيض، - فقال له الجارود: هو البراق يا أبا حمزة؟ قال أنس: نعم - يضع خطوه عند أقصى طرفه، فحملت عليه، فانطلق بي جبريل حتى أتى السماء الدنيا».(صحيح البخاري، رقم:٣٨٨٧)

جبکہ بیہقی کی ”دلائل النبوۃ“ میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ تفصیل ہے کہ بیت المقدس تک سفر براق سے ہوا، اور پھر بیت المقدس سے آسمان کا سفر معراج سے ہوا، اور یہ معراج وہی زینہ ہے جس کے ذریعہ مؤمنین کی ارواح اوپر چڑھتی ہیں؛«ثم دخلت أنا وجبريل عليه السلام بيت المقدس فصلى كل واحد منا ركعتين، ثم أتيت بالمعراج الذي تعرج عليه أرواح بني آدم». (دلائل

النبوة للبيهقي ٢/٣٩٠)

لیکن بیہقی کی اس روایت کے ایک راوی ہارون العبدی کو کو ابو زرعہ اور ابو حاتم نے ضعیف، اور نسائی وحاکم نے متروک، اور جوزجانی نے «کذاب مفتر» کہا ہے۔

معراج بیداری کی حالت میں جسم اور روح دونوں کے ساتھ ہوئی:

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ معراج محض روحانی ومنامی نہیں تھی؛ بلکہ بیداری کی حالت میں جسم اور روح دونوں کے ساتھ ہوئی۔

اشکال: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: «ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم». (سيرة ابن إسحاق، ص٢٩٥)

جواب:

(۱) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس وقت موجود نہ تھیں؛ کیونکہ معراج ہجرت سے پہلے ہوئی تھی۔
(۲) اس کی سند میں «بعض آل أبي بكر» کا ذکر ہے، جو مجہول ہے۔

اشکال: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ «كانت رؤيا من الله تعالى صادقة». (سيرة ابن هشام ١/٤٠٠)

جواب:

سند منقطع ہے؛ اس لیے کہ ابن اسحاق کے شیخ یعقوب بن عتبہ کی ملاقات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے نہیں ہوئی۔ قال الكوثري رحمه الله: «وأما ما يروى عن معاوية من أن الإسراء رؤيا صادقة، فغير ثابت عنه أيضًا للانقطاع بين شيخ ابن إسحاق: يعقوب بن عتبة، وبين معاوية؛ لأنه توفي سنة ١٢٨هـ وأين هذا التاريخ من وفات معاوية». (مقالات الكوثري، ص٤١٩)

کتبِ طبقات وتراجم میں یعقوب بن عتبہ کی تاریخ ولادت کا ذکر نہیں ملتا؛ البتہ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ یعقوب بن عتبہ کی ملاقات صرف حضرت السائب بن یزید رضی اللہ عنہ (م:۹۱ھ) سے ہے۔ (تہذیب التہذیب ۱۱/۳۹۲) جس معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا۔

ابو العباس شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں روایتیں صحیح روایات کو درجہ اعتبار سے ساقط کرنے کے لیے وضع کی گئی ہیں۔«فهذا من وضع الزنادقة».

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عرش پر جانا اور بیٹھنا ثابت نہیں:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آسمانوں پر جانا اور جنت اور دوزخ کا مشاہدہ کرنا صحیح روایات میں مذکور

ہے؛ لیکن عرش پر جانا اور بیٹھنا ثابت نہیں۔

مولانا عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ «الآثار المرفوعة في الأحاديث الموضوعة» اور «غاية المقال في ما يتعلّق بالنّعال» میں تحریر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عرش پر جانا اور بیٹھنا ثابت نہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ نے مقام محمود کی تفسیر میں لکھا ہے کہ عرش پر جگہ ہے جہاں اللہ تعالی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ بٹھائیں گے۔

تفصیل مصنف کی عبارت «وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُونَهُ» کے تحت گزر چکی ہے۔

معراج میں رؤیت باری تعالیٰ ہوئی تھی، یا نہیں؟:

حضرت ابن عباس اور حضرت انس رضی اللہ عنہما رؤیت کو تسلیم کرتے ہیں؛ جبکہ حضرت عائشہ اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔

آیات کریمہ: ﴿ وَ هُوَ بِالْاُفُقِ الْاَعْلٰى ۞ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى ۞ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى ۞ ﴾. (النجم)

بعض مفسرین ان آیات کا تعلق رؤیتِ جبرئیل علیہ السلام سے جوڑتے ہیں اور یہی صحیح ہے، اور بعض رؤیتِ باری تعالیٰ کو ثابت کرتے ہیں۔ اور ایک قول یہ ہے کہ بعض کا تعلق اللہ تعالیٰ سے اور بعض کا جبرئیل علیہ السلام سے ہے۔

حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ آخری آیات: ﴿ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰى ۞ اَفَتُمٰرُوْنَهٗ عَلٰى مَا يَرٰى ۞ ﴾. (النجم) کا تعلق دیدارِ الٰہی سے ہو سکتا ہے، اور ابتدائی آیات کا تعلق حضرت جبریل کی رؤیت سے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مرفوع حدیث میں موجود ہے: «فقالت (أي: عائشة): أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «إنَّما هو جبريل لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين». (صحيح مسلم، باب معنى قول الله عز وجل: وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى، رقم:٢٨٧)

حضرت ابو ہریرہ، ابن عباس اور عروہ بن زبیر وغیرہ رضی اللہ عنہم اللہ تعالی کی رؤیت کے قائل ہیں۔

مروان نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا: «هل رأى محمدٌ ربَّه، فقال: نعم». (راجع: تفسير القرطبي، الأنعام:١٠٣. والتوحيد لابن مندة، رقم:٤٨٢/٢)

طبرانی نے "المعجم الاوسط" میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے: «إنَّ محمدًا صلى الله عليه وسلم رأى ربَّه مرتين: مرةً ببصره، ومرةً بفؤاده». (المعجم الأوسط، رقم:٥٧٦١)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «وفي كتاب السنة للخلال عن المروزي: قلت لأحمد: إنهم يقولون: إن عائشة قالت: من زعم أن محمدًا رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله تعالى. فبأي شيء يدفع قولها؟ قال: بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «رأيتُ ربي»، وقول النبي صلى الله عليه وسلم أكبر من قولها». (فتح الباري ٨/٦٠٨)

اور نسائی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے: «أتعجبون أن تكون الخلةُ لإبراهيم، والكلامُ لموسى، والرؤيةُ لمحمد صلى الله عليه وسلم». (السنن الكبرى للنسائي، رقم:١١٤٧٥. وأخرجه الحاكم في المستدرك، رقم:٣١١٤. وصحَّحه على شرط البخاري. وقال الذهبي: على شرط البخاري ومسلم)

وروى أحمد بإسناد قوي عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رأيتُ ربي تبارك وتعالى». (مسند أحمد، رقم:٢٥٨٠. وابن أبي عاصم في السنة، رقم:٤٣٣. والآجري في الشريعة، رقم:١٠٣٣)

امام ترمذی سند حسن کے ساتھ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کرتے ہیں: «رأى محمدٌ ربَّه. قال عكرمةُ: قلتُ: أليس اللهُ يقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. قال: ويحك، ذاك إذا تجلَّى بنوره الذي هو نورُه، وقد رآى محمدٌ ربَّه مرتين». (سنن الترمذي، باب: ومن سورة النجم، رقم:٣٢٧٩. وابن أبي عاصم في السنة، رقم:٤٣٧)

وعن أبي ذر قال: سألتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم: هل رأيتَ ربَّكَ؟ قال: «نورٌ أنَّى أَراهُ». وفي رواية عبد الله المازني: «نُورانيٌّ أراه». وعن عبد الله بن شقيق قال: قلت لأبي ذرٍّ: لو رأيتُ رسولَ اللهِ لسألتُه، فقال: عن أيِ شيءٍ كنتَ تَسألُه؟ قلتُ: سألتُه هل رأيتَ ربَّك؟ فقال أبو ذر: قد سألتُه، فقال: «رأيتُ نورًا». (صحيح مسلم، باب في قوله عليه السلام: نور أنى أراه، رقم: ٢٩١-٢٩٢)

رؤیت باری تعالیٰ سے متعلق مختلف اقوال کے درمیان تطبیق:

مفسرین نے لکھا ہے کہ تطبیق یہ ہے کہ وہ رؤیت نہیں ہوئی جس کے سامنے نگاہ ٹھہر سکتی ہے۔ ابو موسیٰ اشعری کی حدیث میں ہے: «حِجابُه النورُ، لو كشَفه لأحرقتْ سُبُحاتُ وَجهه (أي أنوارُ وجهه) ما انتهى إليه بصرُه مِن خلقِه». *اور وہ رؤیت ہوئی جس کے سامنے نظر اور بصر ٹھہر سکتی ہے۔ یا یوں کہیے کہ اعلیٰ درجے کی رؤیت نہیں ہوئی؛ بلکہ رؤیت دون رؤیت ہوئی، یا ذات کا حقیقی مشاہدہ نہیں ہوا؛ بلکہ نور کا مشاہدہ ہوا، یا قلب کے ساتھ مشاہدہ ہوا، نہ کہ بصر کے ساتھ۔ اور جس روایت میں رؤیت بصری کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قلب کے اندر رؤیت بصری رکھی گئی۔*

رؤیت باری تعالی کے مسئلے کی تشریح مفسرین نے سورہ نجم کی آیات کے ذیل میں فرمائی ہیں، اور فتح الباری اور فتح الملہم شرح مسلم وغیرہ میں بھی اس کی تشریح موجود ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہی ہے کہ معراج مع الروح والجسد واقع ہوئی ہے، جس کے چند دلائل یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:

دلائل معراج الروح مع الجسد:

(۱) آیتِ اسراء کو سُبْحٰنَ سے شروع کیا گیا ہے، اور سُبْحٰنَ کا استعمال مقامِ تعجب میں ہوتا ہے، جہاں اللہ تعالیٰ کے عجائباتِ قدرت کا بیان ہو۔ كلمة سبحان تستعمل في تنـــزيه الله تعالَى عن العجز عند مشاهدة آياته. اور تعجب کے موقعہ پر استعمال کا تقاضا یہ ہے کہ معراج کے واقعہ میں غایتِ تعجب کو ثابت کیا جائے؛ جبکہ صرف روح کے ساتھ سفر ملکوت وسماوات میں کوئی تعجب کی بات نہیں؛ بلکہ عام لوگوں کو بھی حاصل ہوتا ہے۔

(۲) اس آیتِ کریمہ میں ”عبد“ کا لفظ آیا ہے، جو روح اور جسد کے مجموعہ پر بولا جاتا ہے، جیسے: ﴿وَّ اَنَّهٗ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللّٰهِ يَدْعُوْهُ﴾. (الجن:١٩) اور ﴿اَرَءَيْتَ الَّذِيْ يَنْهٰى ۙ عَبْدًا اِذَا صَلّٰى ؕ﴾. (العلق)

(۳) اسراء کا لفظ بھی جسد کے لیے مستعمل ہے، جیسے: ﴿فَاَسْرِ بِاَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ الَّيْلِ﴾. (هود:٨١) اور ﴿وَ اَوْحَيْنَاۤ اِلٰى مُوْسٰۤى اَنْ اَسْرِ بِعِبَادِيْۤ اِنَّكُمْ مُّتَّبَعُوْنَ ۝﴾. (الشعراء:٥٢)

(۴) اگر خواب کا واقعہ ہوتا تو اس میں تعجب اور انکار کی کیا بات تھی؟ خواب میں تو لوگ کچھ بھی دیکھ سکتے ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا صعود وعروج اس طرح ہے، جیسے جبرئیل ں کا نزول کہ مع الجسد ممکن ہے اس میں ہرگز کوئی استبعاد نہیں۔ (راجع للدلائل والبحث التفصيلي مع أجوبة المنكرين: شرح العقائد، ص٢١٩-٢٢٢. والنبراس، ص٢٩٢-٢٩٤. ومقالة الكوثري المسماة بـــ «الإسراء والمعراج» ضمن مقالاته. وشرح المقاصد ٥/٤٨-٤٩. ومفاتيح الغيب، الإسراء:١. وروح المعاني، الإسراء:١)

حالت بیداری میں معراج کے عدم قائلین کے شبہات اور ان کے جوابات:

(۱) صحیح بخاری وغیرہ میں ہے: «واستيقظ وهو في المسجد الحرام». (صحيح البخاري، رقم:٧٥١٧) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ سو رہے تھے۔

جواب(۱): یہ روایت شریک کی ہے جو اگرچہ بخاری کے راوی ہیں؛ مگر کثیر الغلط ہیں، یہی وجہ ہے کہ منازل الأنبياء في السماء کی ترتیب میں بھی ان سے غلطی ہوئی ہے۔

(۲) یہ الفاظ حدیث کے آخر میں آئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملکوت السماوات کی سیر سے

زمین پر آنے کو بیداری سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (شرح النووي على مسلم، باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم ٢/٢١٠. فتح الباري، باب المعراج ٧/٢٠٤)

معراج کی ابتدا کے بارے میں بخاری کی ایک روایت میں «فُرِج عن سقف بيتي وأنا بمكة» (رقم:٣٤٩) کے الفاظ آئے ہیں، اور دوسری روایت میں ہے: «بينما أنا في الحطيم». (رقم:٣٨٨٧) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا حطیمِ کعبہ سے ہوئی؛ لیکن اس میں یوں تطبیق ہوسکتی ہے کہ اپنے گھر سے حطیم تشریف لائے اور حطیم سے اسراء کا سفر شروع ہوا۔

تاریخ اور سیرت کی کتابوں کے مطابق معراج کی ابتدا حضرت ام ہانی کے گھر سے ہوئی۔ یہ خلافِ ظاہر ہے؛ اس لیے کہ آدمی اپنے گھر میں سوتا ہے، الا یہ کہ تاویل کی جائے کہ آپ کا گھر بعد میں ام ہانی کا گھر بن گیا تھا؛ اس لیے کہ ہجرت کے بعد آپ ﷺ کا گھر عقیل کے قبضہ میں آیا جو اس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے، بعد میں یہ آپ کی چچازاد بہن ام ہانی کے قبضہ میں آیا ہوگا، تو انتہا کے اعتبار سے وہی گھر ام ہانی کا ہے۔

(۲) ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِيْٓ اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾. (الإسراء: ٦٠) کی بعض مفسرین نے معراج کے واقعہ سے تفسیر کی ہے۔

جواب(۱): رؤیا سے مراد خواب ہے، اور اس سے مراد معراج نہیں؛ بلکہ فتح مکہ ہے جس میں تاخیر ہوئی۔ اور اگر معراج مراد لیا جائے تو رؤیا عین مراد ہوگا؛ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما مذکورہ آیت کریمہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں: « هي رؤيا عين أُرِيَها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أُسرِي به». (صحيح البخاري، رقم:٤٧١٦)

اور درجِ ذیل اشعار بھی اس پر شاہد ہیں کہ رؤیا عجیب شے کے معاینہ کے معنی میں بھی آتا ہے:

مضى اللّيلُ والفضل الذي لك لا يمضي ۞ ورؤياك أحلَى في العيون من الغمض

(ديوان المتنبي، ص١٠)

رات گزر گئی؛ لیکن آپ کی فضیلت ختم نہیں ہوئی، اورآپ کا دیدار آنکھوں میں نیند سے زیادہ لذیذ ہے۔

و كبّر للرؤيا وهش فؤاده ۞ وبشَّر قلبًا كان جَمًّا بلابله

(حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٦/٤. روح المعاني ٩/٨. سبل الهدى والرشاد ٦٩/٣)

شاعر نے شکاری کی تعریف کی اور کہا کہ جب شکار دیکھا اور خوشی کے مارے تکبیر بلند کی اور اس دل کو خوشخبری سنائی جس کی پریشانی زیادہ تھی کہ معلوم نہیں شکار ملے گا یا نہیں۔

یہاں بھی رؤیا عین مراد ہے۔ تو آیت کا معنی ہوگا: اور ہم نے جو نظارہ تمھیں دکھایا، اُس کو (کافر) لوگوں کے لیے بس ایک فتنہ بنادیا۔

(۳) اوپر حرارت اور برودت ہے تو ان دونوں سے حفاظت کیسے ہوئی؟ بعض فلسفی کہتے ہیں کہ اوپر کرۂ ناریہ بھی ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ نے جب انسانوں کو یہ قدرت عطا فرمائی ہے کہ وہ اپنی حفاظت کا سامان مہیا کر لیتے ہیں تو کیا وہ خود اس پر قادر نہیں کہ اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت فرمائے؟ اور اب تو کرۂ ناریہ ایک خیالی پلاؤ ہے حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

(۴) اتنی قلیل مدت میں اتنا لمبا سفر کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب(۱): آج کل کے سائنسدان اس بات پر متفق ہیں کہ سرعت کی کوئی حد نہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اللہ تعالیٰ نے ایسی سرعت عطا فرمائی جس کی نظیر دنیا میں نہیں پائی جاتی۔

(۲) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو براق پر لے جایا گیا۔ اور براق برق سے ہے جس کے معنی بجلی کے ہیں، گویا قوتِ ملکی براق کی شکل میں متشکل ہو گئی۔

(۳) حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کبھی جسم پر روح کی حالت طاری کر دیتے ہیں والجسم يصير كالروح. تو جس طرح روح کی سرعت کی کوئی حد نہیں اسی طرح جسم پر روح کی حالت طاری ہونے سے جسم کی سرعت کی بھی کوئی حد نہیں رہتی۔

(۴) اجسام جتنے بھی ہیں زمین ہو یا ستارے یا اجرامِ فلکیہ ان میں کشش ثقل پائی جاتی ہے، جسے انجذاب سے تعبیر کرتے ہیں۔ اللہ کے حکم سے اس انجذاب کو متوجہ کیا گیا۔ اس کے ساتھ روح کی سرعت اور براق کی سرعت اور قوت سب نے ملکر تھوڑی سی مدت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو آسمانوں میں پہنچا دیا۔

مذکورہ بالا مضمون کا خلاصہ حضرت مولانا شمس الحق افغانیؒ کے ایک مضمون سے ماخوذ ہے۔

بیت المقدس سے معراج کی ابتدا کی حکمت:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج کی ابتدا خانہ کعبہ کے بجائے بیت المقدس سے ہوئی۔ یعنی پہلے آپ کو بیت المقدس لے جایا گیا، اور پھر وہاں سے آسمانی سفر شروع ہوا۔ اس کی ایک حکمت یہ ہو سکتی ہے کہ اس کے ذریعہ آپ کے دعوی معراج کی سچائی کو ظاہر کرنا مقصود تھا۔ کفار قریش نے جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیت المقدس سے متعلق سوال کیا تو آپ نے ان کے سامنے بیت المقدس کا تعارف پیش کر دیا۔ اگر معراج کی ابتدا خانہ کعبہ سے ہوتی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے سامنے آسمانوں کے مشاہدات پیش کرتے تو وہ آسمانی خبروں کو نہ مانتے۔ اس کے علاوہ اور بھی متعدد حکمتیں ہو سکتی ہیں۔

سفر معراج کا مقصد:

سفر معراج سے مقصود عظیم نشانیوں کا مشاہدہ کرانا، انبیا علیہم السلام سے ملاقات، پانچ نمازوں کی فرضیت، سورۂ بقرہ کی آخری آیات کا نزول اور یہ خوشخبری تھی کہ «من مات و لم یشرك بالله دخل الجنّة».

اسراء ومعراج کے موضوع پر متعدد علماء کی تصانیف موجود ہیں۔ شیخ محمد بخیت المطیعي کا بھی اس موضوع پر «الکلمات الطيبات في المأثور عن الإسراء والمعراج من الروايات...» کے نام سے ایک اچھا رسالہ ہے۔

معراج کا مختصر واقعہ:

ہجرت سے ایک سال پہلے ۲۷/رجب المرجب شبِ دوشنبہ کو رسول اللہ ﷺ حطیم کعبہ میں لیٹے ہوئے تھے کہ جبرئیل اور میکائیل علیہما السلام آئے، اور کہا کہ ہمارے ساتھ چلیے، آپ ﷺ کو براق پر سوار کیا گیا، جس کی تیز رفتاری کا یہ حال تھا کہ جس جگہ اس کی نظر پڑتی تھی وہیں قدم پڑتا تھا۔ اس سرعت رفتاری کے ساتھ اول آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ملک شام میں مسجد اقصی تک لے گئے، یہاں پر اللہ تعالی نے تمام انبیاء سابقین کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اکرام کے لیے بطور معجزہ جمع فرمایا تھا۔ جبرئیل علیہ السلام نے یہاں پہنچ کر اذان دی، انبیاء ورسل کی صفیں تیار ہو کر کھڑی ہوئیں، لیکن سب اس کا انتظار کر رہے تھے کہ نماز کون پڑھائے؟ جبرئیل امین نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دست مبارک پکڑ کر آگے کر دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام انبیاء ومرسلین اور ملائکہ کو نماز پڑھائی۔ یہاں تک عالم دنیا کی سیر تھی جو براق پر ہوئی۔

اس کے بعد رسول اللہ ﷺ کو مسجد اقصی سے آسمان پر لے جایا گیا۔ بعض روایات کے مطابق یہ آسمانی سفر براق پر نہیں، بلکہ بذریعہ معراج ہوا۔ معراج کے معنی سیڑھی یا زینہ کے ہیں، زینہ کی آج کل بھی بہت سی قسمیں ہیں، ان میں ایک طریقہ لفٹ کا بھی ہے، اس کو بھی زینہ کہہ سکتے ہیں۔ وہ کس قسم کا زینہ تھا جس پر نبی کریم ﷺ آسمان تک پہنچے اس کی حقیقت اللہ تعالی ہی جانتے ہیں، کسی روایت میں منقول نہیں۔

پہلے آسمان پر حضرت آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، اور دوسرے پر حضرت عیسی ویحی علیہما السلام سے، اور تیسرے پر حضرت یوسف علیہ السلام سے، اور چوتھے پر حضرت ادریس علیہ السلام علیہ السلام سے، اور پانچویں پر حضرت ہارون علیہ السلام سے، اور چھٹے پر حضرت موسی علیہ السلام سے، اور ساتویں پر حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی۔

اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم سدرۃ المنتہی کی طرف تشریف لے چلے۔ راستہ میں حوض کوثر پر

گزر ہوا۔ پھر جنت میں داخل ہوئے۔ وہاں دستِ قدرت کے وہ عجائب وغرائب دیکھے جو نہ کسی آنکھ نے آج تک دیکھے اور نہ کسی کان نے سنے اور نہ کسی انسان کے وہم وگمان کی وہاں تک رسائی ہوئی۔ پھر دوزخ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کی گئی جو ہر قسم کے عذاب اور سخت شدید آگ سے بھری ہوئی تھی، جس کے سامنے لوہے اور پتھر جیسی سخت چیزوں کی کوئی حقیقت نہیں تھی۔

اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جماعت کو دیکھا کہ مردار جانور کھا رہے ہیں۔ دریافت فرمایا کہ یہ کون ہیں؟ جبریل علیہ السلام نے عرض کیا: یہ وہ ہیں جو لوگوں کے گوشت کھاتے تھے۔ (یعنی ان کی غیبت کرتے تھے)، پھر دوزخ کا دروازہ بند کر دیا گیا۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھے اور جبریل امین وہیں ٹھہر گئے، کیونکہ ان کو اس درجہ سے آگے بڑھنے کا حکم نہیں تھا۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آگے بڑھنا اور جبریل علیہ السلام کا پیچھے رہنا ثابت نہیں۔ الدرة الفردة شرح قصیدة البردة میں یہ تحقیق لکھی گئی ہے کہ سدرة المنتهى سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آگے جانا مستند روایات سے ثابت نہیں۔ (۲/ ۴۶۲، ط: زمزم پبلشرز، پاکستان)

اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالی کی زیارت ہوئی۔ صحیح یہ ہے کہ زیارت فقط قلب سے نہیں بلکہ آنکھوں سے ہوئی ہے۔ یاد رہے کہ اللہ تعالی کے دیدار میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے اور احادیث بھی باہم مختلف ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اور تمام محققین صحابہ وائمہ کی یہی تحقیق ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ میں گر پڑے اور خداوند عالم سے ہم کلامی کا شرف حاصل ہوا۔ اسی وقت نمازیں فرض کی گئیں۔ اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ واپس ہوئے۔ وہاں سے براق پر سوار ہو کر مکہ معظمہ کی طرف تشریف لے چلے۔

راستہ میں مختلف مقامات میں قریش کے تین تجارتی قافلوں پر گزرے جن میں سے بعض کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کیا، اور انھوں نے آپ کی آواز بھی پہچانی اور مکہ واپس ہونے کے بعد اس کی شہادت دی۔ صبح سے پہلے ہی یہ سفر مبارک تمام ہو گیا۔

ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں باب حدیث الإسراء اور باب المعراج کے تحت واقعہ اسراء ومعراج کو تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے اور مختلف روایات واقوال کے درمیان تطبیق بھی ذکر فرمائی ہے۔ ہم نے اختصار کی خاطر یہ واقعہ مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ کی سیرت خاتم الانبیاء سے مختصر حذف واضافے کے ساتھ نقل کیا۔ تفصیل کے لیے فتح الباری ۷/ ۲۴۹-۲۷۷ کی طرف رجوع فرمائیں۔

ہم نے الدرة الفردہ شرح القصیدة البردہ میں بھی واقعہ معراج کی کچھ تفصیلات لکھی ہیں۔ اور مولانا ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ تعالی نے بھی سیرة المصطفی میں خوب تفصیلات بیان فرمائی ہیں، جن میں بعض اہم

باتیں یہ ہیں:

۱- آپ کے سینے مبارک کو چاک کر کے زمزم کے پانی سے سونے کی طشتری میں دھویا گیا۔

۲- راستے میں براق کا شوخی کرنا اور جبریل علیہ السلام کا یہ کہنا کہ تم پر آج تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معزز آدمی سوار نہیں ہوا، اور براق کا پسینہ پسینہ ہونا۔

۳- کھجوروں والی زمین میں اتر کر نماز پڑھنا اور جبریل علیہ السلام کا بتلانا کہ یہ آپ کا مقام ہجرت ہے۔

۴- وادی سینا میں نماز پڑھنا۔

۵- مدین میں نماز پڑھنا۔

۶- بیت اللحم حضرت عیسی علیہ السلام کی جائے پیدائش میں نماز پڑھنا۔

۷- بڑھیا اور بوڑھے کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کرنا اور جبریل علیہ السلام کا یہ کہنا کہ آگے چلیں بڑھیا دنیا ہے اور بوڑھا شیطان ہے۔

۸- انبیاء کی ایک جماعت کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کرنا اور جبریل امین کا یہ کہنا کہ آپ جواب دیں یہ بعض انبیاء ہیں۔

۹- دجال اور خازن النار مالک کو دیکھنا۔

۱۰- سود خور کو پتھروں کو لقمہ بنا بنا کر کھانے کے منظر کو دیکھنا۔

۱۱- کچھ لوگوں کو اس حال میں دیکھنا کہ تخم ریزی کر کے ایک دن میں فصل تیار ہو کر کاٹ لیتے ہیں۔ اور جبریل علیہ السلام کا یہ کہنا کہ یہ مجاہدین ہیں۔

۱۲- زکوۃ نہ دینے والوں کو اس حال میں دیکھنا کہ پتھروں سے ان کے سر کچلے جاتے ہیں اور شرمگاہوں پر چیتھڑے لگے ہیں، اور اونٹوں اور بیلوں کی طرح چرتے ہیں۔

۱۳- دو ہانڈیوں میں گوشت دیکھنا، ایک میں کچا، دوسری میں پکا ہوا، کہ زانی اور زانیات کچا گوشت کھاتے ہیں اور پکا ہوا گوشت یعنی حلال بیوی کو چھوڑتے ہیں۔

۱۴- بعض لوگوں کی زبانیں اور ہونٹ قینچی سے کاٹے جانے کے منظر کو دیکھنا کہ یہ بے عمل خطیب ہیں۔

۱۵- ایک جگہ ٹھنڈی خوشبودار ہوا کو دیکھنا اور دوسری جگہ بدبودار ہوا کو دیکھنا کہ پہلی جگہ جنت کی خوشبو ہے اور دوسری جگہ جہنم کی بدبو ہے۔

۱۶- حضرت موسی علیہ السلام کی قبر پر گزرنا اور ان کو حالتِ نماز میں دیکھنا۔

اسراء کا منکر کافر ہے، اور معراج کا منکر گمراہ ہے:

علما نے لکھا ہے اسراء یعنی حرم مکی سے بیت المقدس تک کا سفر قرآن سے ثابت ہے، اس لیے اس کا منکر کافر ہے، اور معراج کا ثبوت متعدد احادیث صحیحہ سے ہے اس لیے اس کا منکر گمراہ ہے؛«لو أنكر المعراج من بيت المقدس لا يكفر، وذلك لأن الإسراء من الحرم إلى الحرم ثابت بالآية، وهي قطعية الدلالة، والمعراج من بيت المقدس إلى السماء ثبت بالسنة، وهي ظنية الرواية والدراية». (منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ص٣٢٢. وانظر: فتح القدير ١/٣٥٠، باب الإمامة)

اور اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ آسمانوں میں حضرت جبریل علیہ السلام کے دیکھنے کا ذکر قرآن کریم میں ہے؛﴿ وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى ۝ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى ۝ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰى ۝ ﴾.(النجم)

تو اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں سدرۃ المنتہی کے پاس دیکھنے کا ذکر ہے، جس کے لیے وہاں چڑھنا ضروری نہیں، یہ رؤیت نیچے سے بھی ہو سکتی ہے۔ہاں اوپر تشریف لے جانا احادیث اور اخبار آحاد سے ثابت ہے، جس پر ہمارا ایمان ہے۔

٤٢- وَالْحَوْضُ الَّذِي أَكْرَمَهُ اللهُ تَعَالَى بِهِ -غِيَاثًا لِأُمَّتِهِ- حَقٌّ.

ترجمہ: اور حوضِ کوثر برحق ہے، جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو عزت بخشی آپ کی امت کی سیرابی کے لیے۔

الحوضُ: (۱) پانی جمع ہونے کی جگہ جس کے ہر طرف حد بنی ہوئی ہو۔(۲) تالاب۔(۳) بند، وغیرہ۔

الغِیاث: سامانِ مدد، امداد۔

قیامت کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حوض کوثر عطا کیا جائے گا:

قیامت کے روز ہر نبی کو ایک حوض عطا کیا جائے گا، جس سے وہ اپنی امت کو سیراب کریں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: مجھے امید ہے کہ سب سے زیادہ لوگ میرے حوض پر آکر سیراب ہوں گے۔قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن لكل نبي حوضًا، وإنهم يتباهون أيهم أكثر واردة، وإني أرجو أن أكون أكثرهم واردة».(سنن الترمذي، رقم:٢٤٤٣، وهو حديث صحيح)

وقال اللہ تعالیٰ: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝﴾.(الكوثر) وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أتدرون ما الكوثر؟...إنه نهر وعدنيه ربي عز وجل، عليه خير كثير، هو حوضٌ ترِد عليه أمتي يوم القيامة». الحديث.(صحيح مسلم، رقم:٤٠٠)

آخرت میں دو حوض ہیں:(۱) محشر میں حوض کوثر۔(۲) جنت میں نہر کوثر۔

حوض کوثر کا مختصر ذکر احادیث کی روشنی میں:

حوض کا طول وعرض:

(۱) میرے حوض کا طول ایک مہینہ کی مسافت کا ہے اور اس کے چاروں کونے برابر ہیں۔یعنی طول وعرض یکساں ہیں۔(۲) ایلہ سے عدن کی مسافت۔(۳) صنعاء سے مدینہ۔ (۴) مدینہ سے شام۔ (۵) مدینہ سے عمان۔ (۶) عمان سے ایلہ۔ (۷) ایلہ سے صنعاء۔

یہ سات روایات تو فقط مسلم شریف میں ہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی مختلف مسافتیں ذکر کی گئی ہیں، جیسے کوفہ سے مکہ مکرمہ وغیرہ۔

روایات میں حوض کی مسافت حاضرین کے فہم کے مطابق مختلف شہروں کی مسافتوں کے ذریعہ سمجھایا گیا ہے، اس سے کوئی تحدید مقصود نہیں؛ بلکہ ایک اندازہ مقصود ہے۔ سب کا حاصل یہ ہے کہ یہ حوض بہت وسیع و عریض ہے۔ علمائے کرام نے مختلف طرح سے ان روایات میں تطبیق دی ہے۔ (دیکھئے: فتح الباري

۱۱/٤٧٠-٤٧٢. شرح النووي على مسلم، باب إثبات حوض نبينا صلى الله عليه وسلم. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ٦/٩٢ و٩٤-٩٥، باب في عظم حوض النبي صلى الله عليه وسلم)

حوض کوثر کے پانی کے اوصاف:

(۱) برف سے زیادہ سفید / چاندی سے زیادہ سفید / دودھ سے زیادہ سفید۔
(۲) شہد سے زیادہ میٹھا / دودھ کے ساتھ شہد ملایا جائے، اس سے زیادہ میٹھا۔
(۳) برف سے زیادہ ٹھنڈا۔
(۴) مشک سے بہتر خوشبو والا۔

پینے کے برتن:

(۱) اس کے آب خورے ستاروں کی طرح مقدار میں ہیں۔
(۲) ستاروں سے زیادہ ہیں۔
(۳) صاف، بے بادل اور اندھیری رات میں تاروں اور ستاروں کی مقدار سے بھی زیادہ ہیں۔
(۴) بعض روایات میں ان برتنوں کے لیے کیزان کا لفظ آیا ہے، جس کا معنی: ڈونگا، دستے والا پیالہ۔
(۵) بعض روایات میں سونے کے جگ کا ذکر ہے: أباريق الذهب والفضة.
(٦) یہ برتن جنت کے ہیں۔

مزید اوصاف واحوال:

- اس کے کناروں کا جواہرات سے مرقع ہونا بھی بہت سی احادیث میں بیان کیا گیا ہے۔
- اس کے دونوں کنارے سونے کے ہیں۔
- یہ نہر موتیوں اور یاقوت پر بہتی ہے۔
- حوض کوثر میدانِ حشر میں ہو گا اور اس میں دو پرنالوں کے ذریعہ جنت کی نہرِ کوثر کا پانی ڈالا جائے گا۔
- ایک روایت میں ہے کہ ان دو پرنالوں میں سے ایک سونے کا ہو گا اور ایک چاندی کا ہو گا۔
- ایک مرتبہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا: اللہ کی قسم! میں اس وقت اپنے حوض کو دیکھ رہا ہوں۔
- میں حوض پر تمہارا پیش رو ہوں گا۔ یعنی تمہارا انتظار کروں گا۔
- کچھ لوگ اس کی طرف آنا چاہیں گے، مگر انہیں وہاں سے ہٹا دیا جائے گا۔
- بعض روایات میں ان اعمال کا ذکر بھی ملتا ہے جو حوض کوثر سے محرومی کا سبب بنتے ہیں۔
- ہر نبی کا حوض ہو گا۔

جن احادیث کا اوپر کا ترجمہ لکھا گیا وہ احادیث یہ ہیں:

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن حوضي أبعد من أيلة من عدن لهو أشد بياضا من الثلج، وأحلى من العسل باللبن، ولآنيته أكثر من عدد النجوم».

وفي رواية: «أنا فرطكم على الحوض، من ورد شرب، ومن شرب لم يظمأ أبدا».

وفي رواية: «حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء، وماؤه أبيض من الورق، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء، فمن شرب منه فلا يظمأ بعده أبدا».

وفي رواية: «وإني والله لأنظر إلى حوضي الآن».

وعن حارثة، أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال: «حوضه ما بين صنعاء والمدينة» فقال له المستورد: ألم تسمعه قال: «الأواني»؟ قال: لا، فقال المستورد: «ترى فيه الآنية مثل الكواكب».

عن أبي ذر، قال: قلت: يا رسول الله ما آنية الحوض قال: «والذي نفس محمد بيده لآنيته أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها، ألا في الليلة المظلمة المصحية، آنية الجنة من شرب منها لم يظمأ آخر ما عليه، يشخب فيه ميزابان من الجنة، من شرب منه لم يظمأ، عرضه مثل طوله، ما بين عمان إلى أيلة، ماؤه أشد بياضا من اللبن، وأحلى من العسل».

وفي رواية: فسئل عن عرضه فقال: «من مقامي إلى عمان» وسئل عن شرابه فقال: «أشد بياضا من اللبن، وأحلى من العسل، يَغُتُّ فيه ميزابان يمدانه من الجنة، أحدهما من ذهب، والآخر من ورق».

وفي رواية: «قدر حوضي كما بين أيلة وصنعاء من اليمن، وإن فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء».

وفي رواية: «وإن بعد ما بين طرفيه كما بين صنعاء وأيلة». (الروايات كلها من: صحيح مسلم، باب إثبات حوض نبينا صلى الله عليه وسلم وصفاته)

وفي حديث آخر: «حوضي كما بين الكوفة إلى الحجر الأسود».(سنن الترمذي، رقم:٢٤٤٥، باب ما جاء في صفة أواني الحوض)

وفي رواية: «حافتاه من ذهب، ومجراه على الدر والياقوت، تربته أطيب من المسك». (سنن الترمذي، رقم:٣٣٦١، باب ومن سورة الكوثر)

وفي رواية: «إن لكل نبي حوضا وإنهم يَتباهون أيُّهم أكثر واردة، وإني أرجو أن أكون أكثرهم واردة».(سنن الترمذي، رقم:٢٤٤٣، باب ماجاء في صفة الحوض)

حوض کوثر کی روایات متواتر ہیں:

حوض کوثر سے متعلق روایات حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ :حوض کوثر کی روایات ۳۰ر سے بھی زائد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں۔ صحیحین میں تقریباً ۲۰ صحابہ کی روایات ہیں۔ صحابہ کے بعد تابعین میں بھی اس کے راوی کثیر تعداد میں ہیں۔(المفهم ٦/ ٩٠)

علامہ ناصر الدین دمشقی (م: ۸۴۲ھ) نے حوض کوثر کی روایات ایک رسالے میں جمع فرمائی ہیں۔ (إتحاف السادة المتقين ٢/ ٣٩)

علاوہ ازیں: اس موضوع پر "الحوض الكوثر" للمحدث بقي بن مخلد (م:۲۷۶ھ)" اور "الذيل على جزء بقي بن مخلد" لابن بشكوال (م:۵۷۸ھ) دونوں ایک ساتھ مطبوع ہیں۔ یہ کتاب ۱۷۰ صفحات پر مشتمل ہے اور اس میں حوض کوثر سے متعلق تقریباً ۱۱۰ر صحابہ کرام کی مرویات جمع کی گئی ہیں۔

نہرِ حیات کا ذکر احادیث کی روشنی میں:

(۱) یہ نہر جنت کے ابتدائی راستوں میں اس کے دہانوں پر ہے۔

(۲) اس نہر کا نام نہر الحیاۃ، یا نہر الحیاء، یا نہر الحیوان، یا نہر الجنۃ ہے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «... فيُبَثُّون على نهر الحيا»، أو قال: «الحيوان»، أو قال: «الحياة»، أو قال: «نهر الجنة».(مسند أحمد، رقم:١١٠١٦)

(۳) ملائکہ، انبیائے کرام اور مؤمنین کی شفاعت کے بعد اللہ تعالیٰ خاص فضل کا مظاہرہ فرما کر ایک ایسی مخلوق کو نکالیں گے جنہوں نے کبھی کوئی بھلائی نہیں کی۔ وہ جل کر کوئلہ ہو چکے ہوں گے، انہیں نہر الحیاۃ میں ڈالا جائے گا، وہ لوگ اس میں اتنی جلدی تر و تازہ ہو جائیں گے، جیسے دانہ پانی کے بہاو میں کوڑے کچرے کی جگہ پر۔ یا جیسے ترکاری یا سبزہ ندی کے کوڑے کرکٹ میں بہت جلدی اُگ جاتی ہے۔ وہ لوگ اس نہر سے موتی کی طرح چمکتے ہوئے نکلیں گے۔ ان کے گلوں میں پٹے ہوں گے، اور ان کے رکاب میں انگوٹھیاں ہوں گی، جنت والے انہیں پہچان لیں گے کہ یہ اللہ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔

فيقول الله عزَّ وجلّ: «شفَعتِ الملائكةُ، وشفَع النبيون، وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيَقبض قبضةً من النار، فيُخرِج منها قومًا لم يَعملوا خيرًا قطّ قد عادوا حُمَمًا، فيُلقِيهم في نهر في أفواه الجنة، يقال له: نهر الحياة، فيَخرُجون كما تخرُج الحِبَّةُ في حَمِيلِ السَّيل، ألا ترونها تكون إلى الحَجَر، أو إلى الشَّجر، ما يكون إلى الشمس أُصَيفِر وأُخَيضِر، وما يكون منها إلى الظِّلِّ يكون أبيضَ؟ فقالوا: يا رسولَ الله! كأنك كنتَ ترعَى بالبادية! فيخرجون كاللُّؤلُؤ في رِكابهم الخواتم يعرِفهم أهلُ الجنة هؤلاء عتقاء الله». الحديث.

و في رواية: «فيَخرُجون كأنهم عِيدانُ السَّماسِمِ». (صحيح مسلم، رقم:١٨٣، ١٩١)

یا جیسے ترکاری یا سبزہ ندی کے کوڑے کرکٹ میں بہت جلدی اُگ جاتی ہے۔ «فينبتون فيها كما تنبت الحبة في حميل السبيل، أو كما تنبُت الثَّعاريرُ». (المطالب العالية، رقم:٤٥٦٠)

ایک روایت میں ہے: یہ لوگ آگ کے اثرات سے اس طرح صاف ہو جائیں گے جیسے چاند کسوف سے صاف ہو جاتا ہے۔«فيبرؤون من حَرْقِهم كما يبرأ القمرُ من كُسوفه، فيدخلون الجنة». (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٧٢٩٣)

(۴) انھیں عتقاء اللہ / عتقاء الجبار / عُتقاء الرحمن / مُحرَرُوا الرحمٰن کہا جائے گا۔ یہ کلمات ان کی پیشانیوں پر یا آنکھوں کے درمیان لکھے ہوں گے۔ «قال: فيخرجون كاللؤلؤ في رقابهم الخواتم، يعرفهم أهل الجنة: هؤلاء عتقاء الله».(صحيح مسلم، رقم:١٨٣)

وفي رواية: «فيقول أهل الجنة: هؤلاء عُتَقاءُ الرحمن، أَدخَلَهم الجنةَ بغير عمل عملوه، و لا خيرٍ قَدَّموه».(صحيح البخاري، رقم:٧٤٣٩)

وفي رواية: «فيقول الجبار: بل هؤلاء عُتقاءُ الجبّار».(مسند أحمد، رقم:١٢٤٦٩. سنن الدارمي، رقم:٥٣)

وفي رواية: «فيقال: هؤلاء محرّرو الرحمن».(مسند أبي يعلى، رقم:٦٥٨٦).

نہر الحیاۃ اور حوض کوثر دونوں الگ الگ ہیں:

جو لوگ ابتداءً جنت میں داخل ہونے والے ہیں(اللهم اجعلنا منهم)وہ سیدھے حوضِ کوثر کے پاس جائیں گے اور اس کا پانی پئیں گے، پھر جنت میں داخل ہوں گے۔ اور جو اہلِ ایمان اپنے گناہوں کی وجہ سے پہلے جہنم میں جائیں گے، وہ جہنم سے نکل کر نہر الحیاۃ میں آئیں گے، جس سے ان کے چہرے روشن ہو جائیں گے اور پھر وہ جنت میں داخل کر دیئے جائیں گے۔

٤٣- وَالشَّفَاعَةُ الَّتِي ادَّخَرَهَا لَهُمْ(١) حَقٌّ، كَمَا رُوِيَ فِي الْأَخْبَارِ(٢).

ترجمہ: اور امت کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت برحق ہے، جسے آپ نے لوگوں کے لیے ذخیرہ بنا کر رکھا ہے، جیسا کہ احادیث میں وارد ہے۔

شفاعت: لغت میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانے کو کہتے ہیں۔ سفارش کو بھی شفاعت کہتے ہیں؛ اس لیے کہ سفارش کرنے والے نے اپنے کلام کو دوسرے کے کلام کے ساتھ ملا دیا، یا شفیع نے اپنی درخواست کو مشفوع لہ کی درخواست کے ساتھ ملا دیا، یا محتاج اکیلا تھا تو شفیع اس کے ساتھ مل گیا۔

شفاعت کا معنی ہے: طلب الخير، أو طلب العفو والفضل من الغير للغير. **اصطلاح میں** شفاعت خیر میں استعمال ہوتی ہے، اور شفاعت لغوی شر میں بھی استعمال ہوتی ہے، جیسے قرآن میں ہے: ﴿مَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَّكُنْ لَّهٗ نَصِيْبٌ مِّنْهَا ۚ وَمَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَّكُنْ لَّهٗ كِفْلٌ مِّنْهَا﴾. (النساء:٨٥)(٣)

شفاعتِ عظمی:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ہر نبی کو ایک مقبول دعا دی جاتی ہے، سب نے دنیا میں ہی وہ دعا کر لی ہے اور ان کی دعا قبول ہوئی۔ میں نے اپنی اس دعا کو قیامت کے روز اپنی امت کی شفاعت کے لیے ذخیرہ کر رکھا ہے۔

عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لكل نبي دعوةٌ قد دعا بها فاستُجيب،

---

(١) في ١، ٣، ٤، ٨ «ادخرها الله لهم». والمعنى سواء.

(٢) قوله «كما روي في الأخبار» سقط من ١٥، ١٦، ٢٦، ٣١. وفي ٣٣ «كما ورد في الأخبار». والزيادة حسنة حيث تشير إلى الدليل. وسقط من ٥ قوله «حق». والمثبت من بقية النسخ.

(٣) قال الراغب الأصفهاني: «الشفع: ضم الشيء إلى مثله،... والشفاعة: الانضمام إلى آخر ناصرا له وسائلا عنه، وأكثر ما يستعمل في انضمام من هو أعلى حرمة ومرتبة إلى من هو أدنى».(المفردات في غريب القرآن، ص٢٦٣)

وقال الرازي: «الشفاعة أن يستوهب أحد لأحد شيئا ويطلب له حاجة، وأصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر، كأن صاحب الحاجة كان فردا فصار الشفيع له شفعا». (مفاتيح الغيب، البقرة:٤٨)

وقال الزيلعي: «الشفعة في اللغة مأخوذة من الشفع، وهو الضم ضد الوتر، ومنه شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم للمذنبين، لأنه يضمهم بها إلى الفائزين». (تبيين الحقائق ٢٣٩/٥)

وقال البيجوري: «والشفاعة لغة الوسيلة والطلب، وعرفا سؤال الخير من الغير للغير». (تحفة المريد، ص٣٠٥)

وقال العيني: «الشفاعة هي سؤال فعل الخير وترك الضرر عن الغير لأجل الغير على سبيل الضراعة». (عمدة القاري ١٩٦/٣) وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١٠٣٤/١.

فجعلتُ دعوتي شفاعةً لأمتي يوم القيامة».(صحيح البخاري، رقم:٥٩٤٦. صحيح مسلم، رقم:٣٤١)

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لكل نبي دعوة مستجابة فتعجَّل كلُّ نبي دعوتَه، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا». (صحيح مسلم، رقم:٣٣٨)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس شفاعت کی تفصیل صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جسے حدیث شفاعت کہاجاتا ہے۔ حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ لوگ میدان حشر کی شدت سے تنگ آکر یکے بعد دیگرے حضرت آدم، حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت موسی، اور حضرت عیسی علیہم السلام کے پاس جائیں گے اور یہ سب انبیائے کرام معذرت پیش کریں گے، بالآخر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں گے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سجدے میں اللہ تعالی کی ایسے کلمات کے ساتھ حمد وثنا کریں گے جن کلمات کا اسی وقت آپ کے قلب پر اِلقاء ہو گا۔ اللہ رب العزت فرمائیں گے : اے محمد! سر اٹھایئے، مانگئے دیا جائے گا، شفاعت کیجئے آپ کی شفاعت قبول کی جائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمائیں گے: يا رب أمتي أمتي. پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کی اجازت سے چار مرتبہ اپنی امت کے لوگوں کو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کریں گے اور چوتھی مرتبہ میں ہر اس شخص کو جہنم سے نکال لیں گے جس نے "لا إله إلا الله" کہاہو گا۔(صحيح البخاري، رقم:٧٠٧٢)

اشکال: اس روایت پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس شفاعت کے لیے تو تمام لوگ گئے تھے، اور حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف اپنی امت کے لیے شفاعت کا ذکر ہے؟

جواب: علامہ عینی نے اس کے دو جوابات ذکر فرمائے ہیں:

(۱) روایت میں اختصار ہے، اس میں شفاعت کے صرف شروع اور آخر کے حصے کو ذکر کیا گیا ہے۔

(۲) حدیث میں «يا رب أمتي أمتي» کا اضافہ محفوظ نہیں، اس لیے کہ یہ صرف سلیمان بن حرب کی روایت میں ہیں، دیگر رواۃ نے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔

«أجاب القاضي عياض وقال: المراد فيؤذن لي في الشفاعة الموعود بها في إزالة الهول، وله شفاعات أخر خاصة بأمته، وفيه اختصار. وقال المهلب: «فأقول: يا رب أمتي أمتي» مما زاد سليمان بن حرب على سائر الرواة، وقال الداودي: ولا أراه محفوظا؛ لأن الخلائق اجتمعوا واستشفعوا ولو كانت هذه الأمة لم تذهب إلى غير نبيها، وأول هذا الحديث ليس متصلا بآخره، وإنما أتى فيه بأول الأمر وآخره، وفيما بينهما ليذهب كل أمة من كان يعبد، وحديث:

يؤتى بجهنم، وحديث ذكر الموازين والصراط وتناثر الصحف والخصام بين يدي الرب، جل جلاله، وأكثر أمور يوم القيامة هي فيما بين أول هذا الحديث وآخره». (عمدة القاري ١٦٦/٢٥، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة. وانظر: شرح القسطلاني ٤٤٢/١٠)

علامہ عینی دوسری جگہ اس اشکال کے جواب میں لکھتے ہیں: « قد أجاب عنه عياض وتبعه النووي وغيره: بأنه قد وقع في حديث حذيفة المقرون بحديث أبي هريرة بعد قوله: «فيأتون محمدا فيقوم ويؤذن له»، أي: في الشفاعة، ويرسل الأمانة والرحم فيقومان بجنبي الصراط يمينا وشمالا فيمر أولكم كالبرق... الحديث، قال عياض: فبهذا يتصل الكلام لأن الشفاعة التي يجاء الناس إليه فيها هي الإراحة من كرب الموقف، ثم تجيء الشفاعة في الإخراج من النار».(عمدة القاري ١٢٨/٢٣، باب صفة الجنة والنار)

ائمہ حدیث نے کتب حدیث میں شفاعت عظمی کے تحت مشہور حدیثِ شفاعت کو ذکر فرمایا ہے۔ شیخ ابن ابی العز نے ائمہ حدیث کے شفاعت عظمی کے تحت اس مشہور حدیث شفاعت کو ذکر کرنے پر سخت تعجب کا اظہار کیا ہے کہ اس حدیث میں شفاعت عظمی کا ذکر نہیں، شفاعت عظمی کا ذکر تو حدیث صور میں ہے۔

«والعجب كل العجب من إيراد الأئمة لهذا الحديث من أكثر طُرُقِه، لا يذكرون أمرَ الشفاعة الأولى في أن يأتي الرب تعالى لفصل القضاء، كما ورد هذا في حديث الصُّور، فإنه المقصود في المقام». (شرح العقيدة الطحاوي١/٢٨٥)

پھر شیخ ابن ابی العز نے ایک بہت طویل منکر حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا کچھ حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے: «...فيستقرون الأنبياء نبيا نبيا، كلما جاءوا نبيا أبى، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: حتى يأتوني فإذا جاءوني انطلقت حتى آتي الفحص فأخِرُّ قدام العرش ساجدا، فيبعث الله إلي ملكا فيأخذ بعضدي فيرفعني،... قال: أبو هريرة: فقلت: يا رسول الله، وما الفحص؟ فقال: قدام العرش، قال: يقول الله: ما شأنك يا محمد؟ وهو أعلم فأقول: يا رب، وعدتني الشفاعة فشفعني في خلقك فاقض بينهم، قال: فيقول الله أنا آتيكم فأقضي بينكم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فأجيء فأرجع فأقف مع الناس فبينما نحن وقوفا إذ سمعنا حسا من السماء شديدا فهالنا، فنــزل أهل السماء الدنيا بمثلي من فيها من الجن والإنس، حتى إذا دنوا من الأرض أشرقت الأرض لنورهم فأخذوا مصافهم، فقلنا: أفيكم ربنا؟ فقالوا: لا وهو آت،... ثم ينــزل أهل السموات سماء سماء على قدر ذلك من التضعيف حتى ينــزل الجبار في ظلل من الغمام والملائكة تحمل عرشه ثمانية،... ثم يضع الله عرشه حيث يشاء من الأرض فيقول: وعزتي وجلالي لا يجاوزني أحد اليوم بظلم، ثم ينادي نداء يسمع الخلق كلهم، فيقول: إني أنصت لكم منذ خلقتكم، أبصر أعمالكم وأسمع قولكم، فأنصتوا إلي فإنما هي صحفكم

وأعمالكم تقرأ عليكم». (مسند إسحاق بن راهويه، رقم:١٠. تفسير الطبري، البقرة:٢١٠. تفسير ابن أبي حاتم، الزمر:٦٩. المعجم الكبير للطبراني ٣٦/٢٦٦/٢٥)

اس روایت کی سند میں اسماعیل بن رافع ضعیف ہے، اور محمد بن یزید مجہول ہے۔ اس روایت کے بارے میں ابن کثیر فرماتے ہیں: «هذا حديث مشهور، وهو غريب جدًّا، ولبعضه شواهد في الأحاديث المتفرقة، وفي بعض ألفاظه نكارة. تفرد به إسماعيل بن رافع قاص أهل المدينة، وقد اختلف فيه، فمنهم من وثقه، ومنهم من ضعفه، ونص على نكارة حديثه غير واحد من الأئمة، كأحمد بن حنبل، وأبي حاتم الرازي، وعمرو بن علي الفلاس، ومنهم من قال فيه: هو متروك. وقال ابن عدي: أحاديثه كلها فيها نظر إلا أنه يكتب حديثه في جملة الضعفاء. قلت: وقد اختلف عليه في إسناد هذا الحديث على وجوه كثيرة، قد أفردتها في جزء على حدة. وأما سياقه، فغريب جدًّا، ويقال: إنه جمعه من أحاديث كثيرة، وجعله سياقا واحدا، فأنكر عليه بسبب ذلك.». (تفسير ابن كثير ٢٨٧/٣-٢٨٨)

شیخ ابن ابی العز کا اس منکر روایت کی بنیاد پر ائمہ حدیث پر تعجب کرنا خود باعثِ تعجب ہے۔

شفاعتِ محشر کے شافعین:

شفاعت کبری یا شفاعت عظمی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے۔ اس کے علاوہ دیگر انبیائے کرام، ملائکہ وعلماء وغیرہ کو بھی اللہ کی طرف سے شفاعت کی اجازت حاصل ہوگی۔

شفاعتِ محشر کے شافعین درجِ ذیل حضرات ہیں:

(١) انبیاء علیہم السلام۔

(٢) ملائکہ۔

(٣) شہید کی شفاعت۔

(٤) علماء۔

(٥) مؤمنین کاملین۔

(٦) حافظ قرآن کی شفاعت۔

(٧) شفاعۃ الصیام۔

(٨) شفاعۃ القرآن الکریم۔

(٩) شفاعۃ السِّقط۔

(١٠) شفاعۃ اللہ تعالی۔

«فيشفع النبيون والملائكة والمؤمنون، فيقول الجبارُ: بقيتْ شفاعتي، فيقبض قبضةً من

النار، فيُخرج أقوامًا قد امتُحِشُوا...». (صحيح البخاري، رقم:٤٧٣٩)

«ثم تُشَفَّع الملائكةُ، والنبيون، والشهداء، والصالحون، والمؤمنون، فيُشفِّعُهم اللهُ».(المستدرك للحاكم، رقم:٨٧٧٢، وقال: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

«يَشفَع يومَ القيامة ثلاثةٌ: الأنبياءُ، ثم العلماءُ، ثم الشهداءُ». (سنن ابن ماجه، رقم:٤٣١٣، وإسناده تالف، عنسبة بن عبد الرحمن متروك، واتهمه أبو حاتم بالوضع)

«من قرأ القرآن واستظهره، فأحل حلاله، وحرم حرامه أدخله الله به الجنة وشفَّعه في عشرة من أهل بيته كلهم قد وجبت له النار».(سنن الترمذي، رقم:٢٩٠٥، وإسناده ضعيف)

«الصيام والقرآن يشفعان للعبد يوم القيامة».(مسند أحمد، رقم:٦٦٢٦. والمستدرك للحاكم، رقم:٢٠٣٦، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي)

«إنّ السِّقطَ لَيُراغِم ربَّه، إذا أدخَلَ أبوَيهِ النّارَ، فيُقال: أيها السِّقْطُ المُراغِم ربَّه أدخِلْ أبوَيك الجنةَ فيَجُرُّهما بسرَرِه حتى يُدخِلهما الجنة».(سنن ابن ماجه، رقم: ١٦٠٨، وإسناده ضعيف لضعف مندل بن علي العنـــزي)

اشکال: کیا اللہ تعالیٰ دوسروں کو کہیں گے کہ فلاں کو معاف کر دو؟

جواب: شفاعۃ اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کا درگزر اور معاف کرنا ہے؛ جبکہ دوسروں کی شفاعت کے نتیجہ میں لوگ یعنی مشفوع لہم نار سے نکل جائیں گے، یا جس مصیبت میں مبتلا ہیں اس سے خلاصی پائیں گے، یا رفع درجات حاصل کر لیں گے، اور آخر میں اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جہنم سے آزاد فرمائیں گے، جن کے پاس ظاہری عمل نہ تھا، صرف قلبی عمل تھا اور اس کا علم انبیاء و ملائکہ کو بھی نہ تھا۔ گویا اللہ تعالیٰ کا جہنم سے آزاد فرمانا سابقہ شفاعتوں کا تتمہ ہے؛ اس لیے اس کو مشاکلت کے طور پر شفاعت کہا گیا۔

امام بیجوری لکھتے ہیں: «وشفاعة المولى عبارة عن عفوه؛ فإنه تعالى يشفع فيمن قال: لا إله إلا الله وأثبت الرسالة للرسول الذي أرسل إليه ولم يعمل خيرًا قط، ليتفضل الله تعالى عليه بعدم دخوله النار بلا شفاعة أحد».(تحفة المريد، ص٣٠٥. وانظر أيضًا: نشر اللآلي، ص٢٢٢. وانظر لتفصيل أصحاب الشفاعة: البدور السافرة في أحوال الآخرة، ص٣٦٠-٣٧٤. والتذكرة، ص٣٩٥-٤٠٠)

شفاعت کی دو قسمیں:

(۱) شفاعۃ مخلوق إلی مخلوق۔ یعنی کسی کی سفارش کرنا کہ فلاں کا یہ کام کر دو۔

(۲) شفاعۃ مخلوق إلی الخالق۔ یعنی خالق سے مخلوق کی سفارش کرنا۔ اس کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

شفاعت کی شرائط:

(۱) اللہ تعالیٰ کی طرف سے اجازت کا ہونا؛ ﴿مَنْ ذَا الَّذِيْ يَشْفَعُ عِنْدَهٗٓ اِلَّا بِاِذْنِهٖ﴾. (البقرة:٢٥٥)

وقال تعالى: ﴿لَّا يَتَكَلَّمُوْنَ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ۝٣٨﴾. (النبأ)

(۲) شافع اور مشفوع کا مؤمن ہونا؛ ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ الشَّفَاعَةَ اِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ ۝٨٦﴾. (الزخرف)

وقال تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُوْنَ ۙ اِلَّا لِمَنِ ارْتَضٰى﴾. (الأنبياء:٢٨)

اس آیت سے پہلے ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ ۝٢٦﴾(الأنبياء) مذکور ہے یعنی قابلِ احترام بندے شفاعت کریں گے۔

شفاعت کی مشہور اقسام:

شفاعت کی مشہور اقسام کا مجموعہ «تُخمِّر كدًّا» ہے۔(یعنی شفاعت مشقت کو ڈھانپ لیتی ہے)۔

ت: تخفيف العذاب کی شفاعت۔

خ: الخروج من النار کی شفاعت۔

م: تساوي الحسنات والسيئات کی شفاعت۔

م: مستحقِ نار جو ابھی نار میں داخل نہیں ہوا، اس کی شفاعت۔

ر: رفع الدرجات کی شفاعت۔ اس کو معتزلہ بھی مانتے ہیں۔

ک: الشفاعۃ الکُبریٰ۔ اس کو بھی معتزلہ مانتے ہیں۔[1]

---

(١) وأنكرت المعتزلة شفاعته صلى الله عليه وسلم في من استحق النار أن لا يدخلها، وفيمن دخلها أن يخرج منها، وأما الشفاعة العظمى والشفاعة في زيادة الدرجات فلا ينكرونها.

وهذه المسألة مبنية علي جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة، فعندنا يجوز، فبالشفاعة أولى، وعندهم لا يجوز ذلك بدون الشفاعة، فبالشفاعة كذلك.

قال القاضي عياض: مذهب أهل السنة جواز الشفاعة عقلا، ووجوبها بصريح قوله تعال: ﴿لَّا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ﴾، ﴿وَلَا يَشْفَعُوْنَ ۙ اِلَّا لِمَنِ ارْتَضٰى﴾، وأمثالها، وبخبر الصادق سمعا، وقد جاءت الآثار التي بلغت بمجموعها التواتر بصحتها في الآخرة لمذنبي المؤمنين، وأجمع السلف الصالح ومن بعدهم من أهل السنة عليها. (إكمال المعلم ٥٦٥/١. وراجع للبحث التفصيلي: تبصرة الأدلة ٧٩٢/٢-٧٩٨. وتحفة المريد، ص٣٠٥. والنبراس، ص٢٣٨-٢٤١. وشرح العقائد، ص١٨٢-١٨٦. ومفاتيح الغيب، البقرة:٤٨. وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص٦٨٧-٦٩٠)

ک: صاحبِ کبیرہ کی شفاعت۔

د: دخول الجنۃ بغیر حساب۔

د: دخول جمیع المؤمنین في الجنۃ.

ا: اللہ تعالیٰ کی شفاعت، جو عفو کے معنی میں ہے۔(۱)

حضرت اسماعیل شہید رحمہ اللہ تعالی کی شفاعت کی بیان کردہ اقسام ثلاثہ:

بریلوی علماء حضرت اسماعیل شہید رحمہ اللہ تعالی پر اعتراض کرتے ہیں کہ وہ شفاعت کے منکر ہیں۔ یہ اعتراض غلط ہے؛ حضرت مولانا نے شفاعت کی بہت نفیس تحقیق فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ شفاعت کی تین قسمیں ہیں:

۱- شفاعت بالوجاہۃ، اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بادشاہ اپنے نظام مملکت کو بچانے کے لیے کسی صاحبِ وجاہت ودبدبہ وزیر کی شفاعت اور سفارش کو اپنی مرضی کے خلاف مانتاہے کہ اگر نہ مانے تو نظام مملکت میں خلل اور گڑبڑ پیدا ہو جائے گی۔ یہ شفاعت منفی اور معدوم ہے۔

۲- شفاعت بالمحبۃ، کہ کوئی شخص کسی محبوب کی سفارش کو اپنی مرضی کے خلاف اس لیے مانتاہے کہ محبوب ناراض نہ ہو جائے، تو دل کی مجبوری کی وجہ سے شفاعت مانتاہے۔ یہ شفاعت بھی معدوم اور منفی ہے۔

۳- تیسری قسم شفاعت اذنی ہے، اللہ تعالی اپنی مرضی سے کسی نبی اور ولی کو شفاعت کی اجازت دیں گے۔ یہ شفاعت ثابت ہے۔

اس کی تفصیل شاہ اسماعیل شہید رحمہ اللہ نے تقویۃ الایمان کے باب الاشراک فی التصرف میں بیان فرمائی ہے۔ پہلی دو قسموں کو شفاعت قہری اور آخری قسم کو شفاعت اذنی کہتے ہیں۔

معتزلہ اور مرجئہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ معتزلہ اور خوارج کبیرہ کو اس قدر ثقیل بناتے ہیں کہ کفر کا حکم اس کے لیے ثابت کرتے ہیں، اور مرجئیہ کبیرہ کو بھی صغیرہ کا حکم دیتے ہیں۔

معتزلہ اصحابِ کبائر کی شفاعت کے قائل نہیں۔ اور جہاں کہیں شفاعت کا ذکر آتا ہے اس کو رفع درجات پر محمول کرتے ہیں۔ نیز معتزلہ صاحبِ کبیرہ کے لیے دوامی جہنم کے قائل ہیں۔(شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص٦٨٧-٦٩٠)

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھئے: شرح النووي علي مسلم ٣/٣٥، باب إثبات الشفاعة. وفتح الباري ١١/٢٨، باب صفة الجنة والنار. وشفاء السقام في زيارة خير الأنام، الباب العاشر، ص١٦٠. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/١٠٣٤. وإكمال المعلم ١/٥٦٥-٥٦٦.

معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل(۱): ﴿وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾. (البقرة:٤٨)

جواب: آیتِ کریمہ: ﴿لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ سے مراد للکافر من الکافر ہے، ورنہ دوسری آیات میں شفاعت کا ذکر موجود ہے: ﴿لَا يَمْلِكُوْنَ الشَّفَاعَةَ اِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْدًا﴾. (مریم) وقال تعالی: ﴿لَّا يَتَكَلَّمُوْنَ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾. (النبأ)

کفار اپنے باطل معبودوں کی شفاعت قہریہ کے قائل تھے؛ ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَآ اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى﴾. (الزمر:٣) وفي موضع آخر: ﴿هٰٓؤُلَآءِ شُفَعَآؤُنَا عِنْدَ اللّٰهِ﴾. (یونس:١٨)

دلیل(۲): ﴿مَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَّلَا شَفِيْعٍ يُّطَاعُ﴾. (الغافر) اور صاحب کبیرہ بھی ظالم ہے؛ اس لیے اس کے حق میں بھی شفاعت نہیں۔

جواب: آیت میں ظالمین سے مراد کافرین ہیں؛ قال اللہ تعالی: ﴿وَالْكٰفِرُوْنَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾. (البقرة)

دلیل(۳): ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيْهِ وَلَا خُلَّةٌ وَّلَا شَفَاعَةٌ﴾. (البقرة:٢٥٤)

جواب: چونکہ مشرکین اپنے معبودانِ باطلہ کی شفاعتِ قہریہ کے قائل تھے اور کہتے تھے: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَآ اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى﴾. (الزمر:٣) اور کہتے تھے: ﴿هٰٓؤُلَآءِ شُفَعَآؤُنَا عِنْدَ اللّٰهِ﴾. (یونس:١٨) تو اللہ تعالی نے ان کی تردید فرمائی کہ شفاعت للکافر من الکافر نہ ہوگی؛ چہ جائیکہ بے جان اصنام شفاعت کریں۔

اہل السنۃ والجماعۃ فرماتے ہیں کہ اصحابِ کبائر کے لیے شفاعت ہے؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي». (سنن الترمذي، رقم:٢٤٣٥. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح)

یعنی میری امت کے اہل کبائر کے لیے میری شفاعت مفید اور نافع ہوگی۔

اشکال: «من ترك سنتي لم تنله شفاعتي». اس روایت میں تارکِ سنت یعنی گنہگار کے لیے شفاعت کی نفی کی گئی ہے۔

جواب: (۱) اس روایت کی کوئی اصل نہیں، کتب حدیث میں یہ روایت موجود نہیں؛ حتی کہ جن حضرات نے "موضوعات" کے موضوع پر کتابیں لکھی ہیں انھوں نے بھی اس روایت کو ذکر نہیں کیا۔

(۲) اور اگر بالفرض یہ روایت ثابت ہو تو علامہ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب لکھا ہے کہ یہ اعتقاداً ترک

پر، یا بالکلیہ ترک پر محمول ہے۔(فتح القدير ٥٠٩/٩)

(۳) یا یہ مطلب ہے کہ شفاعت تارکِ سنت کے رفعِ درجات کے لیے کام نہ آئے گی۔

(۴) یا سنت سے مراد طریقۂ نبوی یعنی اسلام ہے، اور تارکِ اسلام کے لیے شفاعت نہیں۔ اور اگر ترکِ سنت استخفافاً ہو تو یہ بھی کفر ہے، اور کافر کے لیے شفاعت نہیں۔

قال ابن جماعة: «الناس على قسمين: مؤمن، وكافر، فالكافر في النار إجماعًا، والمؤمن على قسمين: طائع وعاصٍ، فالطَّائع في الجنة إجماعًا، والعاصي على قسمين: تائب وغير تائب، فالتائب في الجنة إجماعًا، وغير التائب في مشيئة الله تعالى».(ضوء المعالي، ص١٧٣، ت: عبد السلام شنّار)

اور یہ عاصی غیر تائب شفاعت کا محتاج ہے۔

شفاعت پر اشکال:

جب آیت کریمہ ﴿وَ اَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْاَقْرَبِيْنَ ۝﴾.(الشعراء:٢١٤) نازل ہوئی، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صفا پہاڑی پر تشریف لے گئے اور قبائل قریش کو بلا کر کہا: «يا فلان يا فلان يا صفية عمة رسول الله، يا فاطمة بنت رسول الله، انقذوا أنفُسكم من النار، فإنّي لا أملك لكم من الله شيئًا». وفي رواية: «لا أغني عنكم مِن الله شيئًا».(صحيح البخاري، رقم:٤٧٧٠ . وصحيح مسلم، رقم:٢٠٤ و٢٠٦) تو شفاعت کیسے ثابت ہوئی؟

جواب(۱): هذا في حق المشرك. خطاب میں اصل مقصود مشرکین تھے؛ اگر چہ خطاب میں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کا بھی نام لیا۔

(۲) «لا أغني عنكم شيئًا» میں شفاعت کی قید لگائیں گے کہ شفاعت کا یہاں استثنا ہے؛ اگر چہ مذکور نہیں، اور ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مقامِ تخویف ہے؛ لیکن استثنا کا وجود دوسرے دلائل اور نصوص سے ثابت ہوتا ہے، جیسے کسی طالب علم کو مدرسہ سے خارج کر دیا جائے اور تہدیداً کہا جائے کہ تمہارا داخلہ نہیں ہوگا اور دل میں یہ ہوتا ہے کہ درخواست دے گا، تو معاف کر دیا جائے گا۔

(۳) یہ آیت نزولِ شفاعت سے قبل کی ہے۔(فتح الباري ٥٠٢/٨)

علماء فرماتے ہیں کہ دنیوی اعتبار سے شفاعت دعا کے مترادف ہے، یعنی دعا کرنا بھی شفاعت میں داخل ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ الَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ﴾.(الحشر:١٠)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کی تدفین کے بعد ارشاد فرمایا: «استغفِرُوا لأخيكم وسَلُوا له التَّثبِيتَ، فإنّه الآن يُسألُ».(سنن أبي داود، باب الاستغفار عند القبر للميت، رقم٣٢٢١)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سوال کیا کہ زیارتِ قبور کے وقت کیا کہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: «السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين، ويرحم الله المستقدمين مِنّا والمستأخرين، وإنّا إن شاء الله بكم لَلاحِقون».(صحيح مسلم، باب ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلها، رقم:٩٧٤)

قبر کے پاس تلاوت کا حکم اور ایصال ثواب سے متعلق تفصیل مصنف کی عبارت «وَفِي دُعَاءِ الأَحْيَاءِ وَصَدَقَاتِهِمْ مَنْفَعَةٌ لِلأَمْوَاتِ» کے تحت آگے آرہی ہے۔

٤٤- وَالْمِيْثَاقُ الَّذِي أَخَذَهُ اللهُ تَعَالَى مِنْ آدَمَ وَذُرِّيَّتِهِ حَقٌّ.

ترجمہ: اور اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام اور ان کی اولاد سے جو عہد لیاوہ بھی برحق ہے۔

اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام اور ان کی اولاد سے اپنی ربوبیت کا عہد لیا:

اللہ تعالی نے عالمِ ارواح میں حضرت آدم علیہ السلام اور آپ کی اولاد در اولاد کی پشتوں سے ان کی ذریت کو نکالا اور ان سے اپنی ربوبیت کا عہد لیا۔ قال اللہ تعالی:﴿وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِيْۤ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰۤى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؕ قَالُوْا بَلٰى ۛۚ شَهِدْنَا ۛۚ اَنْ تَقُوْلُوْا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غٰفِلِيْنَ ﴿۱۷۲﴾﴾. (الأعراف)

وہ واقعہ بھی قابل ذکر ہے کہ آپ کے رب نے اولاد آدم کی پشت سے ان کی اولاد کو نکالا اور ان سے انہیں کے متعلق اقرار لیا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں ؟ سب نے کہا: آپ ہمارے رب ہیں، ہم اقرار کرتے ہیں؛ تاکہ تم لوگ قیامت کے روز یوں نہ کہنے لگو کہ ہم تو غافل اور بے خبر تھے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أخذ الله الميثاقَ من ظهر آدم بنَعْمانَ – يعني عرفة– فأخرَج مِن صُلبه كلَّ ذُرِّيَّةٍ ذَرَأَها، فنثرهم بين يديه كالذَّرِّ، ثم كلَّمهم قِبلاً: قال: ﴿اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾الآية. (مسند أحمد، رقم:٢٤٥٥، وإسناده صحيح)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «يقول الله تعالى لأهون أهل النار عذابًا يوم القيامة: لو أن لك ما في الأرض من شيءٍ أكنت تفدي به؟ فيقول: نعم، فيقول: أردتُ منك أهون من هذا، وأنت في صلب آدم: أن لا تشرِك بي شيئًا، فأبيتَ إلا أن تشرك بي».(صحيح البخاري، رقم:٦٥٥٧. صحيح مسلم، رقم:٢٨٠٥)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مذکورہ آیت کریمہ کی تفسیر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیاہے: «إنَّ الله خلَق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، فأخرج منه ذريةً، فقال: خلقتُ هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذريةً فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون». الحديث. (سنن الترمذي، رقم:٣٠٧٥، وقال الترمذي: هذا حديث حسن)

عہد الست کا ذکر قرآن وحدیث میں صراحتاً مذکور ہے اور ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں ؛البتہ اس کی کیفیت متشابہات کے قبیل سے ہے، کہ کیا حضرت آدم علیہ السلام کی ذریت میں روح اور عقل وتمیز کو بھی پیدا کیا گیا تھا؟ یہ عقل وشعور ان کے اندر کس حد تک تھا؟ اللہ تعالی نے ان سے کس طرح کلام فرمایا؟ یہ عہدِ الست کیا صرف روح پر پیش کیا گیا تھا یا روح مع الجسد تھی ؟ یہ سب باتیں متشابہات کے قبیل سے ہیں۔ علماء

کے اس سلسلے میں مختلف اقوال و تاویلات ہیں جو ظن اور احتمال کے درجے میں ہیں۔

اشکال: حدیث میں حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے اولاد نکالنے کا ذکر ہے، اور قرآن کریم میں اولادِ آدم علیہ السلام کی پشت سے اولاد نکالنے کا ذکر ہے، بظاہر یہ تعارض ہے۔

جواب: اس کے دو جوابات ہیں:

۱- حدیث میں ابتدا کا ذکر ہے، یعنی آدم علیہ السلام سے ذریت نکالنے کا ذکر ہے، اور قرآن کریم میں انتہا کا ذکر ہے، یعنی ان کی ذریت سے ذریت نکالنے کا ذکر ہے۔

۲- جو قرآن کریم میں مذکور ہے وہ حدیث کے مضمون کو مستلزم ہے، یعنی جب اولادِ آدم علیہ السلام سے ذریت نکالی گئی تو اولادِ آدم علیہ السلام کا حضرت آدم علیہ السلام سے نکالنا خود بخود معلوم ہوا۔

عہدِ الست تو کسی کو یاد نہیں تو پھر اس کا فائدہ کیا ہے؟

کسی بات کا یاد نہ ہونا اس کے نہ ہونے کو مستلزم نہیں۔ ہم دنیا میں بھی بہت سی ایسی باتوں پر یقین رکھتے ہیں جو ہمیں یاد نہیں ہوتیں۔ انسان کو خود اس کا پیدا ہونا، ماں کا دودھ پینا، بولنا اور چلنا سیکھنا وغیرہ یاد نہیں ہوتا، پھر بھی کوئی شخص ان باتوں کا انکار نہیں کرتا۔ اور اس عہد کا فائدہ یہ ہے کہ ہر انسان کی فطرت میں اللہ تعالی کی ربوبیت موجود ہوتی ہے، اور اس کا راہِ راست سے ہٹ جانا اپنے والدین اور ماحول وغیرہ کے اثرات کی وجہ سے ہوتا ہے؛قال النبي صلى الله عليه وسلم: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يُهوِّدانه أو يُنصِّرانه أو يُمَجِّسانه». الحديث. (صحيح البخاري، رقم:١٣٨٥)

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الروح" میں متعدد دلائل سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس میثاق سے مراد وہ فطرت ہے جس پر انسان کو پیدا کیا گیا ہے۔(الروح، المسألة الثامنة عشر)

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے: "یہ اُسی ازلی اور خدائی تعلیم کا اثر ہے کہ آدم کی اولاد ہر قرن اور ہر گوشہ میں حق تعالی کی ربوبیت عامہ کے عقیدہ پر کسی نہ کسی حد تک متفق رہی ہے اور جن معدود افراد نے کسی عقلی وروحی بیماری کی وجہ سے اس عام فطری احساس کے خلاف آواز بلند کی ہے وہ انجام کار دنیا کے سامنے بلکہ خود اپنی نظر میں بھی اسی طرح جھوٹے ثابت ہوئے جیسے ایک بخار وغیرہ کا مریض، لذیذ اور خوشگوار غذاؤں کو تلخ اور بدمزہ بتلانے میں جھوٹا ثابت ہوتا ہے۔... بلاشبہ ہم کو یاد نہیں کہ اس بنیادی عقیدہ کی تعلیم کب اور کہاں اور کس ماحول میں دی گئی، تاہم جس طرح ایک لیکچرار اور انشاء پرداز کو یقین ہے کہ ضرور اس کو ابتدائے عمر میں کسی نے الفاظ بولنے سکھلائے، جس سے ترقی کر کے آج اس رتبہ کو پہنچا، گو پہلا لفظ سکھلانے والا اور سکھلانے کا وقت، مکان اور دیگر خصوصیات مقامی، بلکہ نفس سکھلانا بھی یاد نہیں؛ تاہم

اس کے موجودہ آثار سے یقین ہے کہ ایسا واقع ضرور ہوا ہے۔ اسی طرح بنی نوع انسان کا علی اختلاف الاقوام والاجیال "عقیدہ ربوبیتِ الٰہی" پر متفق ہونا اس کی کھلی شہادت ہے کہ یہ چیز بدء فطرت میں کسی معلم کے ذریعہ سے ان تک پہنچی ہے"۔ (تفسیر عثمانی، سورہ اعراف: ۱۷۲)

نیز اللہ تعالی نے اس عہد کی یاد دہانی کے لیے بہت سے انبیاء ورسل کو مبعوث فرمایا جو بندوں کو اللہ تعالی کی توحید وربوبیت کی طرف بلاتے رہے اور کفر وشرک کے مضرات سے آگاہ کرتے رہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾. (النساء: ١٦٥)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ولا أحدَ أحبُّ إليه العذر من الله، ومن أجْل ذلك بعث المبشِّرين والمنذِرين». (صحيح البخاري، رقم: ٧٤١٦)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی نے ہمیں عہد الست کو اس لیے بھلا دیا تاکہ ہم غیب پر ایمان لائیں؛ «ذهب جمع من المفسرين إلى أن الله تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون إلى يوم القيامة في أدنى مدة كموت الكل بالنفخ في الصور، وحياة الكل بالنفخة الثانية فصورهم، واستنطقهم، وأخذ ميثاقهم ثم أعادهم جميعا في صلب آدم ثم أنسانا تلك الحالة ابتلاء لنؤمن بالغيب». (التلويح ٣٢٢/٢، ط: مكتبة صبيح بمصر)

٤٥- وَقَدْ عَلِمَ اللهُ تَعَالَى فِيمَا لَمْ يَزَلْ(١) عَدَدَ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَ عَدَدَ(٢) مَنْ يَدْخُلُ النَّارَ جُمْلَةً وَاحِدَةً، فَلَا يَزْدَادُ(٣) فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ.
٤٦- وَكَذَلِكَ أَفْعَالُهُمْ فِيمَا عَلِمَ مِنْهُمْ أَنْ يَفْعَلُوهُ(٤)، وَكُلٌّ(٥) مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ.
٤٧- وَالْأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِيمِ(٦).
٤٨- وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ بِقَضَاءِ اللهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ بِقَضَاءِ اللهِ.

ترجمہ: اللہ تعالی کو ان لوگوں کا مکمل علم ہے جو جنت میں جائیں گے اور ان لوگوں کا جو جہنم میں جائیں گے۔ اس تعداد میں کسی قسم کا اضافہ ہوگا اور نہ کمی۔ اسی طرح لوگوں کے وہ اعمال بھی اللہ تعالی کے علم میں ہیں جو ان کو مستقبل میں سرانجام دینے ہیں۔ ہر آدمی کے لیے وہی کام آسان کیا جاتا ہے، جس کے لے وہ پیدا کیا گیا ہے۔ اعمال کا دارو مدار خاتمہ پر ہے۔ سعادت مند وہ ہے جس کے لیے تقدیر میں سعادت لکھ دی گئی ہو، اور بدبخت وہ ہے جس کی تقدیر میں بدبختی لکھ دی گئی ہو۔

اللہ تعالی کا علم ازلی ہے:

اللہ تعالی کو ازل ہی سے معلوم ہے کہ کون لوگ جنتی ہیں اور کون جہنمی ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿فَرِيْقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيْقٌ فِي السَّعِيْرِ ۝﴾. (الشوری:٧)

نیز اہل جنت واہل جہنم کی تعداد کا علم بھی اللہ تعالی کو ازل ہی سے ہے، اس تعداد میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ اَحْصٰى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ۝﴾. (الجن:٢٨) اللہ تعالی نے ہر چیز کو گن لیا ہے۔ اس

(١) في ١٠، ١٢، ٢٨، ٣٢ بعده زيادة «عالما». وهو خطأ. والله أعلم.
(٢) سقط لفظ «عدد» من ٣، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٣، ١٤، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٤، ٣٥، ٣٦. وسقط من ١ قوله «عدد من». وسقط من ٢ قوله «عدد» من الموضعين. ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.
(٣) في ١، ٣، ٤، ٦، ٨، ٩، ١١، ١٤، ١٥، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٤، ٢٦، ٣١، ٣٣، ٣٤ «لا يزاد». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.
(٤) في ١، ٣، ٤، ٢٢، ٣١ «أنهم يفعلونه». وفي ٧ «في علم منهم» بدل قوله «فيما علم منهم». وسقط من ٢٢ قوله «منهم». والمثبت من بقية النسخ. وفي ٦، ٣٢ بعد قوله «يفعلوه» زيادة «على نسق ما ذكروا». وفي ٢٥ بعد قوله «يفعلوه» زيادة «﴿اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ۭ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ ۝﴾». (الملك:١٤) والمعنى سواء.
(٥) في ٤ «كل منهم». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.
(٦) في ١٠، ٣٢ «بخواتيمها». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

میں اہل جنت واہل جہنم کی تعداد بھی شامل ہے۔ وقال تعالیٰ: ﴿وَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ﴾. (البقرة) وقال تعالیٰ: ﴿وَ كَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمًا﴾. (الأحزاب: ٤٠)

مخلوق سے جو بھی افعال صادر ہوتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے پیدا کیے ہوئے ہیں اور ازل سے ہی اس کے علم میں ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ﴾. (الصافات:٩٦) اور اللہ تعالیٰ نے تم کو اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا۔ وقال تعالیٰ: ﴿اَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ؕ وَ هُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ﴾. (الملك:١٤) کیا اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو نہیں جانتے؟ (یقیناً جانتے ہیں۔) وہ باریک بین اور خبر دار ہیں۔

جو شخص اہل جنت میں سے ہے اسے اچھے کاموں کی توفیق ملتی ہے اور جو اہل جہنم میں سے ہے اس سے برے کام سرزد ہوتے رہتے ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی وَ اتَّقٰی ۙ وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنٰی ۙ فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْیُسْرٰی ؕ وَ اَمَّا مَنْۢ بَخِلَ وَ اسْتَغْنٰی ۙ وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنٰی ۙ فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰی ؕ﴾. (الملك:١٤) سو جس نے اللہ کے راستے میں مال دیا اور ڈرتا رہا، اور بہترین بات یعنی کلمہ توحید کو سچ جانا، تو ہم اس کے لیے جنت کی راہیں آسان کر دیں گے۔ اور جس نے بخل کیا اور بے پروا بنا رہا، اور اچھی بات (یعنی اسلام) کو جھٹلایا، تو ہم اس کے لیے جہنم کی راہیں آسان کر دیں گے۔

جس شخص کا اللہ کے فیصلے میں جنتی ہونا لکھا جا چکا ہے وہ سعید و نیک بخت ہے اور جس کا جہنمی ہونا لکھا جا چکا ہے وہ شقی و بدبخت ہے۔ قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما منكم مِن أحدٍ، ما مِن نفس منفوسةٍ إلا كُتِب مكانُها من الجنة والنار، وإلاّ قد كُتِبتْ شقيةً أو سعيدة، قال رجل: يا رسول الله! أفلا نتَّكِل على كتابنا، ونَدَعُ العملَ؟... فقال: أما أهل السعادة فيُيَسَّرُون لعمل أهل السعادة، وأما أهل الشقاوة فيُيَسَّرون لعمل أهل الشَّقاء». ثم قرأ: ﴿فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی وَ اتَّقٰی ۙ وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنٰی ۙ﴾. الآية. (صحيح البخاري، رقم: ١٣٦٢. صحيح مسلم، رقم:٢٦٤٧)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما منكم مِن أحدٍ إلا وقد كُتِب مقعده من النار، ومقعده من الجنة. قالوا: يا رسول الله! أفلا نتَّكِل على كتابنا، ونَدَعُ العملَ؟ قال: اعملوا فكل ميسرٌ لِما خُلِقَ له». الحديث. (صحيح البخاري، رقم:٤٩٤٩)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے آیت کریمہ ﴿وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِیْۤ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ﴾ الآیۃ. کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے، آپ سے اس آیت کریمہ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: «إنَّ الله خلَق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، فأخرج منه ذريةً، فقال: خلقتُ هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذريةً فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون. فقال رجل: يا رسول الله ففيم العمل؟ قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله إذا خلق العبد للجنة

استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله الله الجنة، وإذا خلق للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار، فيدخله الله النار». (سنن الترمذي، رقم:٣٠٧٥، وقال الترمذي: هذا حديث حسن)

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص زندگی بھر اچھے کام کرتا رہتا ہے؛ لیکن عمر کے آخر میں اس کی تقدیر غالب آتی ہے اور بُرے کاموں پر اس کی موت آتی ہے۔ اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے۔ اسی لیے انسان کے شقی وسعید ہونے کا اعتبار اس کی زندگی کے آخری اعمال پر ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَمَاتُوْا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللّٰهِ وَالْمَلَٰٓئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِيْنَ ﴿١٦١﴾ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا ۚ لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُوْنَ ﴿١٦٢﴾﴾. (البقرة)

﴿وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ سے معلوم ہوا کہ انسان کی آخری حالت کا اعتبار ہے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن خَلْقَ أحدِكم يُجمَع في بطن أمه أربعين يومًا أو أربعين ليلةً، ثم يكون علقةً مثله، ثم يكون مضغةً مثله، ثم يُبعَث إليه الملكُ فيؤذن بأربع كلمات، فيَكتُب رزقَه، وأجلَه، وعملَه، وشقيٌّ أم سعيدٌ، ثم يُنفَخ فيه الروح، فإنَّ أحدَكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينها وبينه إلا ذِراعٌ، فيَسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيَدخُل النارَ، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينها وبينه إلا ذراع، فيَسبق عليه الكتاب، فيعمل عملَ أهل الجنة فيَدخُلها».(صحيح البخاري، رقم:٧٤٥٤)

وعن سهل قال: التقى النبي صلى الله عليه وسلم والمشركون في بعض مغازيه، فاقتتلوا، فمال كلُّ قوم إلى عسكرهم، وفي المسلمين رجل لا يدع من المشركين شاذَّةً ولا فاذَّةً إلا اتبعها فضرَبها بسيفه، فقيل: يا رسول الله، ما أجزأ أحدٌ ما أجزأ فلانٌ، فقال: «إنه من أهل النار»، فقالوا: أيُّنا من أهل الجنة، إن كان هذا من أهل النار؟ فقال رجلٌ من القوم: لأتبعنَّه، فإذا أسرع وأبطأ كنتُ معه، حتى جُرِحَ، فاستعجل الموتَ، فوضع نصاب سيفه بالأرض، وذُبابَه بين ثدييَه، ثم تحامل عليه فقتَل نفسَه، فجاء الرجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أشهد أنك رسول الله، فقال: «وما ذاك؟» فأخبره، فقال: «إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس، وإنه لمن أهل النار، ويعمل بعمل أهل النار، فيما يبدو للناس، وهو من أهل الجنة». (صحيح البخاري، رقم:٤٢٠٧)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة، يقاتل هذا في سبيل الله فيُقتَل، ثم يتوب اللهُ على القاتِل فيُستَشْهَد».(صحيح البخاري، رقم:٢٦١٤)

بندے کو چونکہ تقدیر کا علم نہیں، نہ ہی بندہ اس کا مکلف ہے اور نہ ہی جاننے کی طاقت رکھتا ہے؛ کیونکہ

یہ اللہ کا راز ہے جسے اس نے اپنے بندوں سے مخفی رکھا ہے۔ اور بندے کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ مامورات کو بجالائے اور منہیات سے اجتناب کرے؛ اگرچہ ہو گا وہی جو اللہ تعالی کی طرف سے ازل میں فیصلہ ہو چکا ہے؛ البتہ اعمال صالحہ پر مداومت سعادت کی اور اعمال سیۂ پر اصرار شقاوت کی علامت ضرور ہے۔ اور فیصلہ خاتمے پر ہو گا، جس کی موت عمل صالح پر ہوئی وہ سعید ہے اور جس کی موت بُرے عمل پر ہوئی وہ شقی ہے؛ اس لیے ہر مسلمان کو چاہیے کہ اہتمام کے ساتھ حسن خاتمہ کی دعا کرتا رہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ۝١٠٢﴾.(آل عمران) وقال تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ۝١٠١﴾. (یوسف)

اور اس تحریر شدہ شقاوت وسعادت کا تعلق اس کے کسب شدہ اعمال کے ساتھ ہے۔ یہ شقاوت وسعادت ہوائی چیز نہیں، بلکہ انسان کے کسب اور ارادے اور اس کے اعمال کے نتائج ہیں۔ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

٤٩- وَأَصْلُ الْقَدَرِ سِرُّ اللهِ تَعَالَى فِي خَلْقِهِ، لَمْ يَطَّلِعْ عَلَى ذَلِكَ(١) مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، وَالتَّعَمُّقُ وَالنَّظَرُ(٢) فِي ذَلِكَ ذَرِيْعَةُ الْخِذْلَانِ، وَسُلَّمُ الْحِرْمَانِ(٣)، وَدَرَجَةُ الطُّغْيَانِ، فَالْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ ذَلِكَ(٤) نَظَرًا وَفِكْرًا وَوَسْوَسَةً، فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى طَوَى عِلْمَ الْقَدَرِ عَنْ أَنَامِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَرَامِهِ، كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْـَٔلُوْنَ۝﴾. [الأنبياء:٢٣] فَمَنْ سَأَلَ : لِمَ(٥) فَعَلَ؟ فَقَدْ رَدَّ حُكْمَ الْكِتَابِ، وَمَنْ رَدَّ حُكْمَ الْكِتَابِ كَانَ(٦) مِنَ الْكَافِرِيْنَ(٧).

ترجمہ: تقدیر کی حقیقت یہ ہے کہ یہ مخلوق میں اللہ تعالی کا ایک راز ہے، اس سے نہ تو مقرب فرشتہ آگاہ ہے اور نہ ہی کوئی نبی مرسل۔ تقدیر میں غور وفکر کرنا رسوائی کا ذریعہ، محرومی کا زینہ اور سرکشی میں قدم رکھنا ہے۔ اس میں غور وفکر اور وسوسہ ہر اعتبار سے مکمل طور پر بچنا چاہیے؛ اس لیے کہ اللہ تعالی نے تقدیر کا علم اپنی مخلوق سے سمیٹ لیا اور اس کے مقصد (میں غور وفکر کرنے) سے روک دیا، جیسے کہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: ”وہ جو کام کرتا ہے اس سے پوچھا نہیں جائے گا اور جو کام یہ لوگ کرتے ہیں اس کے بارے میں ان سے پوچھ ہوگی“۔ جس نے یہ اعتراضاً پوچھا کہ اللہ تعالی نے یہ کام کیوں کیا؟ اس نے کتاب اللہ کے حکم کو ٹھکرا دیا، اور جس نے کتاب اللہ کے حکم کو ٹھکرایا وہ زمرۂ کفار میں شامل ہوگیا۔

القدَر: مخلوق کے لیے کیا جانے والا فیصلہ خداوندی۔

سر الله: وہ علم جو اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے۔

التعمق: کسی معاملے کی گہرائی میں جانا۔

النظر: غور وفکر۔

---

(١) في ١٠ «عليه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) قوله «والنظر» سقط من ٥. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) قوله «وسلم الحرمان» سقط من ٢٢. وسقط من ٨، ٢٣ قوله «سلم». والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

(٤) في ٤ «من ذلك كله». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) في ٧، ٢٢، ٣٠ «عما». وفي ٨ «لما فعل ذلك». وفي ١٦ «لما فعل الله كذا؟». وفي ١٧ «لما فعل، وهو قوله تعالى: يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد». وهذان جزءان من آيتين. ولا يتغير المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٦) في ٢٦، ٣١ «فهو». وسقط من ٣٤ قوله «فمن رد حكم الكتاب». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) سقط من ٢٥ من قوله «كما قال الله تعالى» إلى قوله «من الكافرين». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

ذریعة: ذریعہ۔وسیلہ۔

الخِذلان: رسوائی۔مدد سے ہاتھ روک لینا۔یہ نصرت کی ضد ہے۔یعنی توفیق الٰہی کا شاملِ حال نہ ہونا۔

سُلّم: سیڑھی۔زینہ۔کسی چیز تک پہنچنے کا ذریعہ۔

الحِرمان: محرومی۔ناکامی۔یہ عطا اور کامیابی کی ضد ہے۔یعنی ہدایت وایمان سے محرومی۔

درجة: سیڑھی۔درجہ۔مرتبہ۔

الطغیان: حد سے بڑھی ہوئی سرکشی۔یہ استقامت کی ضد ہے۔

وسوسة: مراد وہ وسوسہ ہے جو شکوک وشبہات پیدا کرنے والا ہو۔نفس وسوسہ جسے حدیث النفس کہا جاتا ہے اس پر مواخذہ نہیں۔

مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا علم فرشتوں اور رسولوں کو بھی نہیں ہے اس کو حاصل کرنے کے درپے ہونا رسوائی اور کمالِ ایمان سے محرومی کا سبب ہے، اور ایسا کرنا ان سرکشوں کے راستے پر چلنا ہے جن کے دلوں میں کجی ہے۔﴿ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِيْلِهٖ ۚ وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ﴾. (آل عمران:۷)

تقدیر اللہ کا راز ہے:

اللہ تعالیٰ نے کائنات کی تخلیق سے پہلے ازل میں ہی ہر چیز کی مقدار، کیفیت، وقتِ وقوع وغیرہ مقدر فرما دیا ہے، اور ازل سے ہی اللہ تعالیٰ کو ان تمام چیزوں کا علم ہے۔یہ چیزیں اپنے مقرر شدہ وقت پر اللہ کے علم اور فیصلے کے مطابق وقوع پذیر ہوتی رہیں گی۔خواہ ان چیزوں کا تعلق خیر سے ہو یا شر سے، مصیبت ہو یا راحت، خوشی ہو یا غم، موت ہو یا حیات، کفر ہو یا ایمان، غنا ہو یا فقر، ہدایت ہو یا گمراہی، تمام چیزیں اس کے ازلی فیصلے کے مطابق واقع ہوتی ہیں۔قال اللہ تعالیٰ:﴿ اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ ﴿۴۹﴾ ﴾.(القمر) ہم نے ہر چیز اندازہ مقرر کے ساتھ پیدا کی ہے۔

وقال تعالیٰ:﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِيْرًا ﴿۲﴾ ﴾.(الفرقان) اور ہر چیز کو پیدا کیا پھر اس کا ایک اندازہ ٹھہرایا۔یعنی ہر چیز کو ایک خاص اندازہ میں رکھا کہ اس سے وہی خواص وافعال ظاہر ہوتے ہیں جن کے لیے پیدا کی گئی ہے اپنے دائرہ سے باہر قدم نہیں نکال سکتی نہ اپنی حدود میں عمل وتصرف کرنے سے قاصر رہتی ہے۔غرض ہر چیز کو ایسا ناپ تول کر پیدا فرمایا کہ اس کی فطری موزونیت کے لحاظ سے ذرا کمی بیشی یا انگلی رکھنے کی گنجائش نہیں چھوڑی۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَاٰتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰىهَا وَلٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّيْ لَاَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ

مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِيْنَ ﴿١٣﴾. (السجدة) اور اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو ہدایت پر لے آتے، لیکن میری طرف سے یہ بات قرار پا چکی ہے کہ میں دوزخ کو جنوں اور انسانوں دونوں سے بھر دوں گا۔

ازل میں اللہ تعالی نے کسی کے لیے ایمان وہدایت اور کسی کے لیے کفر وضلالت کا، کسی کے لیے خیر اور کسی کے لیے شر کا فیصلہ کیوں کیا؟ اس میں کیا حکمت ہے؟ یہ وہ اسرارِ الٰہی ہیں جن کے ادراک سے عقل عاجز ہے، ان کی حکمت اللہ کے سوا کسی کو بھی معلوم نہیں، خواہ وہ کوئی مقرب فرشتہ ہو یا عظیم الشان رسول، یا عام مخلوق۔ جس طرح اللہ تعالی کی ذات وصفات کی حقیقت تک انسانی عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی ہے، اسی طرح اللہ تعالی کے قضاوقدر اور ان کی حکمتوں کے علم تک مخلوق کی رسائی ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالی نے امم سابقہ میں سے کسی بھی نبی کی امت کے بارے میں یہ ذکر نہیں کیا کہ انھوں نے اپنے نبی سے اللہ تعالی کے قضاوقدر یا اوامر ونواہی کی حکمتوں کے بارے میں سوال کیا ہو۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقولہ کتابوں میں لکھا ہے کہ ان سے تقدیر کے بارے میں سوال ہوا تو فرمایا: «بحرٌ عميقٌ فلا تلجه» یہ گہرا سمندر ہے اس میں مت گھسنا۔ سائل نے پھر سوال کیا تو انھوں نے فرمایا: «طريقٌ مظلمٌ فلا تسلكه» یہ تاریک راستہ ہے اس پر مت چلنا۔ سائل نے پھر سوال کیا تو جواباً فرمانے لگے: «سرُّ الله قد خفي عليك فلا تفتشه» یہ اللہ تعالی کا مخفی راز ہے اس کی بحث وتفتیش میں مت پڑو۔ (تفسير الخازن ١/٢٦٧، ط: دار الفكر)

ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ کی مخلوق میں کوئی مومن ہے تو کوئی کافر ہے اور کوئی عاصی ہے، کوئی مالدار ہے تو کوئی فقیر، کوئی لمبا ہے تو کوئی پستہ قد، کوئی خوبصورت ہے تو کوئی بد صورت، کوئی عقل مند ہے تو کوئی بے وقوف، کوئی خوش اخلاق ہے تو کوئی بد اخلاق، غرضیکہ ہر شخص مختلف صفات کا حامل ہے۔ اور یہ سب کچھ اللہ تعالی ہی کی تخلیق کا کرشمہ ہے اور وہی ذات اس کی حکمت سے واقف ہے کسی اور کے لیے اس کی حکمت کا علم ناممکن ہے۔ بس اس حدیث کے مضمون کو پیش نظر رکھنا چاہیے: «الكيِّس من دان نفسَه وعمِل لِما بعد الموت، والعاجزُ من أَتْبَعَ نفسَه هواها وتمنَّى على الله». (سنن الترمذي، رقم:٢٣٨٣) ہوشیار وہ ہے جو اپنے نفس کو کنٹرول میں رکھے اور آخرت کی تیاری میں لگا رہے اور بے وقوف وعاجز وہ ہے جو اپنے نفس کو خواہشات میں لگائے رکھے اور اللہ تعالی پر اپنی تمنا کو مسلط کرتا رہے کہ جی جنت تو ہم مسلمانوں کے لیے بنائی گئی ہے۔

اگر کوئی شخص غور وفکر اور بحث ومباحثے کے ذریعہ تقدیر کی حکمت معلوم کرنے کی کوشش کرے گا تو اسے ناکامی ومحرومی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ تقدیر کا علم اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے، مخلوق اس سے واقف نہیں ہو سکتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: «إذا ذُكِرَ القدرُ فأمسكوا». (المعجم

الكبير للطبراني ١٠/١٩٨/١٠٤٤٨، وإسناده حسن)

نیز عبدیت وایمان کی بنیاد تسلیم واطاعت پر ہے۔ اللہ تعالی کے اوامر و نواہی اور امور شرعیہ میں قیل و قال عبدیت کے منافی ہے۔ بندے کو چاہیے کہ اللہ اور اس کے رسول نے جن عقائد، احکام واخلاق کی تعلیم دی ہے ان کو اختیار کرے، اور تقدیر کے مسئلے میں بحث ومباحثے سے پرہیز کرے، کیونکہ اس کا انجام دنیا میں ضلالت اور آخرت میں ذلت ورسوائی ہے۔

اور اگر کسی کے دل میں تقدیر کے بارے میں کچھ شکوک وشبہات پیدا ہوں تو اسے دور کرنے کی کوشش کرنی چاہیے، شکوک وشبہات اور بحث ومباحثے میں نہیں پڑنا چاہیے؛ کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے کہ کوئی یہ سوال نہیں کرسکتا ہے کہ اللہ نے ایسا کیوں کیا؟ اور اگر کوئی یہ سوال کرتا ہے تو کتاب اللہ کے حکم سے انکار کی وجہ سے وہ کافر ہوجائے گا۔ قال اللہ تعالی: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾.(الأنبياء) (اللہ جو کچھ کرتا ہے، اُس کا کسی کو جواب دہ نہیں ہے، اور اِن سب کو جواب دہی کرنی ہوگی۔)

البتہ اصل وسوسہ اور حدیث النفس پر مواخذہ نہیں؛ کیونکہ بندہ اس کو دفع کرنے پر قادر نہیں۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت: «جاء ناسٌ من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فسألوه: إنا نجِد في أنفسنا ما يتعاظَم أحدُنا أن يتكلَّم به، قال: وقد وجدتموه؟ قالوا: نعم، قال: ذاك صريح الإيمان».(صحيح مسلم، رقم:١٨٨)

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «سُئِل النبيُّ صلى الله عليه وسلم عن الوسوسة، قال: تلك محض الإيمان».(صحيح مسلم، رقم:١٨٩)

قدریہ تقدیر کے منکر ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی نے پہلے سے کسی چیز کا فیصلہ نہیں کیا ہے، اور نہ پہلے سے کوئی چیز اللہ تعالی کے علم میں ہے، جب کوئی چیز واقع ہوتی ہے تو اللہ تعالی کو اس کا علم ہوتا ہے۔ تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. اور قدریہ کو قدریہ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ تقدیر کے منکر ہیں اور بندے کو قادر مطلق سمجھتے ہیں کہ وہ اپنے افعال کا خالق ہے، یا تقدیر میں زیادہ بحث کرتے ہیں۔

احادیث میں قدریہ کو اس امت کا مجوس کہا گیا ہے؛ عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «القدرية مجوس هذه الأمة: إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم». (سنن أبي داود، رقم:٤٦٩١، وإسناده حسن)

دوسری روایت میں ہے: عن حذيفة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لكل أمة مجوس ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر، من مات منهم فلا تشهدوا جنازته، ومن مرض منهم فلا تعودوهم، وهم شيعة الدجال، وحق على الله أن يلحقهم بالدجال».(سنن أبي داود، رقم:٤٦٩٢، وإسناده ضعيف)

علامہ نووی فرماتے ہیں: «لا خفاء باختصاص هذا الحديث بالقدرية...، وسميت هذه الفرقة قدرية لإنكارهم القدر...، وقد انقرضت القدرية القائلون بهذا القول الشنيع الباطل ولم يبق أحد من أهل القبلة عليه، وصارت القدرية في الأزمان المتأخرة تعتقد إثبات القدر ولكن يقولون الخير من الله والشر من غيره تعالى الله عن قولهم». (شرح النووي على مسلم ١/١٥٤)

ہر مسلمان کا اس بات پر ایمان ضروری ہے کہ ازل سے ہی اللہ تعالی کو ہر چیز کا علم ہے، جسے اللہ تعالی کے حکم سے لوح محفوظ میں لکھ دیا گیا ہے، اللہ ہی ہر چیز کو اپنے ارادے سے پیدا فرماتے ہیں اور ہر چیز اللہ ہی کے ارادے سے وجود میں آتی ہے۔

٥٠- فَهَذِهِ[١] جُمْلَةُ[٢] مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مَنْ هُوَ مُنَوَّرٌ قَلْبُهُ مِنْ أَوْلِيَاءِ اللهِ تَعَالَى، وَهِيَ دَرَجَةُ الرَّاسِخِيْنَ فِي الْعِلْمِ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ عِلْمَانِ: عِلْمٌ فِي الْخَلْقِ مَوْجُوْدٌ، وَعِلْمٌ فِي[٣] الْخَلْقِ مَفْقُوْدٌ، فَإِنْكَارُ الْعِلْمِ الْمَوْجُوْدِ كُفْرٌ، وَادِّعَاءُ الْعِلْمِ الْمَفْقُوْدِ كُفْرٌ، وَلَا يَصِحُّ[٤] الْإِيْمَانُ إِلَّا بِقَبُوْلِ الْعِلْمِ الْمَوْجُوْدِ، وَتَرْكِ [طَلَبِ][٥] الْعِلْمِ الْمَفْقُوْدِ.

ترجمہ: یہ ان مسائل کا مجموعہ ہے جن کی ضرورت وہ اولیاء محسوس کرتے ہیں جن کے دل حق کے نور سے منور ہیں۔ اور یہی راسخین فی العلم کا مقام ہے؛ کیونکہ علم دو طرح کا ہے: ایک علم مخلوق میں موجود ہے اور دوسرا علم مخلوق میں ناپید ہے۔ موجود علم کا انکار کفر اور مفقود علم کا دعوی کرنا بھی کفر ہے اور اس وقت تک ایمان صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کہ موجود علم کو قبول نہ کرے اور مفقود (پوشیدہ) علم کو ترک نہ کرے۔

تشریح:

مذکورہ عبارت میں جن باتوں کا بیان ہوا ہے اہل ایمان اور راسخین فی العلم اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اور اس کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿اَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ فَهُوَ عَلٰى نُوْرٍ مِّنْ رَّبِّهٖ﴾. (الزمر:٢٢) بھلا کیا وہ شخص جس کا سینہ اللہ نے اسلام کے لیے کھول دیا ہے، جس کے نتیجے میں وہ اپنے پروردگار کی عطا کی ہوئی روشنی میں آچکا ہے، (سنگدلوں کے برابر ہو سکتا ہے؟)

و قال تعالی: ﴿وَ الرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾. (آل عمران) اور جن لوگوں کا علم پختہ ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم اِس پر ایمان لاتے ہیں۔ سب کچھ ہمارے پروردگار ہی کی طرف سے ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالموت، وبالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر». (سنن الترمذي، رقم:٢١٤٥، وإسناده صحيح)

---

(١) كذا في ٢، ٦، ١٩. وفي ٣ «هذا». وفي ١٤ «وهذا». وفي بقية النسخ «فهذا». والمفهوم سواء.

(٢) قوله «جملة» سقط من ٩، ١٥، ٢٠، ٢٧. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في ٢٦، ٣١ «عن». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) في ١١، ١٢، ١٤، ١٦، ٢٥، ٣٣ «يثبت». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) قوله «طلب» سقط من ٦. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

علم کی دو قسمیں ہیں:

۱- مخلوق میں موجود علم، جیسے محکمات، یعنی علم شریعت، اور ظاہری وبدیہی دلائل کے ذریعہ حاصل ہونے والا علم جیسے وجود صانع اور توحید باری تعالی وغیرہ۔ یا بغیر دلیل وغور وفکر کے حاصل ہونے والا علم جیسے انسان اور حیوانات کا وجود۔ سوفسطائیہ کے نام سے ایک فرقہ تھا جو چیزوں کے وجود کا منکر تھا، ان کا کہنا تھا یہ سب تخیلات ہیں حقیقت نہیں۔

۲- مخلوق سے مخفی علم، جیسے متشابہات، تقدیر، روح کی حقیقت اور حالات، قیامت کا وقت وغیرہ، یعنی وہ علم جو اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾.(لقمان) بیشک اللہ ہی کو قیامت کا علم ہے اور وہی مینہ برساتا ہے اور وہی حاملہ کے پیٹ کی چیزوں کو جانتا ہے اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کل کیا کام کرے گا اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ کس سرزمین میں اسے موت آئے گی بیشک اللہ ہی جاننے والا ہے اور خبردار ہے۔

علم موجود کا انکار اور علم مفقود کا دعوی کفر ہے:

موجود علم کا انکار کفر ہے اور مخلوق میں غیر موجود علم کا دعوی بھی کفر ہے؛ کیونکہ یہ علم غیب کا دعوی ہے، جبکہ غیب کا علم اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے؛ البتہ اللہ تعالی کبھی کبھی اپنے بعض بندوں کو بعض غیبی باتوں سے آگاہ کر دیتے ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ﴿٢٧﴾﴾.(الجن) وہی غیب کا جاننے والا ہے سو وہ اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا، مگر اپنے پسندیدہ رسول کو، پھر اس کے آگے اور پیچھے محافظ مقرر کر دیتا ہے۔ یعنی اپنے بھید کی پوری خبر کسی کو نہیں دیتا۔ ہاں رسولوں کو جس قدر ان کی شان ومنصب کے لائق ہو بذریعہ وحی خبر دیتا ہے۔ اس وحی کے ساتھ فرشتوں کے پہرے اور چوکیاں رکھی جاتی ہیں کہ کسی طرف سے شیطان اس میں دخل کرنے نہ پائے۔ اور رسول کا اپنا نفس بھی غلط نہ سمجھے۔

وقال تعالی: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾.(الأنعام:٥٩) اور اسی کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں جنہیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

وقال تعالی: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾.(النمل:٦٥) کہہ دیجئے کہ اللہ کے سوا آسمانوں اور زمین میں کسی کو بھی غیب کا علم نہیں ہے۔

علم غیب کی اقسام اور اس کی دیگر تفصیلات مصنف کی عبارت «خَلَقَ الْخَلْقَ بِعِلْمِهِ» کے تحت گزر چکی ہیں۔

٥١- وَنُؤْمِنُ بِاللَّوْحِ وَالْقَلَمِ، وَبِجَمِيْعِ مَا فِيْهِ قَدْ رُقِمَ.

ترجمہ: ہم لوح و قلم اور اُن تمام چیزوں پر ایمان رکھتے ہیں جو کچھ اس میں لکھ دیا گیا ہے۔

قلم، لوحِ محفوظ اور اس میں لکھی ہوئی تمام چیزوں پر ہمارا ایمان ہے:

لوح سے مراد لوح محفوظ ہے جس میں اللہ تعالی نے ازل میں مخلوق کی تقدیریں لکھ دی ہیں۔

اللوح: هو جسم نوراني كتب فيه القلمُ بإذن الله تعالى ما هو كائن إلى يوم القيامة.

لوح محفوظ وہ نورانی جسم اور تختی ہے جس میں قلم نے اللہ تعالی کے حکم سے تا قیامت ہونے والے فیصلوں کو لکھ دیا ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿بَلْ هُوَ قُرْاٰنٌ مَّجِيْدٌ ۝ فِيْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ ۝﴾.(البروج) بلکہ وہ قرآن ہے بڑی شان والا، لوح محفوظ میں لکھا ہوا۔

اور قلم سے مراد وہ قلم ہے جس سے لوح محفوظ میں مخلوق کی تقدیریں لکھی گئی ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُوْنَ ۝﴾.(القلم) نٓ قلم کی اور جو کچھ لکھنے والے لکھتے ہیں اس کی قسم۔

لوح محفوظ، قلم اور جو کچھ قلم نے لوح محفوظ میں لکھا ہے ان تمام باتوں پر ہمارا ایمان ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ اَحْصَيْنٰهُ فِيْٓ اِمَامٍ مُّبِيْنٍ ۝﴾.(یس) اور ہر چیز کو ہم نے لوح محفوظ میں محفوظ کر لیا ہے۔ ﴿اِمَامٍ مُّبِيْنٍ﴾ سے مراد لوح محفوظ ہے۔

و قال تعالی: ﴿وَكُلُّ صَغِيْرٍ وَّكَبِيْرٍ مُّسْتَطَرٌ ۝﴾.(القمر) اور ہر چھوٹی بڑی چیز حرکات و سکنات لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔

و قال تعالی: ﴿اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ ۭ اِنَّ ذٰلِكَ فِيْ كِتٰبٍ﴾.(الحج: ١٧٠) (کیا آپ نہیں جانتے کہ اللہ تعالی آسمانوں اور زمین کی تمام چیزوں کو جانتے ہیں؟ بے شک یہ سب لوح محفوظ میں لکھا ہوا ہے۔)

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے سب سے پہلے قلم کو پیدا فرمایا۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنّ أول ما خلق الله القلمَ، فقال له: اكتبْ، قال: ربِّ وماذا أكتب؟ قال: اكتبْ مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة».(سنن أبي داود، رقم:٤٠٧٨).

وفي سنن الترمذي: «... فقال له: اكتب، فجرى بما هو كائن إلى الأبد». (رقم:٣٣١٩، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سب سے پہلے اللہ تعالی نے قلم کو پیدا کیا، تو اس سے فرمایا: لکھو۔ قلم نے کہا: کیا لکھوں؟ اللہ تعالی نے فرمایا: تا قیامت سب اشیاء کی تقدیریں لکھ لو۔

اور سنن ترمذی کی روایت میں ہے کہ قلم نے ابد تک ہونے والے امور کو لکھ لیا۔

سقاف کے نزدیک قلم کا وجود قطعی نہیں:

شیخ سقاف نے شرح العقیدۃ الطحاویہ میں قلم کے وجود کو غیر قطعی کہا ہے؛ جبکہ قرآن کریم میں قلم کا ذکر موجود ہے ﴿نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُوْنَ ۝ۙ﴾. (القلم) اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کو باطل کہا ہے؛ جبکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت طبرانی کی معجم کبیر (۱۲/۶۸/۱۲۵۰۰) میں مرفوعاً مروی ہے اور ہیثمی نے مجمع الزوائد (۷/۱۹۰) میں اس کی سند کے رجال کو ثقہ لکھا ہے۔ نیز اس کے ہم معنی روایت حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے سنن ترمذی اور سنن ابی داود کے حوالے سے گزر چکی ہے جس کو امام ترمذی نے "حسن صحیح" کہا ہے۔ شیخ سقاف کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

«أريد أن أنبّه هنا على أمر مهم وهو بطلان وفساد ما جاء في أثر سيدنا ابن عباس من أن الله تعالى قال للقلم عند ما خلقه «اكتب، فقال: يا رب ما أكتب؟ قال: اكتب القدر، فجرى بما هو كائن إلى قيام الساعة». وذلك لأن القلم مخلوق من مخلوقات الله تعالى لا يعلم الغيب ولا القدر، ولا يعرف شيئا... وخلاصة الأمر أن وجود القلم غير قطعي فليس هو عقيدة يكفر بها، منكرها». (شرح العقيدة الطحاوية، ص٤٤٠)

نصوص میں متعدد قلم کا ذکر:

۱- وہ قلم جسے سب سے پہلا پیدا کیا گیا اور اس سے قیامت تک یا ابد تک کی تمام مخلوقات کی تقدیر کو لکھا گیا۔ جیسا کہ گزشتہ حدیث میں مذکور ہے۔

۲- وہ قلم جس سے آسمان سے زمین پر نازل ہونے والے احکام خداوندی کو لکھا جاتا ہے۔ حدیث معراج میں ہے: «ثم عُرِجَ بي، حتى ظهرت لمستوى أسمع صريف الأقلام». (صحيح البخاري، رقم:٣٤٩)

۳- وہ قلم جس سے فرشتہ ماں کے پیٹ میں بچے کی تقدیر، اس کے رزق، عمل، موت، اور سعادت یا شقاوت کو لکھتا ہے۔ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق: «إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكا بأربع كلمات، فيكتب عمله، وأجله، ورزقه، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح». (صحيح البخاري، رقم:٣٣٣٢)

۴- وہ قلم جس سے کراما کاتبین بندوں کے روزانہ کے اعمال لکھتے ہیں؛ ﴿وَ اِنَّ عَلَيْكُمْ لَحٰفِظِيْنَ ۝ۙ كِرَامًا كَاتِبِيْنَ ۝ۙ﴾. (الانفطار)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رفع القلم عن ثلاثة، عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم». (سنن الترمذي، رقم:٤٤٠١)

اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے اللہ تعالی نے قلم سے پہلے عرش کو اور عرش سے پہلے پانی کو پیدا کیا ہے۔ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء».(صحيح مسلم، رقم:٤٧٩٧)

اللہ تعالی نے مخلوقات کی پیدائش سے ۵۰/ہزار سال پہلے ان کی تقدیر لکھی اور اللہ تعالی کا عرش پانی پر تھا۔

اور آیت کریمہ ﴿وَ كَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَآءِ﴾.(هود:٧) سے بھی پانی کا عرش سے پہلے ہونا معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

تقدیر کے بارے میں مزید تفصیلات اور اس کی اقسام وغیرہ مصنف کی عبارت «وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا» کے تحت گزر چکی ہیں۔

٥٢- فَلَوِ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ[١] عَلَى شَيْءٍ كَتَبَهُ اللهُ تَعَالَى فِيْهِ أَنَّهُ كَائِنٌ؛ لِيَجْعَلُوهُ غَيْرَ كَائِنٍ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، وَلَوِ اجْتَمَعُوْا[٢] كُلُّهُمْ عَلَى شَيْءٍ[٣] لَمْ يَكْتُبْهُ اللهُ تَعَالَى فِيْهِ أَنَّهُ كَائِنٌ[٤]؛ لِيَجْعَلُوْهُ كَائِنًا لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

٥٣- وَمَا أَخْطَأَ الْعَبْدَ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيْبَهُ، وَمَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَهُ[٥].

٥٤- وَعَلَى الْعَبْدِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللهَ قَدْ سَبَقَ عِلْمُهُ فِي كُلِّ كَائِنٍ[٦] مِنْ خَلْقِهِ، فَقَدَّرَ[٧] ذَلِكَ بِمَشِيَّتِهِ[٨] تَقْدِيْرًا مُحْكَمًا مُبْرَمًا، لَيْسَ فِيْهِ[٩] نَاقِضٌ وَلَا مُعَقِّبٌ، وَلَا مُزِيلٌ وَلَا مُغَيِّرٌ، وَلَا مُحَوِّلٌ، وَلَا نَاقِصٌ وَلَا زَائِدٌ[١٠] مِنْ خَلْقِهِ فِي سَمَاوَاتِهِ وَأَرْضِهِ[١١].

ترجمہ: اگر تمام مخلوق کسی ایسی بات پر جمع ہو جائے جس کو اللہ تعالی نے لکھ دیا ہے کہ یہ ہو گی؛ تاکہ وہ (مخلوق) اس کو نہ ہونے والی بنا دے تو وہ اس پر قادر نہ ہوں گے، اور اگر تمام مخلوق کسی ایسی بات پر جمع ہو جائے جس کے بارے میں اللہ تعالی نے لوح محفوظ میں نہیں لکھا ہے کہ یہ ہو گی؛ تاکہ وہ مخلوق اس کو ہونے والی بنا دے، تو وہ اس پر قادر نہیں ہوں گے۔ قیامت تک جو کچھ ہونے والا ہے قلم اسے لکھ کر خشک ہو چکا ہے

---

(١) قوله «كلهم» سقط من ٦، ١٩. ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ١ «اجتمع الخلق». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٣) في ١، ٢، ٥، ٩، ١٠، ١٣، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦ «ما» بدل «شيء». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(٤) قوله «أنه كائن» أثبتناه من ٧، ١٢، ١٣، ٢٠، ٢٣، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١. وفي ٦، ٩، ١٧، ١٨، ١٩، ٣٤، ٣٥، ٣٦ «أنه غير كائن»، وهذا خطأ، إلا أن يكون قبله «كتبه» بدل قوله «لم يكتبه»، كما في ٨، و٣٣، فيه «كتبه الله تعالى فيه أنه غير كائن». وسقط من ١٠ قوله «فيه». وفي ١٥ «كائنا» بدل «فيه». ومعناه صحيح.

(٥) سقط من ٢، ٢٥ من قوله «وما أخطأ العبد» إلى قوله «لم يكن ليخطئه». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) وفي ١ «كل شيء كائن». وفي ٢٣ «في كل شيء كائن من خلقه في سماواته وأرضه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) في ١، ٢، ٣، ٦، ١٠، ١٩، ٢٤، ٢٩، ٣٠، ٣٢ «وقدر». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٨) قوله «بمشيته» أثبتناه من جميع النسخ الخطية، وهو ساقط من أكثر المطبوعات.

(٩) في ٢، ٢١، ٢٥ «له». ولا يضر المفهوم. وسقط من ٥. والمثبت من بقية النسخ.

(١٠) في بعض النسخ ولا زائد ولا ناقص. والمعنى سواء.

(١١) في ٢، ٢١، ٢٥ بعده زيادة «ولا يكون مكوَّن إلا بتكوينه، والتكوين لا يكون إلا حسنا جميلا».

(یعنی اسے لکھا جا چکا ہے)۔

جو چیز بندے کو نہیں پہنچی وہ کبھی اس کو پہنچنے والی نہیں تھی، اور جو چیز اس کو پہنچی ہے وہ کبھی اس سے ٹلنے والی نہیں تھی۔

بندے کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ اس حقیقت کو اچھی طرح جان لے کہ اس کی مخلوقات میں ہونے والی ہر چیز پہلے سے اللہ تعالی کے علم میں ہے، اللہ تعالی نے اس کے متعلق اپنی مشیت سے مستحکم اور نہ بدلنے والا فیصلہ کر رکھا ہے۔ اس فیصلے کو آسمان وزمین کی مخلوقات میں سے نہ کوئی توڑ سکتا ہے، نہ رد کر سکتا ہے، نہ ختم کر سکتا ہے، اور نہ ہی بدل سکتا ہے۔ اور نہ ان میں اضافے کی طاقت رکھتا ہے اور نہ ہی کمی کر سکتا ہے۔

اللہ کا فیصلہ اٹل ہے:

یہ عبارت مذکورہ عبارت «نُؤمِنُ باللَّوح والقَلَمِ، وجميعِ ما فيه قد رُقِمَ» کی تشریح ہے۔ انسان کے مقدر میں جو کچھ راحت ومصیبت، خیر یا شر ملنا یا نہ ملنا لکھا جا چکا ہے وہ اس کو پہنچ کر رہے گا۔

قال اللہ تعالی: ﴿مَا يَفْتَحِ اللّٰهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۚ وَمَا يُمْسِكْ ۙ فَلَا مُرْسِلَ لَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ ۭ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ۝﴾. (فاطر) جس رحمت کو اللہ لوگوں کے لیے کھول دے، کوئی نہیں ہے جو اُسے روک سکے، اور جسے وہ روک لے، تو کوئی نہیں ہے جو اس کے بعد اُسے چھڑا سکے۔ اور وہی اقتدار کا بھی مالک ہے، حکمت کا بھی مالک ہے۔

وقال تعالی: ﴿وَاللّٰهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهٖ﴾. (الرعد:٤١) اور اللہ (جو چاہتا ہے) حکم کرتا ہے، اس کے حکم کو کوئی ہٹا نہیں سکتا۔

وقال تعالی: ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ﴾. (الأنعام:٣٤) اور اللہ کے فیصلے کوئی بدل نہیں سکتا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر فرض نماز کے بعد یہ دعا پڑھتے تھے: «اللهم لا مانع لِما أعطيتَ، ولا معطِي لِما منعتَ، ولا ينفع ذا الجدِّ منكَ الجَدُّ». (صحيح البخاري، رقم:٥٨٥٥. صحيح مسلم، رقم:٧٢٥) یا اللہ جو آپ دینا چاہیں اس کو کوئی روک نہیں سکتا، اور جو آپ نہ دینا چاہیں وہ کوئی دے نہیں سکتا، اور مالدار کو اللہ تعالی کے یہاں مالداری فائدہ نہیں دے سکتی۔

یعنی عمل صالح مفید ہے۔ یا اللہ تعالی کے عذاب سے مالداری نہیں بچا سکتی۔ یا آدمی کو نسب فائدہ نہیں دے سکتا، یعنی اعمال مفید ہیں۔ یا آدمی کو محنت فائدہ نہیں پہنچا سکتی جب تک کہ اللہ تعالی کے یہاں قبولیت نہ ہو۔ یا دنیوی خوش بختی فائدہ نہیں دے سکتی۔ (فتح الباري ٣٣٢/٢)

وقال تعالی: ﴿مَآ اَصَابَ مِنْ مُّصِيْبَةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّبْرَاَهَا ۭ

﴿اِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ﴾. (الحديد) کوئی مصیبت ایسی نہیں ہے جو زمین میں نازل ہوتی یا تمہاری جانوں کو لاحق ہوتی ہو، مگر وہ ایک کتاب میں اُس وقت سے درج ہے جب ہم نے ان جانوں کو پیدا بھی نہیں کیا تھا۔ یقین جانو یہ بات اللہ کے لیے بہت آسان ہے۔

وقال تعالی: ﴿مَآ اَصَابَ مِنْ مُّصِيْبَةٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾. (التغابن: ١١) کوئی بھی مصیبت اللہ کے حکم کے بغیر نہیں آتی۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے فرمایا: «اعلم أن الأمة لو اجتمعتْ على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيءٍ قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيءٍ قد كتبه الله عليك، رُفِعت الأقلام وجَفَّتِ الصُّحُف». (سنن الترمذي، رقم: ٢٤٤٠، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح)

اگر پوری امت آپ کو نفع پہنچانے پر اتفاق کرلے تو آپ کو صرف وہی فائدہ پہنچا سکتی ہے جو اللہ تعالی نے آپ کے لیے مقرر کیا ہے، اور اگر آپ کو تکلیف پہنچانے پر متفق ہو جائے تو صرف وہی ضرر پہنچا سکتی ہے جو اللہ تعالی نے آپ پر مقرر فرمادیا۔ قلم اٹھالئے گئے اور رجسٹروں کی سیاہی خشک ہوگئی ہے۔

قلم کے اٹھالیے جانے اور صحیفوں کے خشک ہو جانے سے مراد یہ ہے کہ لوحِ محفوظ میں جو کچھ لکھا جانا تھا وہ لکھا جاچکا ہے، اب اس میں کوئی زیادتی نہیں ہوسکتی۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں:

«وخلاصته أنه كُتِب في اللوح المحفوظ ما كتِب من التقديرات، ولا يُكتَب بعد الفراغ منه شيء آخر، فعبَّر عن سبْق القضاء والقدر برفع القلم، وجفاف الصحيفة تشبيهًا بفراغ الكاتب في الشاهد من كتابته». (مرقاة المفاتيح، باب التوكل والصبر)

اور آیت کریمہ ﴿يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَ يُثْبِتُ ۚ وَ عِنْدَهٗۤ اُمُّ الْكِتٰبِ﴾. (الرعد) میں جس محو واثبات کا ذکر ہے اس سے مراد گناہوں کے لکھے جانے کے بعد ان کو معاف کردینا، یا بعض آیات کی تلاوت کو منسوخ کرنا اور حکم کو باقی رکھنا ہے۔ مفسرین نے اس آیت کی اور بھی متعدد تفسیریں کی ہیں۔ ابن عطیہ لکھتے ہیں: «وتخبط الناس في معنى هذه الألفاظ، والذي يتخلص به مشكلها: أن نعتقد أن الأشياء التي قدرها الله تعالى في الأزل وعلمها بحال ما لا يصح فيها محو ولا تبديل، وهي التي ثبتت في أُمُّ الْكِتاب وسبق بها القضاء، وهذا مروي عن ابن عباس وغيره من أهل العلم، وأما الأشياء التي قد أخبرَ الله تعالى أنه يبدل فيها وينقل كعفو الذنوب بعد تقريرها، وكنسخ آية بعد تلاوتها واستقرار حكمها- ففيها يقع المحو والتثبيت فيما يقيده الحفظة ونحو ذلك، وأما إذا رد الأمر للقضاء والقدر فقد محا الله ما محا وثبت ما ثبت». (المحرر الوجيز ٣/٣١٧)

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے: "یعنی اپنی حکمت کے موافق جس

حکم کو چاہے منسوخ کرے، جسے چاہے باقی رکھے۔ جس قوم کو چاہے مٹائے جسے چاہے اس کی جگہ جما دے۔ جن اسباب کی تاثیر چاہے بدل ڈالے جن کی چاہے نہ بدلے۔... غرض ہر قسم کی تبدیل و تغییر، محو واثبات، نسخ واحکام اسی کے ہاتھ میں ہے۔ قضاو قدر کے تمام دفاتر اسی کے قبضہ میں ہیں اور سب تفصیلات و دفاتر کی جڑ جسے اُم الکتاب کہنا چاہیے اسی کے پاس ہے یعنی علم ازلی محیط جو ہر قسم کے تبدل و تغیر سے قطعاً منزّہ و مبرّیٰ اور لوح محفوظ کا ماخذ ہے"۔ (تفسیر عثمانی)

٥٥- وَذَلِكَ(١) مِنْ عُقَدِ الْإِيْمَانِ، وَأُصُوْلِ الْمَعْرِفَةِ، وَالِاعْتِرَافِ بِتَوْحِيْدِ اللهِ تَعَالَى(٢) وَرُبُوْبِيَّتِهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ: ﴿وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِيْرًا﴾.[الفرقان:٢]، وَقَالَ تَعَالَى:﴿وَ كَانَ اَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّقْدُوْرَا﴾. [الأحزاب:٣٨] فَوَيْلٌ لِمَنْ صَارَ لِلّٰهِ تَعَالَى(٣) فِي الْقَدَرِ خَصِيْمًا، وَأَحْضَرَ لِلنَّظَرِ فِيْهِ قَلْبًا سَقِيْمًا(٤)، لَقَدِ الْتَمَسَ بِوَهْمِهِ فِي فَحْصِ الْغَيْبِ سِرًّا كَتِيْمًا، وَعَادَ بِمَا قَالَ فِيْهِ(٥) أَفَّاكًا أَثِيْمًا.

ترجمہ: (تقدیر سے متعلق) ان حقائق کو تسلیم کرنا ایمان کی پختگی، معرفت کی بنیاد، توحید باری تعالی اور اس کی ربوبیت کا اعتراف ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں ارشاد فرمایا: ''اور اس نے ہر چیز کو پیدا کر کے ٹھیک اندازے پر رکھا''۔ ''اور اللہ کا حکم مقدر ہو چکا ہے''۔ ہلاکت ہے اس شخص کے لیے جو تقدیر کے مسئلے میں اللہ تعالی کے ساتھ جھگڑنے والا بن گیا اور بیمار دل کے ساتھ اس میں غور وخوض کرنے لگا اور اپنے وہم وگمان کے مطابق پوشیدہ رازہائے خداوندی کو تلاش کرنے لگا، اور اس طرح اس نے تقدیر کے بارے میں جو کچھ کہا جھوٹا اور گنہگار ٹھہرا۔

ایمان کی پختگی کے لیے اچھی بُری تقدیر پر ایمان لانا ضروری ہے:

ایمان کی پختگی کے لیے مذکورہ باتوں پر ایمان لانا ضروری ہے۔ جو کچھ بھی اچھا یا برا انسان کے مقدر میں لکھا جا چکا ہے وہ اسے پہنچ کر رہے گا۔ حدیث جبریل میں ہے: «قال: فأخبرني عن الإيمان، قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره».(صحيح مسلم، رقم:٩)

عدی بن حاتم کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

(١) في ٢، ٢٥ «فهذا». ولا يضر المفهوم. وسقط من ٣. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ٢، ١١ «بوحدانيته». وفي ٤، ١٢، ٢٠، ٢٢، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠ «بتوحيده». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٣) في ١٣، ٣١ «له». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٤) في ٦، ٨، ، ١٤، ، ١٩، ٣٣، العبارة هكذا: «فويل لمن صار له في القدر قلب سقيم». وفي ٩، ١٢، ٣٤، ٣٦ «فويل لمن صار له في القدر قلبا سقيما». وفي ٣٣ «فويل لمن صاغ له في القدر قلبا سقيما». وفي ١٥ «فويل لمن كان قلبه في القدر سقيما». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) قوله «فيه» سقط من ٤، ٥، ٦، ٧، ٩، ١٠، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٥. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

فرمایا:عدی اسلام لاؤ محفوظ رہوگے۔ میں نے کہا:اسلام کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: «تَشهَدُ أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، وتُؤمِن بالأقدار كلِّها، خيرِها وشرِّها، حُلْوِها ومُرِّها».(سنن ابن ماجه، رقم٨٧)

تقدیر اللہ تعالی کا ایک راز ہے جسے اس نے مخلوق سے مخفی رکھا ہے۔اگر کوئی شخص غور وفکر اور بحث ومباحثے کے ذریعہ تقدیر کی حکمت معلوم کرنے کی کوشش کرے گا تو اسے ناکامی ومحرومی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہو سکتا؛ قال اللہ تعالی: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾.(الأنعام:٥٩) اور اسی کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں جنہیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

وقال تعالی: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾.(النمل:٦٥) کہہ دیجئے کہ اللہ کے سوا آسمانوں اور زمین میں کسی کو بھی غیب کا علم نہیں ہے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا ذُكِر القدرُ فأمسكوا».(المعجم الكبير للطبراني ١٠/١٩٨/١٠٤٤٨، وإسناده حسن) جب تقدیر کا ذکر ہو تو توقف کر کے رک جاؤ۔

نیز عبدیت وایمان کی بنیاد تسلیم واطاعت پر ہے۔اللہ تعالی کے اوامر ونواہی اور امور شرعیہ میں قیل وقال عبدیت کے منافی ہے۔بندے کو چاہیے کہ اللہ اور اس کے رسول نے جن عقائد،احکام واخلاق کی تعلیم دی ہے ان کو اختیار کرے،اور تقدیر کے مسئلے میں بحث ومباحثے سے پرہیز کرے،کیونکہ اس کا انجام دنیا میں ضلالت اور آخرت میں ذلت ورسوائی ہے۔اور اگر کسی کے دل میں تقدیر کے بارے میں کچھ شکوک وشبہات پیدا ہوں تو اسے دور کرنے کی کوشش کرنی چاہیے؛البتہ اصل وسوسہ اور حدیث النفس پر مواخذہ نہیں؛ کیونکہ بندہ اس کو دفع کرنے پر قادر نہیں۔

اگر دل نور ایمانی سے منور ہو اور شکوک وشبہات سے پاک ہو تو وہ زندہ ہے،اور اگر کفر وشرک کی ظلمت میں پھنسا ہوا ہو تو مردہ ہے۔اور اگر اچھے اور برے کی تمیز نہ کر پاتا ہو تو بیمار دل ہے۔

دل کی بیماری دو طرح کی ہوتی ہے: ١- علمی بیماری،یعنی شکوک وشبہات۔ ٢- عملی بیماری یعنی اتباعِ شہوات۔یہ دونوں ہی بیماریاں انتہائی خطرناک ہیں۔

مصنف نے تقدیر کے مسئلے میں بحث کرنے والے کو دل کا مریض،بہت زیادہ جھوٹ بولنے والا اور بہت زیادہ گنہگار کہا؛اس لیے کہ وہ ایسے مسئلے میں بحث کرتا ہے جو دلائل قطعیہ سے ثابت ہے،اور ایسی چیز کو جاننا چاہتا ہے جو غیب ہے اور اللہ تعالی کا راز ہے،جس پر مخلوق کا واقف ہونا ناممکن ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: «الإيمان بالقدر نظام التوحيد، فمن وحَّد اللهَ سبحانه وكذب بالقدر، كان تكذيبه للقدر نقضًا للتوحيد، ومن وحَّد الله وآمن بالقدر، كانت العروة الوثقى».(الشريعة للآجري، رقم:٤٦٣، وإسناده ضعيف)

یعنی تقدیر پر ایمان توحید کی لائن کی چیز ہے، پس جو شخص اللہ تعالی کی توحید کا قائل ہو اور تقدیر کو نہیں مانتا، تو یہ نہ ماننا توحید کو توڑنے کے مترادف ہے، اور جو لوگ اللہ تعالی کی توحید کے معتقد ہوں اور اس کے ساتھ تقدیر کو بھی مانتے ہوں تو انہوں نے مضبوط حلقے کو پکڑ لیا۔

جمال الدین احمد بن محمد غزنوی حنفی (م:۵۹۳) نے کتاب اصول الدین میں لکھا ہے: «القدر سِرٌّ، والقضاء ظهور السرِّ على اللوح، والحكم نزوله على العبد، فالحكم يقتضي التسليم، والقضاء يقتضي الرِّضا، والقدر يقتضي التفويض».(كتاب أصول الدين، لجمال الدين الغزنوي، ص١٨٣، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت)

تقدیر ایک راز ہے، اور قضا لوح محفوظ پر اس راز کو ظاہر کرنے کا نام ہے، اور بندے پر تقدیر کو نافذ کرنا اللہ تعالی کا حکم ہے، تو حکم سپردگی کا متقاضی ہے، اور قضا رضا بالقضا کا متقاضی ہے، اور تقدیر میں تفویض اور سپردگی مطلوب ہے۔

تقدیر سے متعلق مزید تفصیلات اور تقدیر مبرم و تقدیر معلق کی بحث «وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا» کے تحت گزر چکی ہے۔

٥٦- وَالْعَرْشُ وَالْكُرْسِيُّ حَقٌّ، كَمَا بَيَّنَ اللهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ(١).
٥٧- وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُونَهُ.
٥٨- مُحِيْطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ(٢)، وَقَدْ أَعْجَزَ عَنِ الْإِحَاطَةِ(٣) خَلْقَهُ.

ترجمہ: اور عرش وکرسی برحق ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے۔ اور اللہ عزوجل عرش اور اس کے علاوہ دیگر چیزوں سے، یا اس کے نیچے جو کچھ ہے اس سے بے نیاز ہے۔ اللہ تعالی ہر چیز پر احاطہ کیے ہوئے ہے، اور ان سب پر فوقیت رکھتا ہے، اور مخلوق کو اپنا احاطہ کرنے سے عاجز کر دیا ہے۔

عرش وکرسی پر ایمان لانا ضروری ہے:

قرآن کریم میں اللہ تعالی نے عرش وکرسی کا ذکر فرمایا ہے، اس لیے اس پر ایمان لانا واجب ہے؛ لیکن اس کی حقیقت معلوم نہیں؛ کیونکہ اللہ تعالی نے اس کی تفصیلات ذکر نہیں فرمائی۔

اللہ تعالی عرش اور عرش کے علاوہ دیگر تمام چیزوں کا بھی خالق ومالک ہے۔ تمام چیزیں حادث اور اللہ کی محتاج ہے، اللہ تعالی کسی چیز کا محتاج نہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ اللّٰهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيْدُ ۝﴾. (فاطر) وقال تعالی: ﴿وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ وَ اَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ﴾. (محمد) وقال تعالی: ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ ۝﴾. (العنكبوت)

اللہ تعالی کا علم اور اس کی قدرت ہر چیز کو محیط ہے، کوئی بھی چیز اس سے مخفی نہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿اَلَاۤ اِنَّهٗ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطٌ ۝﴾. (فصلت) وقال تعالی: ﴿وَ كَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطًا ۝﴾. (النساء) وقال تعالی: ﴿وَّ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۝﴾. (الطلاق)

اور کسی بھی مخلوق کی اس کی ذات وصفات کی حقیقت تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ لَا يُحِيْطُوْنَ بِهٖ عِلْمًا ۝﴾. (طه: ١١٠) وقال تعالی: ﴿وَ لَا يُحِيْطُوْنَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖۤ اِلَّا بِمَا شَآءَ﴾. (البقرة: ٢٥٥) وقال تعالی: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ ۫ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ ۚ وَ هُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ ۝﴾. (الأنعام)

بعض شارحین نے «وقد أعجز عن الإحاطة خلقه» کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ مخلوق تمام مخلوقات کا احاطہ نہیں کر سکتی ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُوْدَ رَبِّكَ اِلَّا هُوَ﴾. (المدثر). (الدرة البهية، ص٦٥)

اور بعض شارحین نے اس کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ مخلوق عرش اور مافوق العرش کے احاطے سے عاجز

---

(١) قوله «كما بين الله تعالى في كتابه» سقط من ١. وفي ٤، ٥، ٢٠، ٢٧، ٢٩، ٣٠ «كما قال الله تعالى في كتابه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.
(٢) في ٢، ٣٦ «وما فوقه». وفي ٣ «فما فوقه». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.
(٣) في ٢، ٢٤ «عن الإحاطة به». وفي ١٥ «عجز». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

ہے، اس لیے کہ کسی چیز کے احاطے کے لیے اس کے حدود وجوانب سے واقف ہونا ضروری ہے اور مخلوق کے لیے عرش ومافوق العرش کے حدود وجوانب سے واقف ہونا ممکن نہیں۔(شرح العقيدة الطحاوية للقونوي، ص٩٢، مخطوط)

عرش کے لغوی معنی: ملک، بادشاہت، تخت شاہی اور تخت سلطنت کے ہیں، جہاں سے حکومت کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ قرآن کریم میں ہے: ﴿وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيْمٌ ﴾.(النمل) بلقیس کے لیے بہت بڑا تخت ہے۔

استوى الملك على عرشه: تخت سلطنت پر بیٹھنا، باگ ڈور سنبھالنا۔

عرش کے اصطلاحی معنی ہیں: «جسم مستدير مثل القبة يحتوي على العالم ينـــزل منه التدبيرات، أو جسم محيط بالعالم». (راجع: التعريفات. وروح المعاني ٢٢٢/١٦)

گنبد کی طرح گول جسم ہے جو پورے عالم اور کائنات پر محیط ہے، وہاں سے احکامات اور انتظامات نازل ہوتے ہیں یا وہ جسم ہے جو عالم کو گھیرنے والا ہے۔

علامہ بیضاوی عرش کی تفسیر میں لکھتے ہیں: «العرش: الجسم المحيط بسائر الأجسام، سمي به لارتفاعه، أو للتشبيه بسرير الملك، فإن الأمور والتدابير تنـــزل منه».(تفسير البيضاوي ٢٦٦/٢)

قرآن کریم میں متعدد جگہ عرش کا ذکر آیا ہے: قال الله تعالى: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيْدُ ﴾.(البروج) ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ ﴾.(التوبة) ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيْمِ ﴾.(المؤمنون) ﴿رَفِيْعُ الدَّرَجٰتِ ذُو الْعَرْشِ﴾.(غافر:١٥) ﴿وَ كَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَآءِ﴾.(هود:٧) ﴿اَلَّذِيْنَ يَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهٗ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾.(غافر:٧) ﴿وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَىِٕذٍ ثَمٰنِيَةٌ ﴾.(الحاقة:١٧) ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ﴾.(طه) ﴿ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ﴾.(الفرقان:٥٩)

وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «الناس يَصعَقُون يومَ القيامة، فأكون أول من يُفيِق، فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش، فلا أدري أفاق قبلي، أم جُوزِيَ بصعقة الطور».(صحيح البخاري، رقم:٣١٤٦)

اور کرسی بھی ایک عظیم الشان جسم ہے جو ساتوں آسمانوں اور زمین کو محیط ہے ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ﴾.(البقرة:٢٥٥)

کرسی کی مختلف تفاسیر:

کرسی کی مختلف تفسیریں منقول ہیں:

۱- علم۔ اس کو ابن جریر طبری نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے۔(تفسير الطبري ٤٠١/٥)

یہ بھی کہا گیا ہے کہ علماء کو کراسی اس لیے کہتے ہیں کہ ان پر اعتماد ہوتا ہے؛ لیکن ممکن ہے کہ کرسی اور علماء دونوں کو اس لیے کرسی کہتے ہوں کہ یہ سب احاطہ کرنے والے اور جامع ہیں، جیسے کرسی جامع اور محیط ہوتی ہے اور کراسہ بھی تحریر پر محیط ہوتی ہے۔

یہ قول ضعیف ہے۔ قاضی محمد احمد کنعان کہتے ہیں: «لأن الأحاديث لا تؤيده وكذلك اللغة». (قرة العينين، ص٥٣)

٢- کرسی عرش ہے۔ جلال الدین سیوطی اور محلی نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔ قاضی محمد احمد کنعان لکھتے ہیں: «وعلى هذا القول مشى الجلالان في هذا التفسير». (قرة العينين، ص٥٣)

ضحاک نے اس تفسیر کو حسن بصری سے نقل کیا ہے: «قال: كان الحسن يقول: الكرسي العرش». (الشرح الكبير، ص٨٧٩، لسعيد فودة)

سورہ انبیاء کی آیت کریمہ ﴿فَسُبْحٰنَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُوْنَ ﴾ کی تفسیر میں علامہ محلی نے الکرسي لکھا ہے۔ اس پر قاضی احمد کنعان لکھتے ہیں: «إن تفسير المؤلف الجلال المحلي للعرش بالكرسي هوجري على القول بأنهما شيء واحد. وهو ما أخذ به الجلال السيوطي. والصحيح أن العرش غير الكرسي».

یہ قول بھی ضعیف ہے، ہاں اگر عرش کا مطلب حکومت ہو اور کرسی بھی حکومت کے معنی میں آتی ہے تو پھر عرش اور کرسی دونوں کے معنی اللہ تعالی کی حکومت ہوگی اور ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ﴾ کے معنی یہ ہوں گے کہ آسمانوں اور زمینوں یعنی پوری کائنات اللہ تعالی کے زیر حکومت ہے۔ اس لیے بعض حضرات نے کرسی کو ملک اور بادشاہی کے معنی میں لیا ہے۔

٣- کرسی ایک عظیم الشان جسم ہے جو آسمانوں اور زمین پر محیط ہے اور وہ عرش کے علاوہ ہے۔ ابن کثیر نے لکھا ہے: «والصحيح أن الكرسي غير العرش، والعرش أكبر منه». (تفسير ابن كثير ٦٨١/١)

علامہ میدانی تحریر فرماتے ہیں: «هو جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به، لا قطع لنا بحقيقته فنمسك عنها لعدم العلم بها». (شرح العقيدة الطحاوية للميداني، ص٩١)

کرسی عرش کے سامنے رکھا ہوا ایک بہت بڑا نورانی جسم ہے، عرش سے متصل ہے اس کی حقیقت کو یقینی طور پر ہم نہیں جانتے، اس لیے ہم اس میں توقف کرتے ہیں۔

ابو الشیخ نے زید بن اسلم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: «ما السموات السبع في الكرسى إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس». (العظمة لأبي الشيخ ٥٨٧/٢، رقم:٢٢٠)

ساتوں آسمان کرسی کے مقابلے میں ایسے ہیں جیسے سات درہم ایک ڈھال میں رکھے جائیں۔
زید بن اسلم تابعی ہیں، اس لیے یہ روایت مرسل ہے۔

حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے: «ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة».

کرسی عرش کے مقابلے میں ایسی ہے جیسے بڑے صحرا میں ایک حلقہ یا انگوٹھی رکھی جائے۔ اور عرش کی زیادتی کرسی پر ایسی ہے جیسے بڑے صحرا کی زیادتی حلقے پر ہوتی ہے۔

حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت متعدد سندوں سے مروی ہے، لیکن کوئی بھی سند ضعف سے خالی نہیں، البتہ متعدد طرق کی وجہ سے یہ حدیث حسن لغیرہ ہوگی۔

۱- ابن حبان نے اسے اپنی صحیح (رقم:۳٦١) میں ابراہیم بن ہشام کے طریق سے روایت کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «صححه ابن حبان...، وله شاهد عن مجاهد أخرجه سعيد بن منصور في التفسير بسند صحيح». (فتح الباري ٤١١/١٣) لیکن ابراہیم متروک ومتہم بالکذب ہے۔ (میزان الاعتدال ۷۳/۱)

۲- ابن ابی شیبہ نے کتاب العرش (رقم:۵۸) میں ابراہیم بن مسلم کی سند سے روایت کیا ہے، اور ابراہیم بن مسلم ضعیف ہے۔ کما في التقریب۔

۳- بیہقی نے اسے الاسماء والصفات (ص۳۷٦) میں یحییٰ بن سعید السعدی کے طریق سے روایت کیا ہے۔ اور یحییٰ منکر الحدیث ہے۔ قال ابن حبان: «لا يحل الاحتجاج به إذا انفرد». (المجروحين ۱۲۹/۳) وقال الكوثري: «وقد انفرد به عن ابن جريج».

۴- بیہقی نے اسے الاسماء والصفات (ص۳۷٦) میں ابراہیم بن ہشام بن یحییٰ الغسانی کی سند سے بھی روایت کیا ہے اور اسے اصح کہا ہے؛ لیکن یہ پہلی سند سے بھی کمتر ہے؛ کیونکہ ابراہیم الغسانی متروک ومتہم بالکذب ہے۔ (میزان الاعتدال ۷۲/۱-۷۳)

۵- ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۶۸۱/۱) میں قاسم بن محمد ثقفی کی سند سے روایت کیا ہے۔ اور قاسم بن محمد مجہول ہے۔ کما في التقریب۔

٦- ابو الشیخ نے العظمۃ (۵۸۷/۲، رقم:۲۲۰) میں عبد الرحمن بن زید بن اسلم کی سند سے روایت کیا ہے۔ لیکن یہ سند منقطع ہے، عبد الرحمن بن زید کی ابو ذر رضی اللہ عنہ سے ملاقات نہیں۔ اور عبد الرحمن ضعیف ہے۔

ابن خزیمہ نے التوحید (ص۲۴۲) میں، طبرانی نے معجم کبیر (رقم:۸۹۸۷) میں بیہقی نے الاسماء

والصفات (۳۷۳-۴۷۳) میں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ساتویں آسمان اور کرسی کے درمیان پانچ سو سال کا فاصلہ ہے۔ «وبين السماء السابعة وبين الكرسي خمس مئة عام».
علامہ ہیثمی مجمع الزوائد (۱/۸٦) میں لکھتے ہیں: «رجاله رجال الصحيح».

یہ قول مختار اور مقبول ہے۔

۴- چوتھا قول یہ ہے کہ کرسی موضع القدمین ہے۔ سدی، ضحاک، مسلم بطین وغیرہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ کرسی سے موضع القدمین مراد ہے۔ اور شیخ عثیمین نے موضع القدمین کی جگہ موضع قدمي الله لکھا ہے۔(شرح العقيدة الواسطية ٣٢٨/١ و٣٤٦. والقول المفيد على كتاب التوحيد ٥٤٨/٢. تفسير العثيمين، تفسير سورة البقرة ٢٥٤/٣، ط: دار ابن الجوزيؒ مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ١٤٠/٨)

امام رازی فرماتے ہیں: «ومن البعيد أن يقول ابن عباس: هو موضع قدمي الله، تعالى وتقدس عن الجوارح والأعضاء». (مفاتيح الغيب١٣/٧)

اورابن فورک لکھتے ہیں: «وروي عنه أن الكرسي موضع القدمين، ولم يقل هو موضع قدمي الله». (مشكل الحديث وبيانه،ص٣٨٨)

اس روایت کے بارے میں سعید فودہ لکھتے ہیں: «وأما ما ذكره الطبري من أن الكرسي موضع القدمين، فكل ما فيه أحاديث، فهي ضعيفة لا تقوى على إثبات أمر كهذا». (الشرح الكبير، ص٨٨١)

یعنی کرسی کو موضع القدمین کہنا ضعیف ہے۔

کرسی کی تفسیر موضع القدمین کے ساتھ ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ سے بھی موقوفاً منقول ہے۔
«عن عمارة بن عمير عن أبي موسى قال: الكرسي موضع القدمين وله أطيط كأطيط الرحل».
(السنة لعبد الله بن أحمد، رقم:٥٨٨. العظمة لأبي الشيخ، رقم:٢٤٥. تفسير الطبري ٣٩٨/٥، تحقيق أحمد شاكر. الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣٧٦)

اس روایت کی سند کے رجال ثقہ ہیں؛ لیکن سند میں انقطاع ہے؛ عمارہ بن عمیر نے ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی کرسی کی تفسیر موضع القدمین کے ساتھ مرفوعاً وموقوفاً مروی ہے۔
ابن کثیر نے لکھا ہے کہ ابن مردویہ نے شجاع میں مخلد کے طریق سے اسے مرفوعاً نقل کیا ہے۔ اور یہ غلط ہے۔(تفسير ابن كثير ٦٨٠/١) امام ذہبی کہتے ہیں: «أخطأ شجاع في رفعه».(ميزان الاعتدال ٢٦٥/٢)

علامہ کوثری الأسماء والصفات کی تعلیقات میں لکھتے ہیں: ابن عباس سے موقوفا مروی ہے، ہاں شجاع بن مخلد نے مرفوعاً ذکر کیا، لیکن وہ واہم ہے۔ «إن الحديث موقوف لم يرفعه غير شجاع بن مخلد وهو

واهم، وقد ضعفه العقيلي». (ص٣٣٣)

ابن مردویہ نے اسے حاکم بن ظہیر کے طریق سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اور حاکم بن ظہیر متروک ہے۔ ابن کثیر فرماتے ہیں: «ولا يصح أيضًا». (تفسير ابن كثير١/٦٨٠)

البتہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ روایت موقوفاً سنداً صحیح ہے۔ عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر أحد قدره». (العظمة لأبي الشيخ ٢/٥٨٢، رقم:٢١٦. المستدرك للحاكم، رقم:٣١١٦. وقال: صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٦/٣٢٣): رجاله رجال الصحيح)

لیکن اس اثر کا تعلق احکام شرعیہ سے نہیں ہے؛ اس لیے ممکن ہے کہ یہ اسرائیلی روایت ہو؛ کیونکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کثرت سے اسرائیلی روایات صحیح سند کے ساتھ مروی ہیں۔ شیخ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: «إن قول الصحابي بما لا مجال للرأي فيه إنما يُعَدُّ في حكم المرفوع إذا لم يحتمل أن يكون مأخوذًا عن الإسرائيليات... فإن الإسرائيليات رُويت بكثرة عن ابن عباس رضي الله عنهما بأسانيد ثابتة في كتب التفاسير والتواريخ، فإن صح ما نقله عنه السخاوي: «وأصرَحُ منه منع ابن عباس بقوله: ولو وافق كتابنا، وقال: إنه لا حاجةَ لنا بذلك». فهو محمول على ما يتعلق بتبيين الأحكام الشرعية في الأصول أو الفروع، وحاشا ابن عباس أو غيره من الصحابة أن يأخذ ذلك عنهم، وأما الحوادث الواقعة في أهل الكتاب والأخبار المتعلقة بالأكوان ونحو ذلك من الأعاجيب فليس ذلك مرادًا في منع ابن عباس رضي الله عنهما، فإنه ممن يأخذ ذلك عنهم كما سبق». (تعليقات الشيخ عبد الفتاح أبو غدة على ظفر الأماني، ص٥٧١)

یعنی صحابی کا وہ قول جو مدرک بالعقل نہ ہو وہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہے، بشرطے کہ وہ خبر اسرائیلیات میں سے نہ ہو۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے صحیح اسانید کے ساتھ تفسیر و تاریخ میں بہت ساری اسرائیلیات مروی ہیں، اور جو امام سخاوی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ "وہ اسرائیلیات نہیں لیتے تھے" وہ احکام شرعیہ پر محمول ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ احکام شرعیہ میں اسرائیلی روایات نہیں لیتے، لیکن واقعات اور عجائب الاخبار اور کائنات سے متعلق روایات میں اسرائیلی روایات لیتے ہیں۔

اور اگر بالفرض روایت کو مان لیا جائے تو امام بیہقی اور علامہ ابن جوزی نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ جیسے تخت یا چارپائی کا محل قدمین تخت کے مقابلے میں چھوٹا ہوتا ہے اسی طرح کرسی عرش کے مقابلے میں چھوٹی ہے۔ (الأسماء والصفات مع تعليقات العلامة الكوثري، ص٣٣٣)

اگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس اثر کے ساتھ کرسی سے متعلق دیگر روایات کو جمع کیا

جائے تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اثر کا یہی معنی واضح طور پر سمجھ میں آتا ہے جو امام بیہقی اور ابن الجوزی رحمہما اللہ نے بیان فرمایا ہے۔ کرسی سے متعلق دیگر روایات مختصراً ملاحظہ فرمائیں:

١- عن زيد بن أسلم مرسلا: «ما السموات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس». (العظمة لأبي الشيخ ٥٨٧/٢، رقم: ٢٢٠)

٢- عن أبي ذر مرفوعًا: «ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة». (صحيح ابن حبان، رقم: ٣٦١)

٣- عن ابن مسعود موقوفًا: «وبين السماء السابعة وبين الكرسي خمس مئة عام». (الأسماء والصفات للبيهقي ٣٧٣-٣٧٤)

٤- وعن ابن عباس مرفوعًا: «إن العرش أعظم من الكرسي، كالكرسي في كل شيء، وإن الكرسي من تحت العرش كمَربِض عَنْزٍ في جميع سبع سماوات وسبع أرضين من تحت العرش كحلقة صغيرة من حلق الدِّرع في أرض فَيحاء». (العظمة لأبي الشيخ، رقم: ١٩٢، وإسناده ضعيف)

٥- عن مجاهد قال: «ما موضع كرسيه من العرش إلا مثل حلقة في أرض فلاة». (العظمة لأبي الشيخ، رقم: ٢٤٨، وإسناده صحيح إلى مجاهد)

٦- وعن عكرمة قال: «الكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش». (العظمة لأبي الشيخ، رقم: ٢٥٠، وإسناده ضعيف)

ان تمام احادیث وآثار کو جمع کرنے بعد اگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اثر «الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر أحد قدره» پر غور کیا جائے تو اس کا یہی معنی سمجھ میں آتا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کرسی کے مقابلے میں عرش کی عظمت کو بیان کرنا چاہتے ہیں، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت سے یہ معنی مزید واضح ہو جاتے ہیں: عن ابن عباس مرفوعًا: «إن العرش أعظم من الكرسي». (العظمة لأبي الشيخ، رقم: ١٩٢)

اور شیخ سعید فودہ نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ موضع القدمین پکا اور مضبوط ہوتا ہے اسی طرح اللہ تعالی کی حکومت مضبوط اور مستحکم ہے۔ (الشرح الكبير، ص ٨٨١)

اِن آثار میں کرسی کی تفسیر میں یہ مذکور نہیں ہے کہ یہ اللہ تعالی کے قدمین کی جگہ ہے۔ یہ الفاظ شیخ عثیمین نے اپنی طرف سے تراشے ہیں۔ روایات میں یا «موضع القدمين» ہے، یا «موضع قدميه» ہے، جس میں ضمیر عرش کی طرف لوٹ سکتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کی فوقیت کے معنی:

فوق کا لفظ فوقیتِ رُتبی کے لیے بھی آتا ہے، جیسے ﴿وَ فَوْقَ كُلِّ ذِیْ عِلْمٍ عَلِیْمٌ ﴾.(یوسف) میں مرتبہ کے اعتبار سے فوقیت مراد ہے، حسی فوقیت مراد نہیں کہ ایک عالم دوسرے عالم کے سر پر بیٹھا ہو۔ اسی طرح ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی ﴾.(طه)، ﴿وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ﴾.(الأنعام:١٨)، ﴿وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰۤی اَمْرِهٖ﴾(یوسف:٢١)، ﴿رَفِیْعُ الدَّرَجٰتِ ذُو الْعَرْشِ﴾.(غافر:١٥) اور ﴿یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ ﴾.(الفتح:١٠) میں بھی فوق رُتبی اور قہر وغلبہ وعظمت مراد ہے، یعنی حسی فوقیت نہیں؛ بلکہ مرتبہ کی فوقیت مراد ہے۔

اہل سنت وجماعت کے نزدیک «الله فوق سمائه» یا «الله فوق عرشه» کہنا جائز ہے۔ «الله فوق العرش بذاته» کہنا جائز نہیں، کیونکہ فوقیت حسی اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ احمد نفراوی رسالہ ابن ابی زید قیرانی مالکی کی شرح میں فرماتے ہیں: «ويمتنع القول: هو تعالى فوق العرش بذاته، لأن فيه استعمالَ الموهم، والحاصل: أنه يجوز اطلاق لفظ الفوقية الغير المقيدة بلفظ «الذات» على الله، فيجوز قول القائل: «فوق سمائه» أو «فوق عرشه»، وتُحمَل على فوقِيَّةِ الشَّرفِ والجلال والسُّلْطة والقهر، لا فوقية حيِّزٍ ومكانٍ، لاستحالة الفوقِيَّة الحِسية عليه تعالى، لاستلزامها الجِرميَّة والحدوث الموجبين للافتقار، المنـــزه عنه الخالق جل وعلا».(الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لأحمد بن غنيم النفراوي، باب ما تنطق به الألسنة ٧٦/١، ط: دار الكتب العلمية. وانظر: جامع اللآلي، ص١١٣)

ابن جہبل شافعیؒ فرماتے ہیں: «الفوقية ترِد لمعنيين: أحدهما: نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل بمعنى أن أسفلَ الأعلى مِن جانب رأس الأسفل، وهذا لا يقول به من لا يُجَسِّم...، وثانيها بمعنى المرتبة كما يقال: الخليفة فوق السلطان، والسلطان فوق الأمير، وكما يقال: جلس فلان فوق فلان، والعلم فوق العمل، والصِّباغة فوق الدِّباغة. وقد وقع ذلك في قوله تعالى حيث قال: ﴿وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ﴾ ولم يطلع أحدُهم على أكتاف الأخر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَ اِنَّا فَوْقَهُمْ قٰهِرُوْنَ ﴾ وما ركبت القبط أكتاف بني إسرائيل ولا ظهورهم». (رسالة الإمام ابن جهبل الشافعي في نفي الجهة، ص٤٧)

تحفہ عثمانیہ شرح عقیدہ طحاویہ کے مولف مفتی ذاکر حسین صاحب صفحہ ۱۸۴ پر اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت ذاتی کے قائل ہوئے، حالانکہ اہل سنت وجماعت کے محققین علماء اللہ تعالیٰ کی فوقیت کے ساتھ "بذاتہ" کی قید نہیں لگاتے کہ اس لفظ سے استقرار اور حیز میں متحیز ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے۔

اگر سلفی حضرات ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی﴾ میں تاویل نہیں کرتے ہیں، تو دوسری آیات میں بھی نہ کریں۔ وہاں کونسی مجبوری ہے؟!

اوراگر ہم استوی علی العرش کو اصل قرار دیں، تو پھر جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصے میں ہے کہ آپ جب اپنی قوم کے ایمان لانے سے مایوس ہو گئے اور "شام" جانے کا ارادہ کیا تو فرمایا: ﴿اِنِّيْ ذَاهِبٌ اِلٰى رَبِّيْ سَيَهْدِيْنِ ۝﴾. (الصافات:۹۹) تو کیا اللہ تعالیٰ شام میں تھے؟!

مسلم شریف کی حدیث ہے: «أنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء». (صحيح مسلم، رقم:٢٧١٣) اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کے لیے فوق اور دون کا بھی لفظ آیا ہے؛ اس لیے یا توسب کو کما یلیق بشأنہ کہا جائے، ورنہ تاویل ہی کرنی ہے تو سب جگہ تاویل کریں۔

﴿وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ ۝﴾. (ق) اگر تاویل نہ کریں تو کما یلیق بشأنہ کہنا کافی ہے، اوراگر تاویل کریں تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ علم کے اعتبار سے قریب ہیں۔

صحیح مسلم کی روایت ہے: «أقرب ما يكون العبد من ربّه وهو ساجد». (صحيح مسلم، رقم:٤٨٢) اگر تاویل نہ کریں تو مطلب ہوگا کہ سجدے کی حالت میں اللہ تعالیٰ بندے کے قریب تر ہوتے ہیں، اوراگر تاویل کریں تو قربِ رحمت مراد ہوگا۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں: «معناه أقرب ما يكون من رحمة ربه وفضله». (شرح النووي على مسلم ٤/٢٠٠، باب ما يقال في الركوع والسجود)

حدیث میں آتا ہے: «الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عُنق راحلة أحدكم». (صحيح مسلم، رقم: ٢٧٠٤. ومثله في سنن أبي داود، باب في الاستغفار، رقم:١٥٢٦)

اگر تاویل نہ کریں تو مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ذات کے اعتبار سے بہت قریب ہیں کما يليق بشأنه یا نفوض علمه إلى الله، اوراگر تاویل کریں تو مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ تصرف کے اعتبار سے بہت زیادہ قریب ہیں، اور تصرف میں تمام مواضع برابر ہیں۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: «وهذا مجاز كقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ﴾ والمراد تحقيق سماع الدعاء». (شرح سنن أبي داود لبدر الدين العيني ٥/٣٦٦)

استواء علی العرش سے متعلق متعدد مذاہب:

(۱) معتزلہ صفات کا انکار کرتے ہیں۔ (شرح الأصول الخمسة، ص١٩٥) تفصیل پیچھے گزر چکی ہے کہ ان کے نزدیک صفات کے ازل میں ماننے سے تعدّدِ قدما لازم آتا ہے۔ اور ان کے ان شبہات کا جواب بھی وہاں ذکر کیا جا چکا ہے۔

(۲) کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے علوِ مکانی ثابت کرتے ہیں۔

(۳) حشویہ اور مجسمہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر متمکن ہیں، یعنی بیٹھے ہیں۔ یہ بات عقلاً اور نقلاً دونوں اعتبار سے غلط ہے۔

عقلاً تو اس لیے ناممکن ہے کہ اگر عرش پر متمکن مان لیا جائے، تو یا عرش کے برابر ہوں گے، تو تقسیم لازم آئی کہ عرش منقسم ہے تو جو عرش پر ہے ہو وہ بھی منقسم ہوا، اور عرش سے بڑے ہوں تو بھی منقسم، اور چھوٹے ہوں تو بھی غلط کہ عرش بڑا ہوا اور نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ اس سے چھوٹے ہوں۔

اور نقلاً اس لیے صحیح نہیں کہ حدیث میں آیا ہے: «كان الله، و لم يكن شيء غيره».(صحيح البخاري، رقم:٣١٩١) اللہ تعالیٰ ازل میں تھے اور اللہ کے علاوہ کوئی اور شے نہیں تھی، تو عرش بھی نہیں تھا۔ معلوم ہوا کہ عرش مخلوق ہے، جس طرح عرش کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ اس سے مستغنی تھا، اسی طرح اس کی تخلیق کے بعد بھی اس سے مستغنی ہے۔

اور اگر بالفرض والمحال اللہ تعالیٰ کو متمکن علی العرش مان لیا جائے، تو سوال ہو گا کہ قادر علی الانتقال ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں، تو مربوط اور بندھے ہوئے ہوگئے، اور اگر قادر علی الانتقال ہیں، تو حرکت والی صفت لاحق ہوئی؛ جبکہ وہ حرکت اور سکون دونوں سے منزّہ ہیں؛ کیونکہ حرکت اور سکون دونوں اجسام کی صفات ہیں، اور اگر متمکن ہوں اور فوق ہوں، تو چونکہ عالم مستدیر ہے، تو بعض کے لیے اوپر اور بعض کے لیے نیچے ہوں گے، جو اللہ تعالیٰ کی شان کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ تو احد ہیں جو واحد کا مبالغہ ہے، اس میں کسی قسم کی تقسیم نہیں ہو سکتی۔ اس کی شان تو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.(الشورى:١١) اور ﴿وَ لَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ﴾.(الإخلاص) ہے۔ اور ﴿وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمٰنِيَةٌ﴾.(الحاقة:١٧) سے اللہ تعالیٰ کا محمول ہونا بھی لازم آئے گا۔ اسی طرح ﴿اَللّٰهُ الَّذِيْ رَفَعَ السَّمٰوٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ﴾.(الرعد:٢) سے اللہ کا رافع ہونا معلوم ہوتا ہے، اگر اللہ تعالیٰ کو متمکن علی العرش مانا جائے، تو مرفوع بھی ہو جائیں گے؛ اس لیے مجسّمہ کا اللہ تعالیٰ کو کسی مکان میں متمکن ماننا قطعاً غلط ہے۔(راجع: أساس التقديس، ص١٩٨. وروح المعاني ١٦/٢٢٧. ومفاتيح الغيب، يونس:٣)

بعض حنابلہ تفویض کرتے کرتے مشبّہہ کے قریب پہنچ جاتے ہیں۔

ابن قیمؒ کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زلفیں رکھنے کی وجہ:

علامہ ابن قیمؒ نے زاد المعاد (١/١٣٠) میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زلفیں رکھی تھیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو مَس کیا تھا۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «وكان شيخنا أبو العباس ابن تيمية قدس الله روحه في الجنة يذكر في سبب الذُّؤَابَةِ شيئًا بديعًا، وهو أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم إنما اتخذها صبيحةَ المنام الذي رآه في المدينة «لما رأى رب العزة تبارك وتعالى، فقال: يا محمد! فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: لا أدري، فوضع يده بين كتِفَيَّ فعلمتُ ما بين السماء والأرض». الحديث. وهو في الترمذي، وسُئِل عنه البخاريُّ فقال: صحيح. فمن تلك الحال

أرخى الذُّؤَابَةَ بين كتفَيه، وهذا من العلم الذي تنكره ألسنة الجهال وقلوبهم، و لم أر هذه الفائدة في إثبات الذُّؤَابةِ لغيره». (زاد المعاد ١/١٣٠)

اللہ تعالی کے عرش پر ہونے کا مطلب:

معتزلہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ ذات کے اعتبار سے ہر مکان میں ہے؛ جب کہ ہم اللہ کی ذات کو متمکن، جالس اور مستقر فی مکان ہر گز نہیں مانتے۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی نسبت مکان اور مکین کے ساتھ باعتبارِ علم اور قدرت کے ہے۔ اور یہی مطلب ہے آیات کریمہ: ﴿فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾. (البقرة:١١٥) اور ﴿وَ هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾. (الحديد:٤) اور ﴿مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾. (المجادلة:٧) اور ﴿وَ هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَ فِي الْاَرْضِ﴾. (الأنعام:٣)، اور حدیث: «لو أنكم دَلَّيتم بحبل إلى الأرض السُّفْلَى لهبَط على الله».[1] کا، اور اس جیسی دیگر آیات واحادیث کا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کی تجلی، نور اور قرب ہر جگہ ہے، عرش ہو یا فرش۔ جو کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے، اگر ان کا عقیدہ مشبہہ یا مجسمہ کی طرح ہے کہ اللہ عرش پر متمکن ہے، تو یہ غلط ہے، اور اگر عرش سے مراد ایک مرکز ہے اور عرش ایک تختِ حکومت ہے جہاں سے اللہ کی طرف سے اوامر واحکام دیے جاتے ہیں، تو ہم بیان کر چکے کہ عرش سے بھی قرب کی نسبت ہے اور فرش سے بھی، یا عرش پر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جیسے ہم کہتے ہیں کہ فلاں تخت حکومت پر بیٹھ گیا، تو مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ تخت پر بیٹھ گیا ہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ حکومت چلا رہا ہے، تخت پر بیٹھا ہو یا نہ بیٹھا ہو۔

قرآن کریم میں اللہ تعالی نے اولاً آسمان اور زمین کی تخلیق کا ذکر کیا ہے، پھر استواء علی العرش کا ذکر ہوا، جس سے معلوم ہوا کہ اولاً اللہ تعالی نے اس کائنات کو پیدا کیا، پھر اس پر حکومت چلا رہے ہیں۔ اصل مقصود اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ہے، اور تنزیہ اچھی تاویل اور تفویض دونوں طرح ہو سکتی ہے، اور یہی سلفِ صالح کا طریقہ رہا ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «إنه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء، وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء، وهو

---

(١) أخرجه الترمذي، باب ومن سورة الحديد، رقم:٣٢٩٨. وإسناده ضعيف؛ قتادة مدلس و لم يصرح بسماعه من الحسن البصري، والحسن لم يسمع من أبي هريرة. وقال الترمذي في تفسير هذا الحديث: «وفسّر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا: إنما هبط على علم الله وقدرته وسلطانه، وعلم الله وقدرته وسلطانه في كل مكان».

قال ابن العربي: «والمقصود من الخبر أن نسبة البارئ من الجهات إلى فوق كنسبته إلى تحت، إذ لا ينسب إلى الكون في واحدة منهما بذاته». (عارضة الأحوذي ١٢/١٨٤. وانظر: حاشية الكوثري على السيف الصقيل، ص١٣٩)

الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن: ﴿ثُمَّ اسْتَوٰىٓ اِلَى السَّمَآءِ وَ هِيَ دُخَانٌ﴾ وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء».(إحياء علوم الدين ١/١٠٨)

امام غزالی رحمہ اللہ استوی علی العرش کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وأنه مستو على العرش على الوجه الذي قاله وبالمعنى الذي أراده استواء منـــزهًا عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون في قبضته. وهو فوق العرش والسماء وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى فوقيةً لا تزيده قربًا إلى العرش والسماء، كما لا تزيده بعدًا عن الأرض والثرى، بل هو رفيع الدرجات عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض والثرى. وهو مع ذلك قريب من كل موجود وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو على كل شيء شهيد إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام كما لا تماثل ذاته ذات الأجسام». (إحياء علوم الدين ١/٩٠)

ابن جریر طبری نے ﴿ثُمَّ اسْتَوٰىٓ اِلَى السَّمَآءِ﴾ کی تفسیر میں استوی کے متعدد معانی بیان کرنے کے بعد لکھا ہے: «علا عليها علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال».(تفسير الطبري ١/٤٥٧)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى۝﴾.(طه) کی تاویل میں فرماتے ہیں: «أي: استوى أمره وقدرته فوق بريته».(مسند الربع، رقم:١٣٢)

استوی کی تاویل استولی کے ساتھ کرنے پر اشکالات وجوابات:

استوی کی تاویل استولی کے ساتھ کرنے پر دو اشکال وارد ہوتے ہیں:

(۱) غلبہ تو تمام مخلوقات پر ہے پھر عرش کی تخصیص کیوں ہوئی؟

اس کا جواب امام قرطبی نے یہ دیا: «وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا تعلم حقيقته». (تفسير القرطبي ٧/١٣٩-١٤٠)

(۲) دوسرا اشکال یہ ہے کہ غلبہ مقابلہ کا متقاضی ہے تو اللہ تعالی کا مقابلہ کون کر رہا تھا؟

جواب: غلبہ ہر جگہ مقابلے کا تقاضا نہیں کرتا؛ ورنہ ﴿وَ اللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰٓى اَمْرِهٖ﴾ آیا ہے، اور مقابلہ نہیں۔ اور پھر بطور الزام یہ کہہ سکتے ہیں کہ استوی کی تفسیر سلفی استقر کے ساتھ کرتے ہیں، اور استقرار حرکت کا متقاضی ہے؛ حالانکہ وہ عرش پر حرکت کے قائل نہیں، کہ عرش ہل رہا تھا پھر سکون ہوا۔

بعض علماء نے لکھا ہے کہ بہتر تاویل یہ ہے کہ الرحمن علی العرش استوی سے مراد نظام چلانا لیا جائے اور یہ تاویل اقرب ہے؛ اس لیے کہ استواء علی العرش قرآن کریم میں چھ سورتوں میں آیا ہے جن میں سورہ یونس، طہ، فرقان، سجدہ، حدید میں آسمان وزمین کی خلقت کے بعد اور سورہ رعد میں آسمانوں کی خلقت کے

بعد آیا ہے، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جب زمین اور آسمان کی تکمیل ہوگئی تو ان پر اللہ تعالیٰ کا مقرر شدہ نظام حکومت نافذ ہوا۔ (مراصد النظر لمولانا نور الہدی، ص۱۸۸، سورہ یونس)

اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے کا مطلب:

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر جگہ اس کی تجلی، علم، قرب اور تصرف ہے۔

علامہ زاہد کوثریؒ فرماتے ہیں: اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں متمکن ہے، تو اس سے جسمیت لازم آتی ہے، جو مجسمہ کا باطل عقیدہ ہے۔ ہاں اگر یہ مراد لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے؛ لیکن متمکن نہیں اور قرب کے اعتبار سے نسبت برابر ہے، جیسا کہ خود ارشاد باری ہے: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ۝﴾. (ق:١٦) تو اس معنی میں کوئی حرج نہیں ہے۔

قال العلامة الكوثري: «وأما قول من يقول: إنه تعالى في كل مكان – بالنظر إلى نقل المصنف– فظاهره قول بالتجسيم على حد قول من يقول إنه في مكان دون مكان، إلا إذا أراد تنــــزيهه تعالى عن الحلول في المكان والزمان». (حاشية العلامة الكوثري على «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة» لابن قتيبة، ص٢٨)

تقی الدین سبکیؒ نے السیف الصقیل میں امام مالکؒ کے کاتب حبیبؒ سے سنداً نقل کیا ہے کہ امام مالکؒ سے حدیث: «ينــــزل ربّنا تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة» کے بارے میں سوال کیا گیا، تو آپؒ نے فرمایا: «ينــــزل أمره كل سحر، وأما هو فهو دائم لا يزول، وهو بكل مكان».(السيف الصقيل، ص١٢٨-١٢٩)

علامہ کوثریؒ امام مالکؒ کے قول «وهو بكل مكان» کی تعلیق میں لکھتے ہیں: « المراد أنه لا يوصف بمكان دون مكان حيث تنــــزه عن الأمكنة...، وأما قول الترمذي في حديث لهبط على الله: «وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا: إنما هبط على علم الله وقدرته وسلطانه، وقدرتُه وسلطانُه في كل مكان، وهو على العرش كما وصف في كتابه». فقد تعقبه ابن العربي في «العارضة» وقال: إن علم الله لا يحل في مكان، ولا ينتسب إلى جهة، كما أنه سبحانه كذلك، لكنه يعلم كل شيء في كل موضع، وعلى كل حال فما كان فهو بعلم الله، لا يشذ عنه شيءٌ ولا يعزب عن علمه موجودٌ ولا معدومٌ. والمقصود من الخبر أن نسبة الباري من الجهات إلى فوق كنسبته إلى تحت إذ لا ينسب إلى الكون في واحدة منهما بذاته». (حاشية السيف الصقيل، ص١٢٩)

علامہ صاویؒ فرماتے ہیں: «شاع على ألسنة العوام «الله موجود في كل الوجود» وهو كلام صحيح في نفسه؛ لأن مفاده وحدة الوجود، لكنه غير لائق منهم لإيهام الحلول. وتأويله أن تقول: معناه أنه مع كل موجود، أي لا يغيب عنه موجود أصلا. ومعيته معه معناه: تصرُّفه فيه وتدبيره له معيَّةً معنويةً لا يعلمها إلا هو، كما أن ذاته لا يعلمها إلا هو. لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء». (حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٣٦)

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالی ہر جگہ ہے، تو کیا بیت الخلا میں بھی ہے؟

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالی ہر جگہ تصرف، علم اور رحمت کے اعتبار سے موجود ہیں، اللہ تعالی کا تصرف اور قدرت ہر جگہ موجود ہے، اور یہ کوئی نہیں کہتا کہ (نعوذ باللہ) اللہ تعالی بیت الخلاء میں بیٹھے ہیں، یہ مجسمہ اور معتزلہ کا مذہب ہے، اہل سنت کا نہیں۔

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ تم کہتے ہو کہ استوی بمعنی استیلاء ہے۔ اور استیلاء تو اس کو کہتے ہیں کہ جو کسی کے ساتھ لڑائی کرے اور مغلوب ہونے کے بعد غلبہ حاصل کرے، تو کیا اللہ تعالی قتال کر رہے تھے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشکال ان پر بھی وارد ہوتا ہے کہ وہ استواء کو بمعنی استقرار کے لیتے ہیں جو کہ حرکت اور اضطراب کے بعد حاصل ہوتا ہے۔(تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا) بلکہ استیلاء کا معنی یہ ہے کہ سب چیزیں تحت القدرۃ ہیں۔

استواء علی العرش کے بارے میں حافظ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے متضاد اقوال:

بعض لوگ اس مسئلے میں بہت زیادتی کرتے ہیں، مثلا حافظ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کبھی تو لکھتے ہیں کہ استواء علی العرش ہمارے استواء کی طرح نہیں اور قرب ہمارے قرب کی طرح نہیں۔ اور حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاوی میں اور اسی طرح حافظ ابن قیمؒ نے بدائع الفوائد میں لکھا ہے کہ عرش پر جگہ خالی ہے اور قیامت کے دن اللہ تعالی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں بٹھائیں گے۔(الفتاوى الكبرى ٦/٤١٠. وبدائع الفوائد ٤/٤٠) اب اس سے تجسیم کا شبہ پیدا نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا؟!

علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: «والإقعاد معه على العرش يروى عن مجاهد بطريق ضعيفة. وتفسير المقام المحمود بالشفاعة متواتر تواترًا معنويًّا، وأنى ما ينسب إلى مجاهد من ذاك؟ وقد صرّح غير واحد من الأئمة ببطلان ما يروى عن مجاهد. ويرى بعض النصارى رفع عيسى عليه السلام وإقعاده في جنب أبيه، وهذا هو مصدر هذا التخريف». (حاشية السيف الصقيل، ص٥٤)

ابن مرزوقؒ "براءۃ الاشعریین" میں لکھتے ہیں: «أول فتنة وقعت ببغداد بين مجسمة الحنابلة وبين غيرهم بسبب التجسيم. قال الحافظ ابن الأثير في كامله في حوادث سبعة عشر وثلاث

مئة ما نصه: وفيها وقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أصحاب أبي بكر المروزي الحنبلي وبين غيرهم من العامة، ودخل كثير من الجند فيها، وسبب ذلك أن أصحاب المروزي قالوا في تفسير قوله تعالى: ﴿عَسٰٓى اَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا﴾.(الإسراء) هو أن الله سبحانه وتعالى يقعد النبيَّ صلى الله عليه وسلم معه على العرش، وقالت الطائفة الأخرى: إنما هو الشفاعة، فوقعت الفتنة واقتتلوا، فقتل بينهم قتلى كثيرة». (براءة الأشعريين من عقائد المخالفين ١٨/١)

سلفی ابن تیمیہؒ کا دفاع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ان کا اپنا مسلک نہیں؛ بلکہ مجاہد کا قول نقل کیا ہے۔

لیکن یہ بات تحقیق کے خلاف ہے؛ اس لیے کہ ابن تیمیہؒ جب کسی بات کو نقل کرتے ہیں تو اس پر تنقید کرتے ہیں اور سند کو دیکھتے ہیں، یہاں کیوں من وعن قبول کر لیا اور پھر اس انداز سے نقل کیا کہ گویا تعامل اور سلف سے ثابت ہے؛ جبکہ مجاہد کی روایت موقوف ہے اور موقوف روایت کا عقائد میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا، نیز وہ روایت سنداً ضعیف بھی ہے۔ اور ابن قیمؒ تو متعدد حضرات کے نام شمار کراتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ حضرات بھی اس کے قائل ہیں۔ اور خود ابن تیمیہ ”درء تعارض العقل والنقل“ میں لکھتے ہیں: «حديث قعود الرسول صلى الله عليه وسلم على العرش ثابت عن مجاهد وغيره، وكان السلف والأئمة يروونه ولا ينكرونه، ويتلقونه بالقبول». (درء تعارض العقل والنقل ٢٣٧/٥)

ابن تیمیہؒ کے مذکورہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالی کے لیے جہت کو ثابت کرتے ہیں، اور ان کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالی کے لیے جہت وعدم جہت دونوں کے اطلاق کو بدعت سمجھتے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

« أما قول القائل: «الذي نطلب منه أن ينفيَ الجهةَ عن اللّٰه والتَّحيُّزَ»، فليس في كلامي إثبات لهذا اللفظ؛ لأن إطلاق هذا اللفظ نفيًا وإثباتًا بدعة». (الفتاوى الكبرى ٣٢٥/٦)

مجموع الفتاوی کی اس عبارت سے پتا چلتا ہے کہ وہ اثباتِ جہت کو بدعت سمجھتے ہیں؛ جبکہ ”بیان تلبیس الجہمیۃ“ میں لکھتے ہیں: «أنَّ كونَ الرَّبِّ إلٰهًا معبودًا يستلزم أن يكون بجهة من عابده بالضرورة، وذلك أن العبادة تتضمن قصد المعبود، وإرادته، وتوجه القلب إليه».(بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٥٥٧/٤)

اللہ تعالی کے لیے جہت سے متعلق تفصیل مصنف کی عبارت «لا تَحْوِيْهِ الْجِهَاتُ السِّتُّ كَسَائِرِ الْمُبْتَدَعَاتِ» کے تحت گزر چکی ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ کے نزدیک مقام محمود کی تفسیر:

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ نے مقام محمود کی تفسیر میں لکھا ہے کہ عرش پر جگہ ہے جہاں اللہ تعالی

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ بٹھائیں گے۔(الفتاوى الكبرى ٦/٤١٠. مجموع الفتاوى ٤/٣٧٤. بيان تلبيس الجهمية ٦/٢١٦. وبدائع الفوائد ٤/٤٠. واجتماع الجيوش الإسلامية ٢/١٩٤)

علامہ ابن تیمیہ نے مجاہد کی روایت پر سکوت اختیار کیا ہے، حالانکہ علامہ ابن تیمیہؒ ایسے مزاج کے تھے کہ اپنے مزاج کے خلاف حسن اور صحیح روایت کو بھی مسترد کر دیتے تھے اور امام طحاویؒ پر اعتراض کرتے ہیں کہ موضوع روایات نقل کرتے ہیں، جس میں "رد الشمس" کی روایت پر بھی اعتراض کیا ہے؛ حالانکہ یہ روایت حسن ہے۔ اور یہاں ایک ضعیف راوی کی موقوف روایت کو بلاچون وچرا نقل کر دیا،فيا للعجب. اسی وجہ سے بعض لوگوں نے ان کو مائل بتجسیم کہا ہے۔

مقامِ محمود کی یہ تفسیر کہ عرش پر خالی جگہ ہے جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قیامت کے دن بٹھایا جائے گا، صحیح نہیں،بلکہ صحیح تفسیر شفاعتِ کبریٰ ہے۔

مجاہد کی روایت کو ابن جریر طبری نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے: ثنا عباد بن يعقوب الأسدي، ثنا ابن فضيل، عن ليث، عن مجاهد في قوله: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحۡمُودًا﴾. (الإسراء) قال: يجلسه معه على العرش.

ابن جریر طبری اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «وأولى القولين في ذلك بالصواب ما صحَّ به الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك ما حدثنا به أبو كريب قال: ثنا وكيع، عن داود بن يزيد، عن أبيه، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحۡمُودًا﴾ سئل عنها، قال: هي الشفاعة». (تفسير الطبري ١٥/٤٧)

علامہ کوثری لکھتے ہیں: «والإقعاد معه على العرش يروى عن مجاهد بطريق ضعيفة، وتفسير المقام المحمود بالشفاعة متواتر تواترًا معنويًّا، وأنى ما ينسب إلى مجاهد من ذلك؟! وقد صرح غير واحد من الأئمة ببطلان ما يروى عن مجاهد. ويرى بعض النصارى رفع عيسى عليه السلام وإقعاده في جنب أبيه، وهذا هو مصدر هذا التخريب». (السيف الصقيل، ص٥٤)

علامہ ابن تیمیہؒ نے مجاہد کی اس روایت پر سکوت اختیار کیا، اس کی تضعیف یا تردید نہیں کی؛ جبکہ اس میں ایک راوی عباد بن یعقوب رافضی ہے، جو صحابہ رضی اللہ عنہم کی سبّ وشتم میں ملوث تھا، نیز یہ روایت صرف مجاہد سے موقوفاً مروی ہے۔

عباد بن یعقوب کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «صدوق رافضي، وبالغ ابن حبان فقال: يستحق الترك».(تقريب التهذيب) اور علامہ ذہبی فرماتے: «من غلاة الشيعة ورؤوس البدع، لكنه صادق في الحديث». (ميزان الاعتدال٢/٣٧٩)

اور دوسرے راوی محمد بن فضیل بن غزوان کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «صدوق عارف رمي بالتشيع».(تقريب التهذيب)**اور لیث بن اَبی سلیم کے بارے میں لکھتے ہیں:** «صدوق اختلط جدا و لم يتميز حديثه فترك».(تقريب التهذيب)

علامہ کوثری" السیف الصقیل"کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: «قال أبوحيان الأندلسي الحافظ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة:٢٥٥): وقد قرأتُ في كتاب لأحمد بن تيمية هذا الذي عاصرناه وهو بخطه سماه كتاب العرش «إن الله يجلس على الكرسي، وقد أخلى مكانًا يقعد معه فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم» تحيل عليه محمد بن عبد الحق، وكان من تحيله أنه أظهر أنه داعية له حتى أخذ منه الكتاب وقرأنا ذلك فيه. كما ترى في النسخ المخطوطة من تفسير أبي حيان، وليست هذه الجملة بموجودة في تفسير البحر المطبوع. وقد أخبرني مصحح طبعه بمطبعة السعادة أنه استفظعها جدًّا وأكبر أن ينسب مثلها إلى مسلم فحذفها عند الطبع، لئلا يستغلها أعداء الدين، ورجاني أن أسجل ذلك هنا استدراكًا لما كان منه، ونصيحةً للمسلمين». (حاشية السيف الصقيل، ص٩٦)

شیخ عبد اللہ ہرری نے بھی ابو حیان کی اس عبارت کو نقل کیاہے اور لکھا ہے: «وهذا النقل من النسخة الخطية الموجودة في حلب، وكانت حذفت هذه العبارة من الطبعة التي طبعت في مصر استفظاعا لها».(إظهار العقيدة السنية، ص٢٢٩)

سعودیہ کے سابق مفتی محمد بن ابراہیم آل الشیخ مقام محمود کے بارے میں لکھتے ہیں: « قيل: الشفاعة العظمى، وقيل: إجلاسه على العرش كما هو المشهور من قول أهل السنة، والظاهر أنه لا منافاة بين القولين، فيمكن الجمع بينهما: بأن كليهما من ذلك (أي: المقام المحمود) والإقعاد أبلغ».(إثبات الحد، حاشية ص١٩٤)

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» (٢٤٣/٣)**میں لکھاہے:** «لو شاء الله لاستقرّ على ظهر بعوضة». (وانظر: حاشية السيف الصقيل، ص١٣٢)

ابن تیمیہؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں: «والباري سبحانه وتعالى فوق العالَم فوقية حقيقية، ليست فوقية الرتبة».(بيان تلبيس الجهمية ٣٩٠/١)

اور اپنے فتاوی میں لکھتے ہیں: «وهو سبحانه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، ومع هذا فهو معهم أين ما كانوا». (مجموع الفتاوى ٣٩٣/٣)

اور دوسری جگہ لکھتے ہیں: «والقول الثالث وهو الصواب وهو المأثور عن سلف الأمة

وأئمتها أنه لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه». (مجموع الفتاوى ٣/٣٧٤)

ابن تیمیہؒ کے نزدیک عرش اللہ تعالی کا مکان ہے:

ابن تیمیہؒ کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک عرش اللہ تعالی کا مکان ہے۔عبارت ملاحظہ فرمائیں: «الوجه الرابع أنه إذا كان قد خلق العرش قبل أن يخلق السماوات والأرض وكان ذلك مناسبًا في العقل لأن يكون العرش مكانا له، والسماوات مكان عبيده». (بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٨٥)

نیز ابن تیمیہؒ کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی عرش پر بیٹھے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے۔عبارت ملاحظہ فرمائیں: «إذا تبين ذلك فقد حدث العلماء المرضيون وأولياؤه المقبولون أن محمدًا رسول الله صلى الله عليه وسلم يجلسه ربُّه على العرش معه».(مجموع الفتاوى ٤/٣٧٤)

اور علامہ ابن قیم نے بدائع الفوائد میں اقعاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی العرش کے قول کو متعدد علماء کی طرف منسوب کیاہے، اور دار قطنی کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ اشعار نقل کیے ہیں:

حديث الشفاعة عن أحمد ۞ إلى أحمد المصطفى مسنده
وجاء حديث بإقعاده ۞ على العرش أيضًا فلا نجحده
امروا الحديث على وجهه ۞ ولا تدخلوا فيه ما يفسده
ولا تنكروا أنه قاعد ۞ ولا تنكروا أنه يقعده

(بدائع الفوائد ٤/٤٠)

اللہ تعالی کے لیے مکان یا معیتِ ذاتی کے قائل کا شرعی حکم کیا ہے؟ اور فقہاء کے بعض بیان کردہ الفاظِ کفریہ کی روشنی میں کس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا؟:

پاکستان میں ہمارے مدرسہ "دار التفسیر والحدیث" شاہ منصور، ضلع صوابی پاکستان کے ایک فارغ التحصیل مولانا کاشف علی صاحب نے اللہ تعالی کی صفاتِ متشابہات کے بارے میں بندہ عاجز سے استفتاء کیا۔ میرے جواب لکھنے سے پہلے نرشک ضلع مردان پاکستان کے جامعہ انوار القرآن کے مفتی شجاعت علی شاہ صاحب نے ہمارے دوست مولانا سجاد الحجابی صاحب کی نگرانی میں اس کا جواب لکھا۔ جواب ہمارے پاس آیا،

ہم نے جواب میں بعض عبارات کا اضافہ کیا؛ چونکہ سوال وجواب اللہ تعالی کی صفاتِ متشابہات سے متعلق ہے، اس لے ہم نے سوال وجواب کو حذف واضافے کے ساتھ شرح عقیدہ طحاویہ میں درج کیا:

سوال:

(۱) اگر کوئی شخص اللہ تعالی کے لیے مکان ثابت کرے تو ایسے شخص کا کیا حکم ہے؟ جبکہ امام عبد القادر بغدادی (م:۴۲۹ھ) فرماتے ہیں: «واجمعوا على أنه لا يحويه مكان ولا يجري عليه زمان، خلاف قول من زعم من الهشامية والكرامية أنه مماس لعرشه، وقد قال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: إن الله تعالى خلق العرش إظهارًا لقدرته، لا مكانًا لذاته. وقال أيضا: قد كان ولا مكان، وهو الآن على ما كان». (الفرق بين الفرق،ص ۳۲۱، ط: دار الآفاق، بيروت)

نیز امام زین الدین ابن نجیم الحنفی (م:۹۷۰ھ) فرماتے ہیں: «ويكفر بإثبات المكان لله تعالى، فإن قال: الله في السماء، فإن قصد حكايةَ ما جاء في ظاهر الأخبار لا يَكفُرُ، وإن أراد المكانَ كَفَرَ». (البحر الرائق ۱۲۹/۵، باب أحكام المرتدين)

اور فتاوی ہندیہ میں ہے: « يَكفُر بإثبات المكان لله تعالى». (الفتاوى الهندية ۲۵۹/۲)

اسی طرح لسان المتکلمین امام ابو معین میمون بن محمد النسفی (م:۵۰۸ھ) فرماتے ہیں: «والله تعالى نفى المماثلة بين ذاته وبين غيره من الأشياء، فيكون القول بإثبات المكان له ردًّا لهذ النص المحكَم، أي قوله تعالى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾. الذي لا احتمال فيه لوجه ما سوى ظاهره، ورادُّ النص كافر. عصمنا الله عن ذلك». (تبصرة الأدلة ۱۶۹/۱)

(۲) سورۃ الحدید آیت نمبر ۴ میں اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾۔ اس آیت مبارکہ میں معیت ذاتی مراد ہے، یا معیت علمی؟ یعنی کیا آیت کریمہ کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالی ہر جگہ ذات کے اعتبار سے موجود ہے، یا یہ مطلب ہے کہ اس کا علم ہر چیز پر محیط ہے۔ ان دونوں میں سے کونسا عقیدہ قرآن وحدیث اور اہل سنت وجماعت کے مطابق ہے؟

جواب:

مذکورہ سوال کے جواب سے پہلے بطور تمہید ایک بات کا سمجھنا ضروری ہے، وہ یہ کہ کتب فقہ وفتاوی میں بہت سے الفاظ کو کفریہ الفاظ میں شمار کیا گیا ہے اور اس کے قائل کو کافر قرار دیا گیا ہے؛ لیکن اس کے ساتھ ساتھ فقہائے کرام نے یہ تصریح بھی فرمائی ہے کہ جب تک کسی مسلمان کے کلام میں ایک بھی احتمال ایسا ہو جس کی وجہ سے وہ کفر سے بچ سکتا ہو تو اس کے کفر کا فتوی نہیں دیا جاسکتا، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے

ہیں: «وفي الخلاصة وغيرها: إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير، ووجهٌ واحدٌ يمنع التكفير، فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفيرَ تحسينًا للظنّ بالمسلم».(البحر الرائق ١٣٤/٥)

اور اسی بنا پر علامہ ابن نجیم نے ان الفاظ کفر کے متعلق اپنا یہ موقف بیان فرمایا ہے: «والذي تحرر أنه لا يُفتَى بتكفير مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسنٍ أو كان في كفره اختلافٌ ولو رواية ضعيفةً، فعلى هذا فأكثر ألفاظ التكفير المذكورة لا يُفتَى بالتكفير بها، ولقد ألزمتُ نفسي أن لا أُفتِيَ بشيء منها». (البحر الرائق ١٣٥/٥. ومثله في بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية ٤٨/٢ نقلا عن تنوير الأبصار، والبحر الرائق)

البتہ اگر قائل خود ہی معنی کفریہ کے ارادہ کی تصریح کردے، اور اپنی تصریح سے تاویل کے دروازے بند کردے تو اس صورت میں ان الفاظ کی وجہ سے اس پر کفر کا فتوی لگایا جاسکتا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم، بزازیہ کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں: «زاد في البزازية إلا إذا صرَّح بإرادةِ موجِبِ الكفرِ فلا ينفعه التأويلُ حينئذ». (البحر الرائق ١٣٤/٥)

اور النہر الفائق میں ہے: «ثم قال (أي صاحب البحر) بعد سرد كثير من ألفاظ التكفير من «التتارخانية» وغيرها: الذي تحرر أنه لا يفتى بتكفير مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن، أو كان في كفره اختلاف، ولو رواية ضعيفة، فعلى هذا فأكثر ألفاظ التكفير المذكورة لا يفتى بها، وقد ألزمتُ نفسي أن لا أُفتِيَ بشيء منها. انتهى.

وهو مأخوذ مما في «الخلاصة» وغيرها: إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ووجه واحد لا يوجبه، فعلى المفتي أن يميل إلى عدم التكفير. انتهى. غير أنه يجوز أن يراد بالوجوه الأقوال والاحتمالات، لكن يؤيد الأول ما في «الصغرى» الكفر شيء عظيم فلا أجعل المؤمن كافرًا متى وجدت رواية أنه لا يكفر، وينبغي له أن يكثر من قول «اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم، وأستغفرك لما لا أعلم» فإنه سبب النجاة من الكفر بوعد الصادق صلى الله عليه وسلم».(النهر الفائق ٢٥٣/٣)

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «قال القاضي عضد الدين في المواقف: ولا يكفر أحد من أهل القبلة إلا فيما فيه نفي الصانع القادر العليم، أو شرك، أو إنكار للنبوة، أو ما علم مجيئه بالضرورة، أو المجمع عليه، كاستحلال المحرمات، وأما ما عداه فالقائل به مبتدع، لا كافر».(شرح الفقه الأكبر، ص١٦٢)

خلاصہ یہ ہے کہ کتبِ فقہ وفتاوی میں الفاظ کفریہ کی فہرست میں کسی لفظ کا موجود ہونا اس کے قائل کی تکفیر کے لیے کافی نہیں، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ قائل کی طرف سے ایسی تصریحات اور اقرار کا پایا جانا بھی ضروری ہے جس سے کسی بھی تاویل کی گنجائش نہ رہے۔

اس تمہید کے بعد مذکورہ سوال کے جواب کی تفصیل یہ ہے کہ سوال میں ذکر کردہ لفظ ''اللہ تعالی کے لیے مکان ثابت کرنا'' ایسا لفظ ہے جس میں قائل اور مکان کی نوعیت کے اعتبار سے کئی احتمالات ہوسکتے ہیں، ذیل میں ان احتمالات کا بالترتیب ذکر کر کے ہر ایک کا حکم واضح کیا جاتا ہے:

۱- اگر اللہ تعالی کے لیے مکان ثابت کرنے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالی کو عرش پر استواء حاصل ہے اور اس استواء کی حقیقت اور کنہ اللہ تعالی ہی خوب جانتے ہیں، ہمیں اس کی حقیقت معلوم نہیں، نیز تمام کیفیات اور مشابہتِ مخلوقات سے منزہ ہے، تو یہ عقیدہ درست ہے، اور سلف کے مسلکِ تفویض کے مطابق ہے۔

ابوالمعین النسفی تبصرۃ الأدلہ میں لکھتے ہیں: «قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ آية محكمةٌ غير محتملةٍ للتأويل، فحمل تلك الآيات (آيات الصفات المتشابهة) على خلاف هذه، وإثبات المشابهة بينه وبين الأجسام في التركيب والتبعيض والتجزئ والتناهي، وإثباتُ الحدود والجهات، وإثباتُ المناقضة بين آيات الكتاب، وفي الحمل على بعض الوجوه المحتملة دفع المناقضة...ثم بعد ذلك اختلف مشايخنا رحمهم الله، فذهب بعضهم إلى أن الواجب في هذه الآيات والأحاديث أن يتلقى ما ورد من ذلك بالإيمان به والتسليم له، والاعتقاد بصحته، وأن لا نشتغل بكيفيته والبحث عنه مع اعتقادنا أن الله تعالى ليس بجسم ولا شبيه بالمخلوقات، وأن جميع أمارات الحدوث عنه منتفية... وبعضهم اشتغل بصرف هذه الآيات والأخبار إلى ما يحتمل من الوجوه التي لا تناقض دلائل التوحيد والآيات المحكمة». (تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ۲۸٤/۱)

۲- اور اگر اللہ تعالی کے لیے مکان ثابت کرنے کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالی عرش پر بیٹھے ہیں، اور عرش اس کے لیے مکانِ استقرار ہے، اور اسی بنا پر اللہ تعالی کے لیے جہت فوق اور علو حسی کا اعتقاد رکھتا ہے، تو یہ عقیدہ بلا شبہ فاسد ہے، ضوء المعالی شرح بدء الأمالی (ص۳۳) میں ہے: « قوله: (ورب العرش فوق العرش لكن... بلا وصف التمكن واتصال) بلا وصف الاستقرار، ولا نعت الاتصال؛ لأن كليهما في حق الله من المحال».

البتہ یہ عقیدہ اگر کسی عامی محض کا ہے جو مختلف عرفی تعبیرات، اور بعض شرعی نصوص کے ظاہری الفاظ سننے کی بنا پر پیدا ہوا ہے تو اس کے حق میں موجبِ تکفیر اور قابلِ مؤاخذہ نہیں ہے؛ قال العز بن عبد السلام: «فإن اعتقاد موجود ليس بمتحرك ولا ساكن ولا منفصل عن العالم، ولا متصل به ولا

داخل فيه ولا خارج عنه لا يهتدي إليه أحد بأصل الخلقة في العادة، ولا يهتدي إليه أحد إلا بعد الوقوف على أدلة صعبة المدرك عسرة الفهم، فلأجل هذه المشقة عفا الله عنها في حق العامة».(تهذيب شرح السنوسية، ص٦٢)

علامہ حموی الأشباہ والنظائر کی شرح میں لکھتے ہیں: « قوله (وصف الله تعالى بحضرة زوجته) فقالتْ: كنتُ ظننتُ أن الله تعالى في السماء كُفِّرَتْ إلخ. يعني إن كانت تعلم أن قولها هذا كفر، وإلا فالصحيح أنها لا تكفَّر؛ لأن الجهل عذر في باب المكفرات، وإن كانت العامة على التكفير». (غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر ١/٥٦٨)

اور اگر مکان میں ہونے کا اعتقاد کسی ایسے شخص کا ہے جو علوم شرعیہ سے واقف ہو، تو اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر وہ شخص اللہ تعالی کے لیے مخلوق کی طرح جسم اور نعوذ باللہ بیٹھنے کی جگہ کے محتاج ہونے کا عقیدہ رکھتا ہے تو یہ عقیدہ نصوص شرعیہ صریحہ متواترہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے موجبِ کفر ہے؛ قال في البحر: «فالحاصل أنه يَكفُر في لفظين: هو جسم كالأجسام، هو جسم».(البحر الرائق ٣٧١/١)

اور اگر اللہ تعالی کو مخلوق کی مشابہت سے منزہ اور پاک سمجھتا ہے اور مکان کا محتاج نہیں مانتا تو اس صورت میں دیکھا جائے گا، اگر وہ شخص مقبول محقق عالم ہے، اور دیگر ابوابِ شریعت میں علمائے امت کے نزدیک معتمد ہے تو اس کے اس قول کی مناسب تاویل کی جائے گی، بشرطیکہ اس میں تاویل کی گنجائش ہو، چنانچہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ امداد الفتاوی (۵/۲۲۹) میں فرماتے ہیں: "شریعت نے بے کیف وبے مکان تصور کی تعلیم دی ہے، پس اس کے خلاف کسی کا قول وفعل حجت نہ ہو گا، اگر کسی صوفی مقبول محقق سے منقول ہو گا، اس میں تاویل مناسب کریں گے، البتہ اگر بلا قصد واختیار کسی خاص طور پر تصور ہو جایا کرے، اس میں معذوری ہے، لقوله عليه السلام للجارية: أين الله؟ قالت: في السماء، قال عليه السلام: إنها مؤمنة. والله أعلم».

اور شیخ عبید اللہ الاسعدی، شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں: « الذي أعتقد أنا وأحِبُّ أن يعتقده جميع المسلمين في علماء الإسلام حملة الكتاب والسنة والفقه الذابّين عن عقيدة أهل السنة والحديث، وإنهم عدول بتعديل النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال: «حمل هذا الدين من كل طبق عُدولُه»، وإن قال بعضهم بما لا يرتضيه هذا المعتقِد، وهذا إذا كان قوله غير مردود بالكتاب والسنة والإجماع، وكان ذلك محتملا، وكان مجال ومساغ للخوض فيه، سواء كان ذلك في أصول الدين، أو في المباحث الفقهية، أو في الحقائق الوحدانية».(دار العلوم ديوبند، مدرسة فكرية توجيهية، ص٧٢٥)

اور اگر محقق مقبول عالم نہ ہو، بلکہ علم و عمل میں غیر معروف ہو تو اس شخص کے اس عقیدہ کو بدعت قرار دیا جائے گا؛ ابن ہمام تحریر فرماتے ہیں: «وإن قال جسم لا كالأجسام، فهو مبتدع، لأنه ليس فيه إلا إطلاق لفظ الجسم عليه وهو موهِم للنقص، فرفعه بقوله لا كالأجسام، فلم يبق إلا مجرد الإطلاق، وذلك معصية تنتهض سببًا للعقاب لما قلنا من الإيهام، بخلاف ما لو قاله على التشبيه فإنه كافر». (فتح القدير للكمال ابن الهمام ١/٣٥٠. ومثله في البحر الرائق ١/٣٧٠)

٣- اور اگر اللہ تعالی کے لیے مکان ثابت کرنے سے قائل کی مراد یہ ہو کہ اللہ تعالی ہر جگہ موجود ہے، اور اس کے موجود ہونے کی کوئی کیفیت نہیں ہے، یعنی ہر جگہ ہونا بلا کیف اور بلا حلول مکان ہے اور اس کی حقیقت معلوم نہیں، بلکہ متشابہات میں سے ہے، تو یہ اعتقاد درست ہے اور بعض صوفیائے کرام نے اسے اختیار فرمایا ہے۔ اس کے حوالہ جات دوسرے سوال کے جواب کے تحت ذکر کیے جائیں گے۔

٤- اور اگر یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالی ہر جگہ ہے اور اس کی کیفیت بھی معلوم ہے تو یہ عقیدہ بلا شبہ فاسد ہے اور اس میں شق ثانی میں جو تفصیل عرض کی گئی ہے وہی جاری ہو گی۔

امداد الفتاوی میں ہے: ”سوال (٤١١): چند آدمیوں کے درمیان ایک معاملہ میں جھگڑا ہو رہا ہے، ایک فریق کہتا ہے کہ خدا کسی مقام پر جلوہ فرما نہیں ہے، وہ ہر جگہ موجود ہے، اب رہا یہ کہ کیسے، اور کس طرح پر، یہ ہمارے ادراک سے باہر ہے، دوسرا فریق کہتا ہے کہ حق تعالی عرش معلی پر ہے، جیسا کہ جابجا قرآن سے ثابت ہے۔ الخ

الجواب: مسئلہ نازک ہے، عقول متوسطہ اس کی تحقیق سے عاجز ہیں؛ اس لیے اس میں بحث بھی جائز نہیں، خصوصاً تحریر تو بالکل ہی کافی نہیں، خصوصاً جبکہ کہ علوم متداولہ میں تبحر کا بھی اتفاق نہ ہوا ہو۔ جواب تو اتنا ہی مصلحت تھا؛ مگر آپ کے شوق و فہم کا تقاضا باعث ہوا کہ کچھ مختصر اور سلیس لکھ ہی دوں، دونوں فریق کے مقولے مبہم ہیں اور محتاج تفسیر ہیں، فریق اول کی اگر یہ مراد ہے کہ اللہ تعالی ہر جگہ مثل ہوا کے پھیلا ہوا ہے اور بھرا ہوا ہے تب تو غلط ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالی مکانی ہے، دوسرے مکانیات سے صرف یہ امتیاز ہو گا کہ اوروں کا مکان محدود ہے، اور اللہ تعالی کا مکان غیر محدود ہے، سو مکانی ہونا چونکہ احتیاج إلی المکان کو مستلزم ہے، اور احتیاج سے حق تعالی منزہ ہے اس لیے مکان سے بھی منزہ ہے، بلکہ غور کیا جاوے تو اس میں دوسرے مکانیات سے بھی زیادہ احتیاج ثابت ہوئی، کہ اور تو ایک ایک مکان کے محتاج ہوں گے اور وہ ہر مکان کا (نعوذ باللہ)۔ اگر یہ مطلب ہے کہ اس کی تجلی جیسا کہ اس کی ذات منزہ کے شان کو زیبا ہے عرش کے ساتھ خاص نہیں جیسے عرش پر ہے اسی طرح غیر عرش پر ہے، سو یہ مسئلہ کسی نقل قطعی الدلالۃ یا کسی دلیل عقلی کے خلاف نہیں، بعض صوفیہ اس طرف گئے، اس لیے اس کے قائل ہونے کی

گنجائش ہے، بعض آیات واحادیث کے ظاہری الفاظ بھی اس پر چسپاں ہیں۔۔۔اسی طرح فریق ثانی کی اگر یہ مراد ہے کہ عرش حق تعالی کے لیے مکان اور حیز ہے تو مکانیت کا انتفاء ابھی معلوم ہو چکا ہے۔۔۔اور اگر یہ مراد ہے کہ اس کی کچھ خصوصیت عرش سے ایسی ہے جو ادراک اور فہم سے عالی ہے تو ظاہر نصوص کے موافق ہے۔

(۲) معیتِ الہیہ کے بارے میں جمہور علماء اہل سنت وجماعت کا موقف معیت علمی کا ہے، جبکہ بعض اہل حق صوفیائے کرام معیتِ ذاتی کے قائل ہیں، اور ہر جگہ موجود ہونے کے ساتھ بلا کیف ومجہول الکنہ کی قید لگاتے ہیں۔ پہلا قول اسلم واحکم ہے، اور دوسرا قول بھی غلط نہیں۔

علامہ آلوسی فرماتے ہیں: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ تمثيل لإحاطة علمه تعالى بهم وتصوير لعدم خروجهم عنه أينما كانوا، وقيل: المعية مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية، والقرينة السباق واللحاق مع استحالة الحقيقة، وقد أول السلف هذه الآية بذلك، أخرج البيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس أنه قال فيها: عالم بكم أينما كنتم. وأخرج أيضًا عن سفيان الثوري أنه سئل عنها فقال: علمه معكم. وفي البحر أنه اجتمعت الأمة على هذا التأويل فيها وأنها لا تحمل على ظاهرها من المعية بالذات». (روح المعاني ١٤/١٦٨، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی لکھتے ہیں: «إنَّ اللهَ واسِعٌ بإحاطة نوره ووجوده الأشياء كلها منها مشارق الأرض ومغاربها احاطةً غير متكيفةً ولا مدركًا كنهها. قال المجدد رضى الله عنه فى حقيقة الصلاة: إنها وسعة ذاتية بلا كيف لا تدرك كنهها». (التفسير المظهري ١/١١٧، ط: مكتبة الرشيدية، باكستان)

علامہ پانی پتی دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وَهُوَ مَعَكُمْ معيةً غير متكيفةً أَيْنَ ما كُنْتُمْ. فإن نسبة جميع الأمكنة إلى الله تعالى على السواء». (التفسير المظهري ٩/١٨٨، ط: مكتبة الرشيدية، باكستان)

مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ امداد الفتاوی میں لکھتے ہیں: «لما كان المتبادر عند العامة من المعيَّة الذاتية هي المعيَّة الجسمانية أنكرها العلماء، وكفر بعضهم القائلين بها، ولو أُريد بها المعيّة الغير المتكيّفةُ فلا محذور في القول بها، والامتناع في اجتماعها بالاستواء، لأن الذات ليست بمتناهية، والمعيَّة ليست بمتكيّفةٍ، ومن لم يقدر على اعتقادها بلا كيفية فالأسلم له أن يقول بالمعية الوصفية فقط، وبهذا التقرير خرج الجواب من كل سؤال، وارتفع كل إشكال، والحمد لله الكبير المتعال عن كل مقال وخيال». (إمداد الفتاوى ٦/٢١)

علامہ زاہد کوثریؒ فرماتے ہیں: اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں متمکن ہے، تو اس سے جسمیت لازم آتی ہے، جو مجسمہ کا باطل عقیدہ ہے۔ ہاں اگر یہ مراد لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے؛ لیکن متمکن نہیں اور قرب

کے اعتبار سے نسبت برابر ہے ، جیسا کہ خود ارشاد باری ہے : ﴿ وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ۝﴾.(ق:١٦) تو اس معنی میں کوئی حرج نہیں ہے؛«وأما قول من يقول: إنه تعالى في كل مكان – بالنظر إلى نقل المصنف– فظاهره قول بالتجسيم على حد قول من يقول إنه في مكان دون مكان، إلا إذا أراد تنـــزيهه تعالى عن الحلول في المكان والزمان». (حاشية العلامة الكوثري على «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة» لابن قتيبة، ص٢٨)

سلفی حضرات کے نزدیک استواء علی العرش کا مطلب:

سلفیوں اور غیر مقلدین کا عقیدہ یہ ہے کہ آسمانوں کو درست کرنے کے بعد اللہ تعالی اپنی ذات سمیت عرش کے اوپر ہوئے؛ بلکہ بہت سے سلفیوں کے نزدیک اس پر بیٹھ گئے اور ان کے پاؤں کرسی پر ہیں۔(صفات متشابہات اور سلفی عقائد، ص١٠٩)

چنانچہ شیخ عثیمین لکھتے ہیں: «إن أهل السنة استدلوا على علو الله تعالى علوًّا ذاتيًّا بالكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة».(شرح العقيدة الواسطية ٣٨٨/١)

علو ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں؛لیکن شیخ عثیمین کا یہ مغالطہ ہے؛کیونکہ ابن جوزی حنبلیؒ فرماتے ہیں کہ: متاخرین حنابلہ میں سے کچھ لوگوں نے محسوسات پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالی اپنی ذات کے ساتھ عرش پر مستوی ہوئے۔ذات کے لفظ کا اضافہ کسی حدیث میں نہیں ہے۔کہنے والوں نے محسوسات پر قیاس کرکے ایسا سمجھا؛کیونکہ کسی شے پر کوئی مستوی ہو تو وہ اس کی ذات ہوتی ہے۔ ابن حامد کہتے ہیں کہ: استواء، مماسات یعنی ایک دوسرے کو چھونے کو کہتے ہیں اور استواء ذات باری تعالی کی صفت ہے اور اس سے مراد بیٹھنا ہے۔اور ہمارے بعض حضرات کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالی کے بیٹھنے کی وجہ سے عرش بھرا نہیں ہے، اور یہ کہ اللہ تعالی اپنے نبی کو بھی اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے۔اور ابن حامد یہ بھی کہتے ہیں کہ نزول کے معنی انتقال کے ہیں۔عبارت ملاحظہ فرمائیں:

«وقد حمل قوم من المتأخرين هذه الصفة على مقتضى الحس فقالوا: استوى على العرش بذاته. وهذه زيادة لم ينقلوها، إنما فهموها من إحساساتهم، وهو أن المستوي على الشيء إنما يستوي عليه ذاتُه. قال ابن حامد: الاستواء مماسة وصفة عرشه ما ملأه، وأنه يُقعِد نبيَّه معه على العرش. وقال: والنـــزول انتقال.

وعلى ما حكي تكون ذاته أصغر من العرش، فالعجب من قول هذا ما نحن مجسمة». (دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي، ص٢١، ط: المكتبة الأزهرية)

یہی وجہ ہے علامہ ذہبی جو ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے شاگرد بھی رہے ہیں یحیٰی بن عمار کا قول: «بل نقول

هو بذاته على العرش، وعلمه محيط بكل شيء» نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «قولك «بذاته» من كيسك»یعنی بذاتہ کا لفظ یحیٰ بن عمار نے اپنی عقل یا اپنے تھیلے سے نکالا ہے۔

اور اسماعیل بن محمد تمیمی کے حالات میں لکھتے ہیں: «قلت: الصحيح الكف عن إطلاق ذلك إذ لم يأت فيه نص، ولو فرضنا أن المعنى صحيح فليس لنا أن نتفوه بشيء لم يأذن به الله خوفًا من أن يدخل القلبَ شيءٌ من البدعة».(سير أعلام النبلاء ٩٦/٢٠)

سلفی حضرات کے یہاں استواء بمعنی جلوس ہے:

شیخ عثیمین استواء علی العرش کو جلوس علی العرش کے معنی میں لیتے ہوئے فرماتے ہیں: «الاستواء على الشيء في اللغة العربية يأتي بمعنى الاستقرار والجلوس... فإن ثبت عن السلف أنهم فسّروا ذلك بالجلوس فهم أعلم منا بهذا». (إثبات الحد لله عز وجل، ص٨١)

علامہ ابن قیمؒ بھی اللہ تعالی کے عرش پر بیٹھنے کے قائل ہیں، چنانچہ وہ خارجہ بن مصعب سے نقل کرتے ہیں: «وهل يكون الاستواء إلا الجلوس». (الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية ١٣٠٣/٤)

دوسری جگہ ابن قیم لکھتے ہیں: «إنّ الجهمية لما قالوا: إنّ الاستواء مجاز، صرَّح أهلُ السنة بأنه مستو بذاته على العرش». (مختصر الصواعق المرسلة، ص٣٧٧)

شیخ عثیمین کے استاذ شیخ عبد الرحمن سعدی لکھتے ہیں: «فثبت أنه استوى على عرشه استواءً يليق بجلاله، سواء فُسِّر ذلك بالارتفاع، أو بعلوّه على عرشه، أو بالاستقرار، أو الجلوس». (الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية، ص١٤٦. وانظر: إثبات الحد لله عز وجل، ص٦١)

اور محمود دشتی تو اس بات کا دعوی کرتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کی اکثریت کا یہی قول ہے، چنانچہ لکھتے ہیں: «صرَّح كثير من أهل السنة والجماعة بإطلاق لفظ الجلوس والقعود لله تعالى». (إثبات الحد لله عز وجل، لمحمود بن أبي القاسم الدّشتي، ص٦٤)

محمود دشتی اپنی کتاب "اثبات الحد" میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث نقل کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کے عرش پر بیٹھنے کے بعد چار انگل کی جگہ بھی نہیں بچتی ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «عن عمر قال: أتت امرأةٌ النبيَّ صلى الله عليه وسلم فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة. فعظَّم الربَّ، وقال: إنّ كرسيه فوق السماوات والأرض، وإنه يقعد عليه فما يفضل منه مقدارُ أربع أصابع – ثم قال بأصابعه يجمعُها– وإن له أطيطا كأطيط الرَّحل الجديد إذا رُكِب».(إثبات الحد لله عز وجل، ص١٤٩)

یعنی اللہ تعالی کی کرسی آسمان وزمین کے اوپر ہے اور اللہ تعالی اس پر بیٹھتے ہیں تو چار انگل کی بھی جگہ

نہیں بچتی۔ اور بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ عرش پر جو جگہ بچتی ہے وہ صرف چار انگل کے برابر ہوتی ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو ابن الجوزی "العلل المتناہیة" (۱/۵) میں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: «هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإسناده مضطرب جدا».

اس روایت سے ایک بات تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالی اپنی کرسی پر بیٹھتے ہیں؛ جبکہ شیخ خلیل ہراس لکھتے ہیں کہ: «والصحيح في الكرسي أنه غير العرش، وأنه موضع القدمين».(شرح العقيدة الواسطية للهراس، ص٨٦)

اور اگر یہاں کرسی سے عرش مراد ہو، تو دوسری طرف سلفی حضرات اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے، جب عرش پر چار انگل کی بھی جگہ نہیں بچتی تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہاں بیٹھیں گے ؟! اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کا یہ معنی ہو کہ اللہ تعالی کے عرش پر بیٹھنے کے بعد صرف چار انگل کی جگہ بچتی ہے تو بھی ظاہر ہے کہ کوئی انسان چار انگل کی جگہ میں نہیں سما سکتا!

سلفی حضرات اللہ تعالی کے جلوس علی العرش کے ساتھ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالی کے بوجھ سے عرش چرچر کرتا ہے، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ نیز ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ نے حضرت کعب الاحبار کی ایک روایت نقل کی ہے کہ اللہ تعالی کے بوجھ سے عرش چرچر کرتا ہے اور اس روایت کی تصحیح کرتے ہوئے اس کو ظاہر پر محمول کیا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «قول كعب الأحبار: روى أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب «العظمة» عنه بإسناد صحيح... ثم رفع العرش فاستوى عليه، فما في السماوات سماء إلا لها أطيط كأطيط الرحل في أول ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهنّ». (اجتماع الجيوش الإسلامية ٢/٢٦٠. بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٦٨)

ابن تیمیہؒ قاضی ابو یعلی سے نقل کرتے ہیں کہ اس خبر کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کرنا محال نہیں، یعنی یہ کہ عرش پر بوجھ رحمن کی ذات کی وجہ سے ہوتا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: «اعلم أنه غير ممتنع حمل الخبر على ظاهره أنّ ثقله يحصل بذات الرحمن إذ ليس في ذلك مما يحيل صفاته». (بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٧٢. وانظر: ص٢٦٨)

نیز کرسی کے بارے میں سلفی حضرات کا عقیدہ یہ ہے کہ یہ اللہ تعالی کے قدموں کی جگہ ہے اور اللہ تعالی کی کرسی عرش کے مقابلے میں ہے؛ چنانچہ شیخ خلیل ہراس لکھتے ہیں: «والصحيح في الكرسي أنّه غيرُ

العرش، وأنه موضِع القدمين، وأنه في العرش كحلقة مُلقاةٍ في فَلاة». (شرح العقيدة الواسطية للهراس، ص٨٦)

منتخب احادیث میں باب العلم، صفحہ ۳۰۶ پر اللہ تعالی کے عرش پر بیٹھنے سے متعلق ایک حدیث نقل کی گئی ہے، جس کا ایک راوی العلاء بن مسلمہ واضع الحدیث ہے۔ روایت ملاحظہ فرمائیں:

حدثنا أحمد بن زهير التستري، ثنا العلاء بن مسلمة، ثنا إبراهيم الطالقاني، ثنا ابن المبارك، عن سفيان بن حرب، عن ثعلبة بن الحكم، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يقول الله للعلماء يوم القيامة، إذا قعد على كرسيه لقضاء عباده: إني لم أجعل علمي وحكمي فيكم، إلا وأنا أريد أن أغفر لكم، على ما كان فيكم، ولا أبالي». (المعجم الكبير للطبراني ١٣٨١/٨٢/٢)

اس حدیث کے رجال کو ہیثمی اور منذری نے ثقہ کہا ہے۔(مجمع الزوائد ۱/ ۱۲۶. الترغیب والترہیب ۱/ ۵۷) جبکہ اس کا ایک راوی العلاء بن مسلمہ واضع الحدیث ہے؛ چنانچہ ابن طاہرؒ فرماتے ہیں: «كان يضع الحديث». ابن حبانؒ فرماتے ہیں: «يروي الموضوعات». ازدیؒ فرماتے ہیں: «لا تحل الرواية عنه». اور ذہبیؒ فرماتے ہیں: «متهم بوضع الحديث». (دیکھئے: المجروحين ١٨٥/٢. المغني في الضعفاء ٤٤٠/٢. ميزان الاعتدال ١٠٥/٣)

نیز یہ الفاظ «إذا قعد على كرسيه» صرف العلاء بن مسلمہ کی روایت میں ہیں، جسے طبرانی نے المعجم الکبیر میں ذکر کیا ہے۔

ان الفاظ کے بغیر اس روایت کو امام بیہقی نے المدخل إلى السنن الکبری (رقم:۵۷۰) میں اور طبرانی نے المعجم الصغیر (رقم:۵۹۱) میں حضرت ابو موسی اشعریؓ سے روایت کیا ہے۔ اور ابن عدیؒ نے الکامل (۵/ ۱۶۲) میں حضرت ابو امامہ باہلیؓ یا واثلۃ بن الاسقعؓ سے (شک کے ساتھ) روایت کیا ہے۔ اور عقیلیؒ نے الضعفاء الکبیر (۳/ ۳۷۱) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے۔ ان تمام احادیث میں مذکورہ الفاظ «إذا قعد على كرسيه» نہیں ہیں؛ اگرچہ یہ روایات بھی ضعف سے خالی نہیں؛ بیہقی کی روایت میں احمد بن محمد بن الازہر، طبرانی کی روایت میں موسی بن عبیدۃ، ابن عدی کی روایت میں عثمان بن عبد الرحمن، اور عقیلی کی روایت میں مجالد بن سعید ضعیف راوی ہیں۔

عبد الہادی حنبلیؒ جو ابن تیمیہؒ کے خاص شاگرد ہیں "الصارم المنكي في الرّدّ على السّبكي" (ص۲۱۹) میں لکھتے ہیں کہ "قدمائے حنابلہ میں اختلاف تھا کہ رات کے آخری حصہ میں جب اللہ تعالیٰ نزول فرماتے ہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے، تو کیا عرش خالی ہو جاتا ہے، یا نہیں؟ بعض خالی نہیں مانتے ہیں اور بعض دوسرے کہتے ہیں کہ: ہاں خالی ہو جاتا ہے"۔ تو کیا کبھی عرش اوپر ہو گا اور نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ اس کے نیچے ہوں گے ؟!!
معلوم ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ یہ حضرات تجسیم کی طرف چلے جاتے ہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ عرش چھت اور سقف کی طرح نہیں؛ بلکہ تخت کی طرح ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے اوپر ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

«الوجه الخامس: أن العرش في اللغة السرير بالنسبة إلى ما فوقه، وكالسقف بالنسبة إلى ما تحته، فإذا كان القرآن قد جعل لله عرشًا، وليس هو بالنسبة إليه كالسقف، علم أنه بالنسبة إليه كالسرير بالنسبة إلى غيره، وذلك يقتضي أنه فوق العرش».(بيان تلبيس الجهمية ٢٧٨/٣)

علامہ ابن تیمیہؒ نے ایک رسالہ لکھا ہے، جس کا نام "حدیث النزول" ہے، کہ اللہ تعالیٰ سمائے دنیا پر نزول فرماتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ «ليس نزوله كنـــزول الأجسام» ایک طرف تو یہ لکھتے ہیں اور دوسری طرف یہ کہ عرش پر دائیں جانب جگہ خالی ہے۔ کبھی کہتے ہیں کہ عالم قدیم بالنوع ہے اور عالم کے لیے ابتداء نہیں، ہمیشہ عالم کا کوئی نہ کوئی حصہ موجود رہا ہے، اور کبھی دوسری جانب یہ بھی لکھتے ہیں کہ پہلے پانی کو پیدا کیا یا پہلے قلم کو پیدا کیا!!

امام رازی نے اپنی تفسیر میں استوی علی العرش کو بمعنی جلوس واستقرار علی العرش لینے کے دس مفاسد تفصیل سے بیان فرمائے ہیں، اور علامہ آلوسی نے بھی روح المعانی میں امام رازی سے اسے نقل فرمایا ہے۔(مفاتيح الغيب ٨/٢٢، طه:٣. روح المعاني ٨/٤٧١-٤٧٢، طه:٣)

علامہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «أما الاستواء بمعنى جلوسه تعالى عليه فهو باطل، لا يَذهَب إليه إلا غبيٌّ أو غويٌّ، كيف وأن العرش قد مرتْ عليه أحقاب من الدهر و لم يكن شيئًا مذكورًا، فهل يُتَعَقَّلُ الآن الاستواء عليه بذلك المعنى».(فيض الباري ٣٩٢/٦)

ابن تیمیہؒ کا منبر کی سیڑھی سے اُتر کر حدیث نزول کی تشریح پر ابن بطوطہ کا چشم دید واقعہ:

ابن بطوطہؒ لکھتے ہیں کہ جب میں شام پہنچا تو جامع اموی کے منبر پر علامہ ابن تیمیہؒ خطبہ دے رہے تھے اور اللہ تعالی کے آسمان دنیا پر نزول کے مسئلے کو بیان فرماتے ہوئے منبر کی ایک سیڑھی سے اتر کر فرمایا: اللہ تعالی آسمانِ دنیا پر اس طرح اترتے ہیں، جس طرح میں اترا۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

«فحضرته يوم الجمعة، وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم. فكان من جملة كلامه أن قال: إن الله ينـــزل إلى سماء الدنيا كنـــزولي هذا، ونزل درجة من درج المنبر».(رحلة ابن بطوطة، ص١١١-١١٢)

سلفی حضرات اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جس تاریخ کو ابن بطوطہؒ شام پہنچے تو ان دنوں ابن تیمیہ جیل

میں تھے، تو خطبہ کس طرح دیا؟

جو حضرات اس واقعہ کو درست تسلیم کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ دورانِ سفر ان کو چوروں نے لوٹ لیا، اور وہ کاغذات بھی چوری کے سامان میں چلے گئے جس میں واقعاتِ سفر اور تاریخ وغیرہ کا اندراج تھا۔ ابن بطوطہ انیتس سال سفر میں رہے، پھر دو سال بعد تمام واقعات اپنے حافظہ سے لکھوائے۔ اتنی مدت کے بعد صدہا بلاد وامصار، صدہا افراد، صدہا واقعات اور ان کے ناموں ہی کا یاد رکھنا بڑا کمال ہے؛ چہ جائے کہ روز وماہ وسال کو یاد رکھا جائے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کتاب پڑھنا تو یاد ہوتا ہے؛ مگر تاریخ یاد نہیں رہتی۔ نیز جو بات ابن بطوطہ نے کہی ہے وہی بات قاضی ابو عبد اللہ بھی لکھتے ہیں۔ عبد الحی کتانیؒ فرماتے ہیں: «وقال القاضي أبو عبد الله المقري الكبير في رحلته «نظم اللآلي في سلوك الأمالي» حين تعرض لشيخيه ابني الإمام التلمساني ورحلتهما: ناظرا تقي الدين ابن تيمية وظهرا عليه، وكان ذلك من أسباب محنته، وكانت له مقالات شنيعة من إمرار حديث النـــزول على ظاهره، وقوله فيه «كنـــزولي هذا» وقوله فيمن سافر لا ينوي إلا زيارة القبر الكريم لا يقصر لحديث لا تشد الرحال».(فهرس الفهارس ٢٧٧/١. وانظر: الدرر الكامنة ١٤٤/١)

ابن بطوطہ مشہور سیاح گزرے ہیں، ان کا سفر نامہ "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" مشہور اور معروف کتاب ہے۔ اس کا ترجمہ اکثر زبانوں میں ہو چکا ہے۔ وہ اس میں لکھتے ہیں کہ جمعہ کے دن علامہ ابن تیمیہ دمشق کی جامع مسجد میں منبر پر مجلس وعظ میں بیان کر رہے تھے، انھوں نے کہا: اللہ تعالی میرے اترنے کی طرح آسمان دنیا کی طرف اترتے ہیں اور منبر کے زینے سے اترے۔ اس وقت مالکی فقیہ ابن الزہراء نے اعتراض کیا اور عوام نے علامہ ابن تیمیہ کی ہاتھوں اور جوتوں سے پٹائی کی اور ان کے سر سے عمامہ گر گیا۔ وہ گرفتار ہوئے اور عز الدین بن مسلم قاضی کے گھر لے جائے گئے، قاضی صاحب نے ان کو جیل میں ڈالا، پھر ملک الامراء تک بات پہنچائی گئی اس نے الملک الناصر کو صورت حال لکھی۔ بادشاہ نے ان کو جیل میں رکھنے کا حکم صادر کیا۔(رحلة ابن بطوطة، ص١١١-١١٢)

اس واقعہ پر شیخ محمد بہجۃ بیطار دمشقی نے اپنی کتاب «حياة شيخ الإسلام ابن تيمية» (ص٤٣-٤٤، ط: المكتب الإسلامي، بيروت) میں تین اشکالات کئے ہیں:

١- پہلا اعتراض یہ ہے کہ ابن بطوطہ دمشق میں ۹/ رمضان کو پہنچے جبکہ ابن تیمیہ اس سے پہلے شعبان میں جیل بھیج دئے گئے تھے۔

علماء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ چونکہ شیخ شرف الدین ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الطنجی المعروف بابن بطوطہ کو بحری ڈاکوؤں نے لوٹا تھا اور ان کی تمام تاریخی یادداشتیں ضائع ہو گئی تھیں۔ ابن بطوطہ ۲۹/ سال سفر میں رہے اس کے دو سال کے بعد گزشتہ واقعات یاد سے لکھوائے؛ اس لیے تاریخوں کے بیان میں تو

غلطیاں ہوئیں، نیز بعض جزئیات میں خطا ہوئی؛ لیکن واقعات صحیح ہیں۔ مثلاً: میں کہوں کہ ۱۹۷۰ء میں بندہ عاجز نے دورۂ حدیث شروع کیا۔ یہ موٹا واقعہ تو صحیح ہے، ہاں کس تاریخ کو شروع ہو اور کس تاریخ کو ختم ہوا اس میں غلطی ہو سکتی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ سے ابن بطوطہ کی ملاقات کا سال ۷۲۶ھ ہے سن صحیح ہے اور مہینہ کی تعیین میں غلطی ہوئی۔

اسراء کے واقعہ کو دیکھیں، کوئی مسلمان اس واقعہ کی صحت سے انکار نہیں کر سکتا، قرآن مجید میں اس کا بیان آیا ہے، باوجود اس کے دن، مہینہ اور سال کے متعلق محققین کا اختلاف ہے۔ صرف مہینے کے متعلق پانچ اقوال ہیں۔ اسی طرح دن اور سال کی تعیین میں بھی متعدد اقوال ہیں۔

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ و تابعین کے واقعات میں اس طرح کا اختلاف بہ کثرت موجود ہے۔ ایسی صورت میں علماء کا یہی مسلک رہا ہے کہ روز اور ماہ وسال کے بارے میں قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا؛ لیکن واقعہ کی صحت میں شک بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

۲- دوسرا اشکال یہ کیا ہے کہ ابن تیمیہ منبر پر وعظ نہیں کہتے تھے؛ بلکہ کرسی پر وعظ فرماتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جامع مسجد اموی بہت بڑی؛ بلکہ اس زمانے میں شاید سب سے بڑی مسجد تھی، اس میں کرسیاں اور منبر پڑے رہتے تھے تو کبھی کرسی اور کبھی منبر پر علامہ صاحب کا وعظ ہوتا تھا۔

شیخ ابو الفتح الیونینی (م:۷۲۶) لکھتے ہیں: «وفي يوم الجمعة عاشر صفر جلس الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية على المنبر برواق الحنابلة بجامع دمشق مكان والده يفسر القرآن الكريم وغير ذلك». (ذيل مرآة الزمان ٢٠٣/٤، لأبي الفتح موسى بن محمد اليونيني)

حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: «ثم جلس الشيخ تقي الدين المذكور (أي: ابن تيمية) أيضًا يوم الجمعة عاشِر صفَر بالجامع الأموي بعد صلاة الجمعة على منبر قد هيِّئ له لتفسير القرآن العزيز». (البداية والنهاية ٣٥٥/١٣)

ابن عبد الہادی دمشقی لکھتے ہیں: «ويتكلم في الجوامع على المنابر بتفسير القرآن وغيره من بعد صلاة الجمعة إلى العصر». (العقود الدرية، ص٢٨٣)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «وكان يتكلم على المنبر». (الدرر الكامنة ١٧٩/١) وہ منبر سے وعظ کیا کرتے تھے۔

۳- نیز شیخ بیطار نے یہ اشکال بھی کیا ہے کہ ابن بطوطہ نے جامع اموی میں حضرت زکریا علیہ السلام کی قبر کا ذکر کیا ہے؛ حالانکہ وہاں حضرت یحییٰ علیہ السلام کی قبر ہے۔

یہ بھی ایک معمولی خطا ہے۔ ہمارے دوست مولانا رشید احمد صاحب استاذ حدیث دار العلوم اکوڑہ خٹک

نے "دفاع درس نظامی" میں ابن بطوطہ پر شیخ بیطار کے اشکالات اور جوابات کو از صفحہ ۳۹۵ تا ۴۰۹ تفصیلاً لکھا ہے۔ اس کے علاوہ اردو کی دیگر کتابوں میں بھی اس واقعہ پر تبصرہ ہے۔ نیز مصنفین سے بعض غلطیاں صادر ہو جاتی ہیں، خود علامہ ابن تیمیہؒ سے اس قسم کی غلطیاں ہوئی ہیں، جن کو مولانا ابو بکر غازی پوری نے اپنے رسالہ «هل الشيخ ابن تيمية من أهل السنة والجماعة» کے آخر میں صفحہ ۶۰ سے ۶۶ تک ذکر فرمائی ہیں۔ ہم تطویل سے بچنے کے لیے ان کو نقل نہیں کرتے۔

سلفی حضرات کا اللہ تعالی کے مستقر علی العرش ہونے پر حدیث جاریہ سے استدلال:

سلفی حضرات اللہ تعالی کے عرش پر مستقر ہونے پر حدیث جاریہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں یہ آیاہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال کرنے پر باندی نے کہا کہ اللہ تعالی آسمان میں (آسمان پر) ہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالی کی ذات آسمانوں پر یعنی عرش پر ہے۔

لیکن یہ استدلال متعدد وجوہ سے صحیح نہیں:

۱- اس حدیث میں ذات کی قید مذکور نہیں۔

۲- قرآن پاک میں ہے: ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ﴾. (الأنعام:۳) دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّ فِي الْاَرْضِ اِلٰهٌ﴾. (الزخرف:۸٤) تو کیا اللہ تعالی کی ذات متعدد ہے کہ ایک آسمان پر ہے اور ایک زمین پر ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ مراد اللہ تعالی کی تجلی، قدرت اور حکومت ہے۔

۳- سلفی حضرات کے عقیدے کے لحاظ سے بھی یہ استدلال صحیح نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ باندی نے تو «في السماء» کہا؛ حالانکہ سلفی حضرات تو اللہ تعالی کے عرش پر مستقر ہونے کے قائل ہیں۔

۴- یہ حدیث «أين الله» کے جواب میں «في السماء»، یا «من في السماء» کے جواب میں لفظ «الله» کے ساتھ شاذ ہے، صحیح الفاظ یہ ہیں: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟». سقافؒ نے اس حدیث کی تحقیق میں ایک رسالہ تصنیف فرمایا ہے، جس کا خلاصہ پیش خدمت ہے (ہم عرض کر چکے ہیں کہ سقاف کی کتابوں کے سب مسائل سے ہم متفق نہیں):

حدیث جاریہ کی تحقیق:

حدیث جاریہ متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ بعض روایات میں «أين الله» یا اس کے ہم معنی الفاظ آئے ہیں، اور بعض روایات میں «من ربك» یا اس کے ہم معنی الفاظ آئے ہیں۔ ہم پہلے ان

روایات کو ذکر کرتے ہیں جن میں «أين الله» یا اس کے ہم معنی الفاظ آئے ہیں:

حدیث جاریہ «أين الله» یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ساتھ:

حدیث جاریہ «أين الله» یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ساتھ معاویہ بن الحکم السلمی، ابو ہریرہ، ابوجحیفہ، کعب بن مالک، عکاشہ بن محصن، یحیی بن عبد الرحمن، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر، اور عمرو بن اوس عن رجل من الأنصار سے مروی ہے۔ اور حدیث ابورزین اس کے لیے شاہد ہے۔

۱- حدیث معاویۃ الحکم السلمی؛ اس حدیث کو امام مسلم نے صحیح (رقم:۵۳۷) میں اور دوسرے بہت سے محدثین نے متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔

اس حدیث کا مدارِ سند ہلال بن ابی میمونہ کو ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے، اور نسائی نے ان کے بارے میں: «ليس به بأس» اور ابوحاتم نے «يكتب حديثه وهو شيخ» کہا ہے۔

۲- حدیث ابوہریرہ؛ یہ حدیث تین طرق سے عبد الرحمن بن عبد اللہ مسعودی عن عون بن عبد اللہ سے مروی ہے۔ (سنن أبي داود، رقم:٣٢٨٤، شرح معاني الآثار، رقم:٤٩٩٠)

اور مسعودی کے اختلاط کی وجہ سے اس کی سند ضعیف ہے۔

نیز مسعودی سے یہ روایت طبرانی کی معجم اوسط (رقم:۲۵۸۹) میں «من ربك» کے الفاظ کے ساتھ مروی ہے، اس وجہ سے «أين الله» والی روایت مشکوک بن گئی۔

حدیثِ ابوہریرہ کے «أين الله» کے ساتھ روایت کے دو طریق اور ہیں، ایک عن زياد بن الربيع، قال: ثنا محمد بن عمرو بن علقمة...(التوحيد لابن خزيمة ٢٨٣/١)، دوسرا عبد العزيز بن مسلم القسملي قال: حدثنا محمد بن عمرو...(شرح مشكل الآثار، رقم:٤٩٩١)

اور یہ دونوں سندیں حسن ہیں؛ لیکن حماد بن سلمہ نے محمد بن عمرو سے اس روایت کو «من ربك» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔(سنن النسائي، رقم: ٣٦٥٣) اس لیے «أين الله» والی روایت کی صحت مشکوک ہے۔

۳- حدیث ابوجحیفہ؛ اسے خطیب نے تاریخ بغداد (۴۶۸/۱۰) میں روایت کیا ہے؛ عن صرد بن حماد أبو سهل، قال: حدثنا الحسن بن الحكم بن طهمان، قال: حدثنا أبو معدان، عن عون بن أبي جحيفة، عن أبيه...

صرد بن حماد کے بارے میں خطیب لکھتے ہیں: «ما علمت من حاله إلا خيرا».(تاريخ بغداد ٤٦٨/١٠)

اور الحسن بن الحکم کی ابن معین نے توثیق کی ہے اور ابن حبان فرماتے ہیں: «يخطئ كثيرا ويهم

شديدا» .(ميزان الاعتدال ١/٤٨٦)، اس لیے یہ سند ضعیف ہے۔

اور طبرانی نے المعجم الکبیر (۲۲/۱۱۶/۲۹۷) میں اس حدیث کو محمد بن عثمان الجزری عن سعید بن عنبسہ القطان عن أبي معدان عن عون کی سند سے روایت کیا ہے۔ اور سعید بن عنبسہ القطان الخزاز متہم بالکذب ہے، اس لیے یہ سند بھی صحیح نہیں۔

نیز اس کی سند و متن دونوں میں خطا ہوئی ہے؛ اس لیے کہ یہ روایت ابو معدان عن عون بن عبد اللہ بن عتبۃ بن مسعود عن أبیہ عن جدہ کی سند سے «من ربك» کے الفاظ کے ساتھ ثابت ہے۔(المعجم الكبير ۱۷/۱۳٦/۳۳۸، المستدرك للحاكم ، رقم:٥١٢٦)

۴- حدیث کعب بن مالک؛ اس حدیث کو طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۹/۹۸/۱۹۳) میں عبد اللہ بن شبیب کے طریق سے روایت کیا ہے اور عبد اللہ بن شبیب ذاہب الحدیث وسارق الحدیث ہے؛ اس لیے یہ حدیث بھی صحیح نہیں۔

۵- عکاشہ الغنوی کی حدیث؛ اس روایت کو ابن شاہین نے کتاب الصحابہ میں زہیر بن عباد کی سند سے روایت کیا ہے۔ اور عکاشہ الغنوی مجہول ہے، صرف اس روایت کی وجہ سے ابن شاہین نے ان کو صحابہ میں ذکر کیا ہے۔ اور ابن شاہین (مولود:۲۹۷) اور زہیر بن عباد (متوفی:۲۳۸) کے درمیان انقطاع ہے۔ ابن شاہین کی پیدائش اور زہیر کی وفات کے درمیان ۶۰ سال کا فاصلہ ہے؛ اس لیے یہ سند بھی ضعیف ہے۔

٦- حدیث عبد اللہ بن عباس؛ اس حدیث کو بوصیری نے اتحاف الخیرۃ المہرۃ (رقم: ٤٩٧٠) میں سعید بن المرزبان کی سند سے ذکر کیا ہے۔ اور سعید بن المرزبان کو ابن حبان نے کثیر الوہم فاحش الخطأ، بخاری نے منکر الحدیث، اور دار قطنی نے متروک کہا ہے؛ اس لیے یہ سند بھی ضعیف ہے۔

۷- حدیث عبد اللہ بن عمر۔ اس حدیث کو الحارث بن محمد نے بغیۃ الباحث (رقم:۱۶) میں الخلیل بن زکریا کی سند سے روایت کیا ہے، اور خلیل متروک الحدیث و متہم بالکذب ہے۔

۸- حدیث عمرو بن اوس عن رجل من الأنصار؛ اس حدیث کو عبد الرزاق نے مصنف (رقم:۱۶۸۵۱) میں ابو بکر بن محمد کی سند سے روایت کیا ہے۔ اور ابو بکر بن محمد بن ابی سبرہ متروک الحدیث یا ضعیف راوی ہے۔

۹- مرسل یحیی بن عبد الرحمن بن حاطب؛ اسے ابو احمد العسال نے کتاب السنہ میں اسامہ بن زید کی سند سے روایت کیا ہے، کما فی التلخیص الجبیر (۳/۴۸۰)۔ اور ابو احمد العسال اور اسامہ بن زید کے درمیان انقطاع ہے، اس لیے یہ سند بھی ضعیف ہے۔

۱۰- ان احادیث کے لیے ایک شاہد بھی ہے جس میں اللہ تعالی کے بارے میں لفظ أین سے سوال ہوا

ہے جسے حدیث عماء کہا جاتا ہے۔ اس حدیث کو ترمذی نے اپنی سنن (رقم:۳۱۰۹) میں وکیع بن حُدُس کی سند سے روایت کیا ہے۔ اور وکیع بن حدس طائفی کو ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے اور ابن قتیبہ نے غیر معروف اور ابن القطان نے مجہول کہا ہے۔

نیز یہ روایت معنیً بھی منکر ہے؛ اس لیے کہ صحیح بخاری میں «كان الله و لم يكن شيء غيره» آیا ہے۔ (صحيح البخاري، رقم:۳۱۹۱)

حدیث جاریہ «من ربك» یا «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» کے الفاظ کے ساتھ:

حدیث جاریہ «من ربك» یا «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» کے الفاظ کے ساتھ الشرید بن سوید، ابو ہریرہ، عتبہ بن مسعود، عبد اللہ بن عباس سے متصلاً مروی ہے، اور عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ اور عطاء بن ابی رباح اور الحکم بن عتبہ سے مرسلاً مروی ہے۔

۱- حدیث الشرید بن سوید؛ اس حدیث کو نسائی نے سنن (رقم:۳۶۵۳) میں اور ابن حبان نے صحیح (رقم:۱۸۹) میں حماد بن سلمہ عن محمد بن عمرو کی سند سے «فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: «من ربك؟» قالت: الله، قال: «من أنا؟» قالت: أنت رسول الله» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور محمد بن عمرو بن علقمہ کو شیخ شعیب اَرنؤوط نے «صدوق حسن الحديث» کہا ہے؛ اس لیے اس حدیث کی سند حسن ہے۔

۲- حدیث ابو ہریرہ؛ اس حدیث کو ابن خزیمہ نے التوحید (۱/۲۸۳) میں اسد بن موسی عن عبد الرحمن بن عبد اللہ المسعودی کی سند سے «من ربك؟» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے اور اسد بن موسی صدوق وثقہ ہیں اور انہوں نے مسعودی سے قبل الاختلاط سنا ہے؛ اس لیے یہ سند صحیح ہے۔

اور طبرانی نے المعجم الأوسط (رقم:۲۵۹۸) میں عبد اللہ بن رجاء عن المسعودی کی سند سے روایت کیا ہے اور عبد اللہ بن رجا صدوق وثقہ ہیں اور مسعودی سے قبل الاختلاط سنا ہے۔ اس لیے یہ سند بھی صحیح ہے۔

۳- حدیث عتبۃ بن مسعود؛ اس حدیث کو حاکم نے المستدرک (رقم:۵۱۲۶) میں احمد بن یحیی بن زہیر التستری عن عبید اللہ بن محمد الحارثی کی سند سے «فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من ربك؟» قالت: ربي الله، قال: «فما دينك؟» قالت: الإسلام، قال: «فمن أنا؟» قالت: أنت رسول الله» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور اس سند کے تمام رجال ثقہ ہیں؛ اس لیے یہ حدیث بھی بظاہر صحیح ہے۔

۴- حدیث عبد اللہ بن عباس؛ اس حدیث کو طبرانی نے المعجم الکبیر (۱۲/۲۶/۱۲۳۶۹) میں محمد بن عبد

الرحمن بن أبي لیلی عن المنہار بن عمرو کی سند سے «فقال: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» قالت: نعم. قال: «أتشهدين أني رسول الله؟» قالت: نعم» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور یہ حدیث ابن ابی لیلی کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے۔

اس حدیث کو طبرانی نے المعجم الاوسط (رقم: ۷۰۰۷) میں یحیی السکن عن قیس بن الربیع کی سند سے بھی «فقال: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» قالت: نعم. قال: «أتشهدين أني رسول الله؟» قالت: نعم» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے؛ لیکن یحیی السکن ضعیف و متہم بالکذب ہے، اس لیے یہ سند بھی ضعیف ہے۔

۵- مرسل عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ؛ اس روایت کو امام احمد نے مسند (رقم: ۱۵۷۴۳) میں ابن شہاب زہری عن عبید اللہ بن عبد اللہ عن رجل من الأنصار کی سند سے «فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» قالت: نعم، قال: «أتشهدين أني رسول الله؟» قالت: نعم، قال: «أتؤمنين بالبعث بعد الموت؟» قالت: نعم» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور اس سند کے تمام رجال ثقہ ہیں، اور عبید اللہ بن عبد اللہ فقہائے سبعہ میں سے ہیں، اور صحابی کے نام کا مبہم ہونا مضر نہیں؛ اس لیے یہ سند متصل اور صحیح ہے۔

۶- مرسل عطاء بن أبي رباح؛ اس روایت کو عبد الرزاق نے مصنف (رقم: ۱۶۸۱۵) میں عطاء سے «فسألها النبي صلى الله عليه وسلم: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» قالت: نعم، «وأن محمدا عبد الله ورسوله؟» قالت: نعم، «وأن الموت والبعث حق؟» قالت: نعم، «وأن الجنة والنار حق؟» قالت: نعم» کے الفاظ کے ساتھ مرسلاً روایت کے ہے، اور عطاء کے مراسیل کو علماء نے ضعیف کہا ہے۔

۷- مرسل الحکم بن عتیبة؛ اس روایت کو لالکائی نے شرح اصول اعتقاد أہل السنة (رقم: ۱۷۳۲) میں خالد بن حیان عن معقل بن عبید اللہ کی سند سے «فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أتشهدين أن محمدا رسول الله؟» قالت: نعم، قال: «وتشهدين أن الله يبعثك من بعد الموت؟» قالت: نعم» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اس سند کے تمام رجال ثقہ ہیں، اس لیے یہ حدیث مرسلاً صحیح ہے۔

خلاصۂ کلام:

حدیث جاریہ لفظ «أين الله» یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ساتھ روایت کا خلاصہ:

یہ حدیث لفظ «أين الله» یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ساتھ حضرت معاویہ بن الحکم سے مروی ہے اور اس کی سند کے رجال ثقہ ہیں۔ اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کی سند ضعیف ہے اور متن میں بھی خطا ہے۔ اور

حضرت ابو جحیفہ، حدیث کعب بن مالک، عکاشہ الغنوی، ابن عباس، ابن عمر، عمرو بن اوس عن رجل من الأنصار، یحیی بن عبد الرحمن بن حاطب، اور حدیث ابو رزین کی اسانید بھی ضعیف ہیں۔

نیز یہ روایت «أين الله» کے لفظ کے ساتھ غریب بھی ہے؛ اس لیے کہ کسی کا ایمان جاننے کے لیے اللہ اور اس کے رسول پر ایمان سے متعلق سوال کے ذریعے یا شہادتین کے ذریعے دریافت کرنا معہود و متبادر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ و تابعین میں سے کسی سے «أين الله» کے ذریعہ کسی کے ایمان کا امتحان لینا ثابت نہیں؛ اس لیے یہ روایت متناً غرابت کی وجہ سے قابلِ استدلال نہیں۔

نیز محدثین نے اس روایت کو کتاب العقائد میں ذکر نہیں کیا؛ جس سے صاف ظاہر ہے کہ محدثین کے نزدیک اس حدیث کا عقیدہ سے کوئی تعلق نہیں؛ امام مالک نے اس روایت کو موطا میں «ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة» میں ذکر کیا ہے، امام بخاری نے کتاب القراءة خلف الإمام میں «باب وجوب القراءة للإمام والمأموم وأدنى ما يجزي من القراءة» میں ذکر کیا، امام مسلم نے صحیح میں «باب تحريم الكلام في الصلاة، ونسخ ما كان من إباحته» میں ذکر کیا ہے، اور امام شافعی کی سنن میں «باب من أعتق شركا له في عبد» کے تحت مذکور ہے، اور امام ابو داود نے «باب تشميت العاطس في الصلاة» اور «باب في الرقبة المؤمنة» میں ذکر کیا، امام نسائی نے سنن میں «الكلام في الصلاة» میں ذکر، بیہقی نے السنن الکبری اور معرفة السنن والآثار میں « باب عتق المؤمنة فى الظهار» اور «باب إعتاق الخرساء إذا أشارت بالإيمان وصلت» اور «باب ما يجوز فى عتق الكفارات» میں ذکر کیا، عبد الرزاق نے مصنف میں «باب ما يجوز من الرقاب» میں ذکر کیا، ابن الجارود نے المنتقی میں «باب الأفعال الجائزة في الصلاة وغير الجائزة» میں ذکر کیا، ابو عوانہ نے مستخرج میں « بيان حظر الكلام في الصلاة بعد إباحته فيها» میں ذکر کیا، بغوی نے شرح السنة میں «باب الذكر بعد الصلاة» اور «باب ما يجزئ من الرقاب في الكفارة» میں ذکر کیا ہے۔

نیز امام طحاوی نے اس روایت کو شرح مشکل الآثار (رقم: ۴۳۶۵) میں ربیع المرادی اور اسد بن موسی عن المسعودی کی سند سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ وہ باندی گونگی تھی؛ حدثنا الربيع المرادي قال: حدثنا أسد قالا: حدثنا المسعودي قال: أخبرني عون بن عبد الله بن عتبة عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبي هريرة أن رجلا أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بجارية عجماء لا تفصح، فقال: إن علي رقبة مؤمنة، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أين الله عز وجل؟» فأشارت إلى السماء، فقال لها: «من أنا؟» فأشارت إلى السماء، فقال رسول الله: «أعتقها». وقال المسعودي مرة: «أعتقها، فإنها مؤمنة» هكذا لفظ بكار، وأما لفظ

الربيع، فقال لها: «من أنا؟ فأشارت إليه وإلى السماء أي: أنت رسول الله، قال: «أعتقها، فإنها مؤمنة».

اس سند کے سبھی رجال ثقہ ہیں اورربیع مرادی اور اسد بن موسی نے مسعودی سے قبل الاختلاط سنا ہے؛البتہ ابن خزیمہ نے التوحید(۱/۲۸۳) میں اسد بن موسی عن المسعودی کی سند سے«من ربك» کے الفاظ کے ساتھ روایت کیاہے۔

حدیث جاریہ«من ربك» یا «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» کے الفاظ کے ساتھ روایت کاخلاصہ:

حدیث شرید بن سوید کی سند ضعیف ہے،حدیث ابو ہریرہ میں ارسال کا احتمال ہے۔حدیث عتبہ بن مسعود کی سند میں خطاہے،حدیث ابن عباس کی سند ضعیف ہے،اور عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ اور عطاء بن ابی رباح کی سند صحیح ہےاور الحکم بن عتیبہ کی سند حسن ہے۔

نیز سنن ترمذی میں عکرمہ کی مرسل روایت اس کے لیے شاہد ہے: عن عكرمة، قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إني رأيت الهلال، قال: «أتشهد أن لا إله إلا الله، أتشهد أن محمدا رسول الله؟»، قال: نعم، قال: «يا بلال، أذن في الناس أن يصوموا غدا».(رقم:٦٩١)

اسی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ کی یہ روایت بھی شاہد ہے: قال ابن عباس، للسائل: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم، قال: أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال: نعم. الحديث.(سنن الترمذي، رقم:٢٤٨٤)

اسی طرح صفوان بن عسال مرادی کی روایت بھی شاہد ہے: عن صفوان بن عسال قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على غلام من اليهود، وهو مريض، فقال: «أتشهد أن لا إله إلا الله؟» قال: نعم. قال: «أتشهد أن محمدا عبده ورسوله؟» قال: نعم، ثم قبض، فوليه رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون فغسلوه، ودفنوه.(المعجم الكبير للطبراني ٦٧/٨/٧٣٩٠. قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٣٢٤/٢: إسناده حسن)

اسی طرح حدیث جابر بن عبد اللہ بھی اس کے لیے شاہد ہے: عن أبي بشر، عن سليمان بن قيس، عن جابر بن عبد الله، قال: قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم محارب بن خصفة، فجاء رجل منهم يقال له غورث بن الحارث حتى قام على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسيف، فقال: من يمنعك مني؟ قال: «الله» فسقط السيف من يده، فأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «من يمنعك مني؟» قال: كن كخير آخذ قال: «وأتشهد أن لا إله إلا الله، وأني

رسول الله؟» قال: لا، ولكن أعاهدك على أن لا أقاتلك، ولا أكون مع قوم يقاتلونك، فخلى سبيله...».(مسند أحمد، رقم:١٥١٩٠، قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير سليمان بن قيس اليشكري، فقد روى له الترمذي وابن ماجه، وهو ثقة، وأبو بشر- وهو جعفر ابن أبي وحشية- لم يسمع منه، وروايته عنه من صحيفته عن جابر)

حدیث جاریہ کا خلاصہ:

حدیث جاریہ «من ربك» یا«أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» کے الفاظ کے ساتھ ثابت و صحیح ہے۔ اور کسی کے ایمان کے بارے میں دریافت کرنے کے لیے یہی طریقہ معہود و معتاد ہے۔

اور«أين الله» کے الفاظ کے ساتھ اس روایت کی اکثر سندیں ضعیف ہیں اور بعض کے رجال ثقہ ہیں، اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ چونکہ باندی بولنے سے معذور تھی اس لیے آپ نے معتاد طریقے کو چھوڑ کر اللہ اور اس کے رسول کے بارے میں اس کے عقیدہ کو جاننے کے لیے یہ طریقہ اختیار فرمایا، جیسا کہ شرح مشکل الآثار (رقم:۴۳۶۵) اور مسند احمد (رقم:۷۹۰۶) میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اس کی وضاحت موجود ہے۔ مسند احمد میں ہے: «فقال لها رسول الله: «أين الله؟» فأشارت إلى السماء بإصبعها السبابة، فقال لها: «من أنا؟» فأشارت بإصبعها إلى رسول الله وإلى السماء، أي: أنت رسول الله».(مسند أحمد، رقم:٧٩٠٦)

مذکورہ روایات کے درمیان تطبیق:

حدیث جاریہ «أين الله؟ قالت: في السماء» اور«أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» ان دونوں روایتوں مین تطبیق کی راہ بھی موجود ہے، وہ اس طرح کہ پہلے افریقی جاریہ سے شہادتین کا مطالبہ ہوا، انھوں نے شہادتین کا اقرار کیا، اس کے بعد «أين الله؟» کے ساتھ سؤال ہوا، اور سوال کا مقصد یہ تھا کہ مشرکین زمین والے اصنام کی عبادت کرتے تھے اور ان سے مرادیں مانگتے تھے، اور مسلمان اللہ تعالی سے مرادیں مانگتے تھے اور آسمان ان کا قبلۂ حاجات ہے، جیسے خانہ کعبہ مسلمانوں کا قبلۂ صلاۃ ہے، تو سوال کا مقصد یہ تھا کہ شہادتین کے بعد آپ کا قبلہ حاجات کہاں ہے؟ تو انھوں نے مسلمانوں والی علامت اشارہ یا زبان سے بتلائی کہ میرا قبلۂ حاجات آسمان میں ہے۔ تو« أين الله؟» کے معنی أين قبلة الحاجات للمؤمنين ہے۔ ذکر "اللہ" کا ہے اور مراد قبلۃ الحاجات ہے۔ اللہ تعالی کے ساتھ قبلۃ الحاجات ہونا لازم ہے، تو انھوں نے آسمان کی طرف اشارہ کیا کہ وہ ہمارا قبلۃ الحاجات ہے۔ اور دعاؤں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کا آسمان کی طرف ہاتھوں کا اٹھانا سب کو معلوم ہوا۔

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله حيِيٌّ كريم يستحيي إذا رفَع الرجلُ إليه يدَيه أن يرُدَّهما صِفْرًا خائِبتَين». (سنن الترمذي، رقم:٣٥٥٦. سنن ابن ماجه، رقم:٣٨٦٥)

ابن حجر ہیتمی رحمہ اللہ نے فتاوی حدیثیہ میں اس پر تفصیلی بحث صفحہ ۸۰ سے صفحہ ۸۲ تک کی ہے۔ اس کو ملاحظہ کیا جائے۔ اور مولانا خلیل احمد سہارنپوری نے بذل المجہود میں تحریر فرمایا ہے: «المراد بها نفي الألوهية عن الأصنام واعتقاد وجوده وعظمته وعلوه لا الجهة». (بذل المجهود، تحت حديث رقم: ٩٣١)

جیسے ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَآءِ ﴾ میں بعض مفسرین کے نزدیک مَنْ فِي السَّمَآءِ سے مراد اللہ تعالیٰ ہے، اور فِي السَّمَآءِ ہونے کا مطلب علماء یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی حکومت کے احکام آسمان سے فرشتوں کے ذریعہ نازل ہوتے ہیں، تو آسمان بمنزلہ دار الحکومت ہے۔ اور سلفیوں کے نزدیک تو اللہ تعالیٰ کا استقرار عرش پر ہے تو وہ مَنْ فِي السَّمَآءِ میں کچھ نہ کچھ تاویل کرتے رہتے ہیں۔

حفاظ محدثین کے کلام سے حدیث جاریہ کے مضطرب ہونے کی صراحت:

۱- امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: «وهذا صحيح قد أخرجه مسلم مُقَطَّعًا من حديث الأوزاعي وحجاج الصواف عن يحيى بن أبي كثير دون قصة الجارية، وأظنه إنما تركها من الحديث لاختلاف الرواة في لفظه، وقد ذكرت في كتاب الظهار من السنن مخالفة من خالف معاوية بن الحكم في لفظ الحديث». (الأسماء والصفات للبيهقي، ص٤٢٢. وانظر: السنن الكبرى للبيهقي ٣٨٨/٧)

۲-حافظ بزار اس حدیث کے متعدد طرق میں سے ایک طریق کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: «وهذا قد روي نحوه بألفاظ مختلفة». (كشف الأستار ١٤/١)

۳- حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں: «وفي اللفظ مخالفة كثيرة». (التلخيص الحبير ٢٢٣/٣)

۴- علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: «قد فعلت الرواية بالمعنى في الحديث ما تراه من الاضطراب». (حاشية الأسماء والصفات، ص٣٩١. وقد توسع العلامة الكوثري في شرح الحديث وبيان مبلغ اضطرابه سندًا ومتنًا في حاشية السيف الصقيل، ص١٠٧-١٠٩)

۵-عبد اللہ بن صدیق غماری فرماتے ہیں: «رواه مسلم وأبو داود والنسائي، وقد تصرف الرواة في ألفاظه فروي بهذا اللفظ كما هنا، وبلفظ «من ربك؟ قالت: الله». وبلفظ «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم». وقد استوعب تلك الألفاظ بأسانيدها الحافظ البيهقي في السنن الكبرى بحيث يجزم الواقف عليها أن اللفظ المذكور هنا مروي بالمعنى حسب فهم الراوي».
(تعليق الشيخ عبد الله بن الصديق الغماري على «التمهيد» لابن عبد البر ١٣٥/٧. راجع: لتمامه رسالة السقاف «تنقيح الفهوم

العالية بما ثبت وما لم يثبت في حديث الجارية في ضمن رسائله ١/٣٤١-٥١٤. وانظر للتفصيل: النجوم السارية في تأويل حديث الجارية، للشيخ جميل حليم الحسيني)

حدیث جاریہ کے متعدد جوابات:

شیخ غماری نے حدیث جاریہ کے مضطرب ہونے کے باوجود اس کے متعدد جوابات دیے ہیں:

١- مخالفة هذا الحديث لما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه إذا أتاه شخص يريد الإسلام سأله عن الشهادتين فإذا قبلهما حكم بإسلامه.

٢- إنّ النبي صلى الله عليه وسلم بين أركان الإيمان في حديث سؤال جبريل حيث قال: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره» ولم يذكر فيها عقيدة أن الله في السماء.

٣- إن العقيدة المذكورة لا تثبت توحيدًا ولا تنفي شركًا، فكيف يصف النبي صلى الله عليه وسلم صاحبها بأنه مؤمن. كان المشركون يعتقدون أن الله في السماء ويشركون معه آلهة في الأرض.

ولما جاء حصين بن عتبة أو ابن عبيد والد عمران إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فسأله: «كم تعبد من إله؟» قال: ستة في الأرض، وواحدًا في السماء.

وقال فرعون لهامان: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يٰهَامٰنُ ابْنِ لِيْ صَرْحًا لَّعَلِّيْٓ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ ۝ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ اِلٰٓى اِلٰهِ مُوْسٰى﴾.(غافر:٣٦-٣٧) لاعتقاده أن الله في السماء، ومع ذلك قال لقومه: أنا ربكم الأعلى.(فتح المبين بنقد كتاب الأربعين، ص٢٧-٢٩)

دعاء میں ہاتھ اُوپر اُٹھانے سے اللہ تعالیٰ کے اُوپر ہونے پر استدلال:

اشکال: *دعا میں بندہ ہاتھ اُوپر آسمان کی طرف اُٹھاتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے۔*

جواب: *آسمان ہمارے لیے قبلۂ دعا ہے، جیسا کہ خانۂ کعبہ قبلۂ صلاۃ ہے، کعبہ کی طرف رُخ کرکے نماز پڑھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ خانہ کعبہ میں ہیں، اسی طرح دعاء میں آسمان کی طرف ہاتھ اُٹھانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں یا عرش پر ہیں۔*

امام نووی فرماتے ہیں: «السماء قبلة الدعاء كما أن الكعبة قبلة الصلاة».(شرح النووي على مسلم٤/١٥٢)

امام غزالی احیاء العلوم میں لکھتے ہیں: « أما رفع الأيدي عند السؤال إلى جهة السماء فهو لأنها

قبلة الدعاء، وفيه أيضًا إشارة إلى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء». (إحياء علوم الدين ١/١٠٧، ط: دار المعرفة، بيروت)

امام رازی فرماتے ہیں: «أنه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء، فالأيدي ترفع إليها، والوجوه تتوجه نحوها». (مفاتيح الغيب ٢/٣٠٤)

رسول اللہ ﷺ کے سفر معراج سے اللہ تعالی کے اُوپر ہونے پر استدلال:

اشکال: معراج کی شب اللہ تعالی کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو آسمانوں پر بلانا اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالی اُوپر ہیں؛ ورنہ اللہ تعالی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نیچے کلام فرماتے۔

جواب: آیت اسراء میں اس سفر کی یہ حکمت بیان کی گئی ہے کہ تا کہ اللہ تعالی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی قدرت کے کچھ عجائبات دکھلائیں؛ ﴿سُبْحٰنَ الَّذِيْٓ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِيْ بٰرَكْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِيَهٗ مِنْ اٰيٰتِنَا﴾. (طه: ١) وہ پاک ذات ہے جو اپنے بندے (محمد ﷺ) کو رات کے وقت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک جس کے اِرد گرد ہم نے برکتیں رکھی ہیں لے گیا، تا کہ ہم ان کو اپنے کچھ عجائباتِ قدرت دکھلاویں۔

اور سورہ نجم میں اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰيٰتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى ۝﴾. (النجم) انہوں نے اپنے پروردگار کی قدرت کے بڑے بڑے عجائبات دیکھے۔

معلوم ہوا کہ اس سفر کا مقصد قدرت کی نشانیاں دکھلانی تھیں۔ اور کہنا کہ اگر اللہ تعالی اوپر نہ ہوتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کلام کرنے کے لیے اپنے پاس نہ بلاتے، صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالی کے لیے تو فوق و تحت دونوں برابر ہیں؛ البتہ ہماری نسبت فوق اور تحت کا فرق ہے۔

سلفی حضرات کا حدیث "أوعال" سے استوی علی العرش پر استدلال:

سلفی حضرات استوی علی العرش کے بارے میں ایک حدیث نقل کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات آسمانوں کا شمار کرانے اور ان کے درمیان کی دوری کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا: «ثم فوق ذلك ثمانية أوعال... ثم على ظُهورهم العرشُ... ثُمّ اللّهُ تبارك وتعالى فوق ذلك». (سنن أبي داود، رقم: ٤٧٢٣. سنن الترمذي، رقم: ٣٣٢٠. سنن ابن ماجه، رقم: ١٩٣)

ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے؛ لیکن ابن معینؒ، امام احمدؒ، امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، ابراہیم الحربیؒ، امام نسائیؒ، ابن عدیؒ، ابن الجوزیؒ، ابن العربیؒ، اور ابو حیانؒ نے اسے غیر صحیح کہا ہے۔ امام بخاریؒ نے

اسے منقطع اور امام احمدؒ نے اس حدیث کے ایک راوی یحییٰ بن العلاء کو کذاب اور واضع الحدیث کہا ہے۔ اور ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں: «إن الخبر باطل». اور امام ترمذیؒ کے اسے حسن کہنے کی وجہ یہ ہے کہ سماک بن حرب کے بعد اس کے طرق متعدد ہیں۔ اوراگر بالفرض حدیث صحیح بھی ہو، تو متشابہات میں سے ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: مقالات الکوثري، أسطورة الأوعال، ص۳۰۸-۳۱۴۔

عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «العرش فوق الماء، والله فوق العرش». (تفسير القرطبي، البقرة:٢٥٥) اس روایت میں فوقیت ایسی نہیں، جیسے زید مثلاً چھت پر بیٹھا ہو؛ بلکہ فوقیت یا تو مرتبہ اور قدرت کے اعتبار سے ہے، جیسا کہ ابو اللیث سمرقندی نے اس کی تفسیر «بالعلو والقدرة» سے کی ہے۔ (تفسير السمرقندي ١٦٩/١)، یا یہ متشابہات میں سے ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ اور ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ متشابہات کے قبیل سے ہے۔

امام مالک سے کسی نے استوی علی العرش کی کیفیت کے بارے میں سوال کیا، آپ تکیہ لگائے ہوئے تھے، بیٹھ گئے اور پسینہ آگیا اور فرمایا: «لا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع». اور سائل کے بارے میں حکم دیا کہ یہ بدعتی ہے اسے یہاں سے نکال دیا جائے۔ (الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣٧٩)

ابن عبد البرؒ نے تمہید میں امام مالکؒ کا قول یوں نقل کیا ہے کہ ایک عراقی شخص نے آپ کے پاس آکر کہا کہ میں آپ سے ایک سوال کرنا چاہتا ہوں، امام مالکؒ نے سر جھکا لیا، تو اس شخص نے کہا: يا أبا عبد الله! ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ۝﴾. (طه) كيف استوى؟ امام مالکؒ نے جواب میں فرمایا: سألتَ عن غير مجهول، وتكلمت في غير معقول، إنك امرؤ سوء، أخرجوه. چنانچہ لوگوں نے اسے پکڑ کر وہاں سے نکال دیا۔ (التمهيد ١٥١/٧)

امام بیہقیؒ نے امام مالکؒ کے اس مقولے کو ان الفاظ میں نقل کیا ہے: «الاستواء غير مجهول» (غیر مجہول کا یہ مطلب نہیں کہ ہم جانتے ہیں کہ کس طرح استوی ہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے: الاستواء معلوم في القرآن). «والكيف غير معقول» (یعنی اس کا تصور ہی نہ کیا جائے؛ کیونکہ اس کا علم قرآن اور حدیث سے ہی ہو سکتا ہے، اور قرآن وحدیث میں اس کا ذکر نہیں) «والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».
(الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣٧٩. وانظر أيضًا: شرح اعتقاد أهل السنة ٤٤١/٣. والتمهيد لابن عبد البر ١٣٨/٧)

سیف بن علی العصری نے القول التمام میں امام مالکؒ کے اس مقولے کے متعدد طرق، الفاظ کے اختلاف اور لغوی واصطلاحی معانی کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ (القول التمام، ص٢٨٧-٣٠٢. وانظر: روح المعاني، طه:٥)

سلفی حضرات کا امام مالکؒ کے بعض اقوال سے استدلال:

سلفی حضرات امام مالکؒ کے اس قول سے بھی استدلال کرتے ہیں، جسے ابن عبد البرؒ نے عبد اللہ بن نافع کے طریق سے نقل کیا ہے: «كان مالك يقول: الله في السماء، وعلمه في كل مكان لا يخلو منه شيء». (الانتقاء، ص٧١)

شیخ عبد الفتاح ابو غدہؒ اس کی تعلیق میں فرماتے ہیں: «ابن نافع وسُرَيج في حفظهما وضبطهما على ما تَعرِف. ولم يروِ أحد من أصحاب مالك عنه مثل هذا، بل المتواتر عنه عدم الخوض في الصفات وفيما ليس تحته عمل، كما كان عليه عمل أهل المدينة على ما في «شرح السنة» للالكائي وغيره. وقد سبق من المصنف رواية إباء مالك حتى عن القول بنقص الإيمان، ويأتي عنه أيضًا بسنده ما ذكر هنا بدون زيادة «وكان مالك يقول: الله في السماء» الخ. فآثار الافتعال ظاهرة على هذه الزيادة، على أن هذه الرواية مما شذّ به عبد الله بن أحمد عن أبيه، وقول أبيه في ابن نافع الصائغ معروف(أي: ضعّفه)، وكم فيما يُنسَب إلى عبد الله مما يُضرَب به عُرضُ الحائط ويَرُوجُ على من لا ينظر إلى ما يَدخُل في روايات المكثرين عن آبائهم». (وانظر: مقدمة كتاب الأسماء والصفات للكوثري، ص١٠. وحاشيته على السيف الصقيل، ص١٢٩)

لغت میں استویٰ کے متعدد معانی:

سلفی حضرات استویٰ کی تعریف استقرار سے کرتے ہیں جبکہ استویٰ کے لغت میں کئی معانی آتے ہیں:

(١) استویٰ بمعنی مضبوط ہوا، جیسے: ﴿فَاسْتَوٰى عَلٰى سُوْقِهٖ﴾. (الفتح:٢٩)

(٢) استویٰ بمعنی سوار ہوا، جیسے: ﴿لِتَسْتَوٗا عَلٰى ظُهُوْرِهٖ﴾. (الزخرف:١٣)

(٣) استویٰ بمعنی قصد، جیسے: ﴿ثُمَّ اسْتَوٰٓى اِلَى السَّمَآءِ﴾. (البقرة:٢٩) أي: قصد.

(٤) استویٰ بمعنی غلبہ، جیسے:

قدِ استوَى بِشْرٌ على العِراق ۞ من غير سيفٍ ودَم مُهراقِ

(لسان العرب١٤/٤١٤)

یا جیسے: «فلما علونا واستوينا عليهم». أي: غلبنا عليهم.

یہاں پر استوی مقام مدح میں استعمال ہوا ہے اس لیے اس کے ایسے معنی لینا مناسب ہو گا جس میں ممدوح ممتاز ہو، یعنی ممدوح کا عراق پر غالب آنا۔ استوی بمعنی جلوس لینا درست نہیں، کیونکہ اس میں تو بادشاہ و فقیر، شریف وذلیل سبھی برابر ہیں۔

اسی طرح آیت کریمہ میں اللہ تعالی نے استوی علی العرش کو مقامِ مدح میں ذکر فرمایا ہے، اس لیے وہاں بھی قہر وغلبہ کا معنی لینا مناسب ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿هُوَ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ۝﴾.(الزمر) و قال تعالی: ﴿وَ اللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰٓى اَمْرِهٖ﴾.(یوسف:۲۱) اور جلوس واستقرار کا معنی درست نہیں، اس لیے کہ یہ تو مخلوق کی صفت ہے۔ خالق کی ذات اس سے بے نیاز ہے۔

کلّیات ابی البقاء میں لکھا ہے کہ استویٰ کے بعد علیٰ آجائے تو غلبہ کے معنی میں ہوتا ہے۔

اور استویٰ کا ایک معنی لینا اور دوسرے معانی کو چھوڑ دینا بعض اوقات تجسیم کی طرف لے جاتا ہے؛ اس لیے امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ معنی بیان ہی مت کرو۔

متأخرین کہتے ہیں کہ کبھی کبھی تاویل کرنی پڑتی ہے، جیسے ﴿نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ﴾.(التوبة:٦٧) میں ظاہری معنی بھول جانے کے ہیں؛ جبکہ دوسری جگہ ارشاد باری تعالی ہے: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ۝﴾.(مریم) اللہ تعالیٰ کوئی چیز نہیں بھولتے؛ اس لیے پہلی آیت میں بالاتفاق نسیان بمعنی ترک ہوگا۔

اسی طرح کبھی تاویل ضروری ہوتی ہے، جیسے حدیث میں آتا ہے: «يا ابن آدم مرضتُ فلم تعدني...». (صحيح مسلم، باب فضل عيادة المريض، رقم:٢٥٦٩) اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں بیمار ہوا، تم نے میری عیادت نہیں کی۔ بندہ عرض کرے گا: میں کیسے آپ کی عیادت کرتا آپ تو رب العالمین ہیں! یعنی آپ تو بیمار نہیں ہوتے۔ تو ارشاد ہوگا کہ میرا فلاں بندہ بیمار تھا اگر تم اس کی عیادت کو جاتے، تو مجھے وہاں پاتے۔ یعنی تمہاری عیادت سے وہ بیمار خوش ہو جاتا، تو اللہ تعالیٰ بھی خوش اور راضی ہو جاتے۔

ایک تنبیہ:

علامہ بجنوری انوار الباری میں تحریر فرماتے ہیں: "(ایک مسامحت) حضرت تھانوی کی نہایت اہم تحقیقات عالیہ علمیہ بابت استوا علی العرش جو کئی جگہ "بوادر النوادر" میں مذکور ہیں، اہل علم کے لیے ان کا مطالعہ نہایت ضروری واہم ہے؛ البتہ ایک جگہ بعض مفسرین کی مسامحت کی وجہ سے حضرتؒ نے سلف کی طرف استوا بمعنی استقرار منسوب کیا ہے۔ وہ صحیح نہیں۔

استوا کے معنی سلف سے استعلاء (رفع رتبی) وغیرہ ضرور منقول ہیں؛ لیکن استقرار و تمکن یا جلوس علی العرش کے معانی صحیح طور سے منقول نہیں ہوئے ہیں۔ (انوار الباری ۱۸/ ۲۷۴-۲۷۵)

امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب قول «إنَّ الله في السماء دون الأرض» کی تحقیق:

اشکال: جلالین کے حاشیے میں مذکور ہے: «وروى البيهقي عن أبي حنيفة أن الله في السماء

دون الأرض، وعنه قال: من أنكر أن الله في السماء فقد كفر». (طبع: قدیمی کتب خانہ، کراچی، پاکستان، صفحہ ۱۳۴، حاشیہ ۲، تحت قولہ تعالی: ثم استوی علی العرش. الأعراف: ۵۴)

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالی آسمان میں ہے، اور اس عبارت سے تجسیم کی بو آتی ہے۔

جواب: اس روایت کو امام بیہقیؒ نے ''الأسماء والصفات'' میں اپنی سند سے ذکر کیا ہے، عبارت ملاحظہ فرمائیں:

أخبرنا أبو بكر بن الحارث الفقيه، أنا أبو محمد بن حيّان، أنا أحمد بن جعفر بن نصر، ثنا يحيى بن يعلى قال: سمعتُ نعيمَ بن حماد يقول: سمعت نوح بن أبي مريم أبا عصمة يقول: كنا عند أبي حنيفة أول ما ظهر، إذ جاءَتْه امرأةٌ من تِرمذ كانت تُجالِس جهمًا، فدخلت الكوفة، فأظُنُّني أقل ما رأيت عليها عشرة آلاف من الناس تدعو إلى رأيها، فقيل لها: إن ههنا رجلا قد نظر في المعقول يقال له: أبو حنيفة، فأتته فقالت: أنت الذي تعلِّم الناس المسائل، وقد تركتَ دينك؟ أين إلهك الذي تعبده؟ فسكت عنها ثم مكث سبعة أيام لا يجيبها، ثم خرج إليها وقد وضَع كتابين: اللهُ تبارك وتعالى في السماء دون الأرض. فقال له رجلٌ: أرأيتَ قول الله عز وجل: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾، قال: هو كما تكتب إلى رجل إني معك وأنتَ غائب عنه. قلتُ: لقد أصاب أبو حنيفة فيما نفى عن الله عز وجل من الكون في الأرض. وفيما ذكر من تأويل الآية، وتبع مطلق السَّمع في قوله: إن الله عز وجل في السماء. ومراده من تلك والله أعلم إن صحت الحكاية عنه ما ذكرنا في معنى قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾...(الأسماء والصفات للبيهقي، باب قول الله لعيسى عليه السلام: إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ، ص٣٩٧)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بے اصل اور موضوعی ہے؛ نوح بن أبی مریم کو بعض نے کذاب ووضاع کہا ہے، اسی طرح نعیم بن حماد بھی متہم ہیں۔ (دیکھئے: تہذیب التہذیب ۱۰/۴۵۸-۴۶۳، و۱۰/۴۸۴-۴۸۸)

علامہ محمد زاہد کوثریؒ ''الأسماء والصفات'' کی تعلیق میں فرماتے ہیں: «نعيم بن حماد مجسم، وكذا زوج أمه نوح ربيب مقاتل بن سليمان شيخ المجسمة. والكلام في نعيم ونوح معروف عند أهل النقد...، ولو كانت المرأة كما وصفها الحاكي لاشتهر أمرها ودونت قصتها في كتب التواريخ، والحكاية باطلة بأسرها، وغلط المصنف في تعليقه عليها كما ترى، مع ظهور حال السند عند أهل النقد...» . (ص٣٩٦)

نیز خود امام بیہقیؒ نے اس کی نسبت پر جزم نہیں فرمایا، جیسا کہ ان کی عبارت: «ومراده من ذلك والله أعلم إن صحت الحكاية عنه» **سے پتا چلتا ہے۔ اور آگے علی فرض الصحۃ اس کا صحیح محمل بھی ذکر کردیا:** «ومراده من تلك والله أعلم إن صحت الحكاية عنه ما ذكرنا في معنى قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي

﴿السَّمَآءِ﴾. وقد روى عنه أبو عصمة أنه ذكر مذهب أهل السنة، وذكر في جملة ذلك: وإنا لا نتكلم في الله بشيء».

امام صاحب کی طرف منسوب قول «من أنكر أن الله في السماء فقد كفر» کی تحقیق:

اشکال: علامہ ذہبیؒ نے امام صاحب کی طرف منسوب یہ قول ذکر کیا ہے: «من أنكر أن الله في السماء فقد كفر».

علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: «وسمعت القاضي أبا محمد المعري ببعلبك يقول: سمعت الإمام أبا محمد بن قدامة المقدسي سنة إحدى عشرة وست مئة يقول: بلغني عن أبي حنيفة أنه قال: من أنكر أن الله في السماء فقد كفر». (كتاب العرش للذهبي ١٨٠/٢، ط: أضواء السلف)

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی قول ہے جو فقہ اکبر بروایت ابو مطیع بلخی المعروف ب "الفقہ الأبسط" میں ہے، اسی قول سے یہ مطلب کشید کر لیا گیا ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ روایت ابن قدامہ مقدسیؒ کے طریق سے ہے۔ اور ابن قدامہ مقدسیؒ نے خود اس روایت کو اپنی کتاب "إثبات صفة العلو" میں نقل کی اور فقہ اکبر کی طرف منسوب کی ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں: «بلغني عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: (في كتاب الفقه الأكبر)من أنكر أنّ الله تعالى في السماء فقد كفر».(إثبات صفة العلو، لابن قدامة، ص١٧٠)

حالانکہ فقہ اکبر کے مطبوعہ نسخے میں یہ عبارت نہیں، ممکن ہے کہ جو عبارت پیچھے گزری: «من قال لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض فقد كفر، وكذا من قال: إنه على العرش، ولا أدري العرش أ في السماء أو في الأرض».(الفقه الأكبر، ص١٣٥) اس سے یہ مطلب کشید کر کے نقل کیا گیا ہو؛ حالانکہ اس کا یہ مطلب نہیں، اور اس کے راوی ابو مطیع بلخی پر بھی کلام ہے۔ نیز اس میں «بلغني» ہے؛ لہٰذا اسناد میں بھی جہالت ہے۔

اشاعرہ واحناف کے بارے میں علامہ ذہبی کا تعصب:

نیز علامہ ذہبی رحمہ اللہ کا قول اس باب میں معتبر نہیں۔ علامہ کوثری رحمہ اللہ نے السیف الصقیل (ص٢٠١-٢٠٨) کے حاشیہ میں ان پر تفصیلی کلام فرمایا ہے۔ یہاں پر اختصار کی خاطر صرف بعض عبارات کی نقل پر اکتفا کیا جارہا ہے:

علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: «الذهبي يبعد عن رشده ويفقد صوابه إذا جاء دور الكلام على

أحاديث في الصفات أو في فضائل النبي صلى الله عليه وسلم، أو أهل بيته عليهم السلام، وكذلك حينما يترجم لشافعي من الأشاعرة أو حنفي مطلقا رغم تظاهره بالإنصاف والبعد عن التعصب في كثير من المواضع على سعة علمه في الحديث ورجاله... وهو شافعي الفروع إلا أنه مجسم اعتقادًا رغم تبريه منه في كثير من المواضع، وعنده نزعة خارجية وإن كان أهون شرًّا بكثير من الناظم وشيخه في ذلك كله...

قال التاج ابن السبكي: «وأما تاريخ شيخنا الذهبي فإنه على حسنه وجمعه مشحون بالتعصب المفرط لا أخذه الله، فلقد أكثر الوقيعة في أهل الدين، أعني الفقهاء الذين هم صفوة الخلق واستطال بلسانه على كثير من أئمة الشافعيين والحنفيين ومال فأفرط على الأشاعرة، ومدح فزاد في المجسمة». (حاشية السيف الصقيل، ص٢٠١-٢٠٨)

علامہ ذہبیؒ نے امام بیہقیؒ سے امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب مذکورہ کلام اپنی کتاب "العلو" ص۱۳۴، رقم: ۳۶۲ میں، اسی طرح "کتاب العرش" ۲/۱۷۶، رقم: ۱۵۱ میں نقل کیا ہے؛ البتہ بیچ میں امام بیہقی کا کلام «إن صحت الحكاية عنه» *کو چھوڑ دیا، جس سے پڑھنے والے کو یہ وہم ہو جاتا ہے کہ یہی امام صاحب کا قول ہے؛ حالانکہ ایسا نہیں۔ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں:*

«ومما يزيدك بصيرة في هذا الباب اجتراء الذهبي على حذف لفظ «إن صحت الحكاية عنه» من كلام البيهقي في الأسماء والصفات (ص٣٠٣) عند ما نقل كلامه في كتاب العلو (ص١٢٦) في صدد نسبة القول بأن الله في السماء، إلى أبي حنيفة ليخيل إلى السامع أن سند هذه الرواية لا مغمز فيه... وقد أشار البيهقي بقوله: «إن صحت الحكاية» إلى ما في الرواية من وجوه الخلل، وعند ما حذف الذهبي هذا اللفظ يظن من لا خبرة عنده بالرجال أن الإله في السماء قول فقيه الملة إمام شطر هذه الأمة، بل ثلثيها في جميع القرون، مع بطلان رواية ذلك عنه بالمرة». (حاشية السيف الصقيل، ص٢٠٤-٢٠٥)

اسی طرح علامہ ذہبیؒ نے اپنی کتاب العرش (۲/۱۷۸، رقم: ۱۵۲) میں ابو مطیع کا کلام فقہ اکبر سے نقل کیا اور اس پر کوئی کلام نہیں کیا؛ حالانکہ میزان الاعتدال میں ان کے ترجمے میں ان کے بارے میں اولیاء کی تضعیف نقل کی ہے۔ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: «ونقل الذهبي في كتاب العلو جملة ذلك بدون أن يذكر سند الهروي في روايته تعمية وترويجًا للباطل».(حاشية السيف الصقيل، ص٢٠٥)

شیخ عبد الہادی نے "الله معنا بعلمه لا بذاته" میں لکھا ہے کہ علامہ ذہبیؒ نے دوسری کتابوں میں کتاب العلو کے مضمون سے رجوع فرمالیا ہے۔

علامہ ذہبی کی ابن تیمیہؒ کے بارے میں ایک جگہ تعریف اور دوسری جگہ اظہارِ ناراضگی:

نیز ذہبی نے علامہ ابن تیمیہ کی بہت تعریف فرمائی ہے اور لکھتے ہیں: «وهو أكبر من أن يُنَبه مثلي على نعوته فلو حلفت بين الرُّكن والمقام لحلفتُ إني ما رأيتُ بعيني مثله ولا والله ما رأى هو مثل نفسه في العلم». (الرد الوافر لابن ناصر الدين الدمشقي، ص٣٥)

ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں: «وهو عجيب في استحضاره (الحديث)، واستخراج الحجج منه، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب السنة والمسند، بحيث يصدق عليه أن يقال: «كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث». (ذيل طبقات الحنابلة لزين الدين الدمشقي الحنبلي ٤/٥٠٠)

اس کے بعد ''زغل العلم'' (ص٣٨) میں ان سے ناراضگی ظاہر فرمائی اور یہ لکھا کہ دنیوی لذتوں، کھانے پینے وغیرہ میں بہت محتاط تھے؛ لیکن غرور، مشیخت اور ریاست کی حرص کی وجہ سے میں نے مصر وشام میں لوگوں کو ان سے متنفر پایا۔ پھر امام ذہبیؒ نے علامہ ابن تیمیہؒ کو «النصيحة الذهبية» کے نام سے ایک عبرتناک خط لکھا۔ یہ خط ''زغل العلم والطلب'' کے ساتھ شیخ محمد زاہد الکوثری رحمہ اللہ نے چھپوایا ہے۔

غیر مقلدین اور سلفی حضرات ان رسائل سے مطمئن نہیں ہیں؛ مگر کیا کریں شیخ محمد زاہد الکوثریؒ مختلف مسلم ممالک کے کتب خانوں کی سیر کر چکے تھے اور ان کے مخطوطات ومطبوعات کو چھان مارا تھا اور مختلف نوادرات کو جمع فرمایا، ان کو یہ رسالے ملے اور انھوں نے چھپوائے۔ اس داستان کی تفصیل ہمارے دوست مولانا رشید احمد سواتی کی کتاب ''دفاع درس نظامی'' کے صفحہ ٣٧٥ سے تا ٣٩٠ دیکھ لیں۔

٥٩- وَنقُوْلُ: إِنَّ اللهَ اتَّخَذَ إِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلًا، وَكَلَّمَ مُوسَى تَكْلِيْمًا، إِيمَانًا وَتَصْدِيْقًا وَتَسْلِيْمًا.

ترجمہ: اور ہم پورے ایمان، صدقِ دل اور تسلیم ورضا سے اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ اللہ تعالی نے ابراہیم علیہ السلام کو اپنا خلیل بنایا اور موسی علیہ السلام سے باتیں کیں۔

جہمیہ کا ابراہیم علیہ السلام کے خلیل اللہ اور موسی علیہ السلام کے کلیم اللہ ہونے سے انکار:

جہمیہ کہتے ہیں کہ محبت اور کلام کے لیے جانبین میں مناسبت ضروری ہے، جبکہ قدیم وحادث میں کوئی مناسبت نہیں؛ اس لیے وہ ابراہیم علیہ السلام کو خلیل اللہ اور موسی علیہ السلام کو کلیم اللہ ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ اس بدعت کا موجد جہم بن صفوان ہے جو فرقہ جہمیہ کا بانی ہے۔(لوامع الأنوار البهية ١/١٦٤)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ قرآن اوراحادیث صحیحہ میں جن چیزوں کا ذکر ہے ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ اور رہا اللہ تعالی کی طرف خلت اور کلام کی نسبت تو اس سے مراد وہ خلت اور وہ کلام ہے جو اس کی شایانِ شان ہے، جیسا کہ تمام صفات باری تعالی کا حال ہے۔ اور جہمیہ نے جو بات کہی ہے وہ مخلوق کے ساتھ خاص ہے۔

اللہ تعالی نے ابراہیم علیہ السلام کو خلیل بنایا:

قال اللہ تعالی: ﴿وَاتَّخَذَ اللّٰهُ اِبْرٰهِيْمَ خَلِيْلًا ۝﴾. (النساء) اللہ تعالی نے ابراہیم کو اپنا خاص دوست بنا لیا تھا۔

حدیث میں ہے: «إن الله قد اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلا». (صحيح مسلم، رقم:٨٢٧)

بے شک اللہ تعالی نے مجھے اپنا خاص دوست بنایا جیسا کہ ابراہیم کو اپنا خاص دوست بنایا تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم دونوں اللہ تعالی کے خلیل ہیں۔

خلت کے معانی:

خلت کے یہ معانی ہیں: ا- امتلاء القلب بالحب بحيث لا يغفل عن المحبوب ساعة. محبوب کی محبت سے دل اس طرح بھر جائے کہ اس سے تھوڑی دیر بھی غافل نہ ہو، ہر آن اپنے محبوب یعنی اللہ تعالی کی طرف متوجہ ہو۔

٢- إحاطة الحب بالقلب بحيث يكون الحب داخلا في خلال قلبه. **دل پر محبت احاطہ کرلے کہ محبت دل کے اندر داخل ہوجائے۔**

٣- یاخلۃ سے ہے، حاجت پیش کرنا، جس کے دربار عالی میں حاجات پیش کی جاتی ہیں۔

ان سب معانی کا خلاصہ یہ ہے کہ خلیل اللہ تعالی کی طرف متوجہ ہوگا، اُس کا مطلوب رضائے الٰہی ہوگا، اس سے غافل نہیں ہوگا، اور اپنی حاجات اسی سے مانگتا ہوگا؛ اسی لیے ابراہیم علیہ السلام حنیف بھی تھے؛ ﴿فَاتَّبِعُوْا مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا﴾.(آل عمران:٩٥) حنیف کے معنی یکسو ہے۔

یایوں کہیئے: جس نے سب کو چھوڑا اور ایک اللہ کی طرف اپنا منہ موڑا، سب سے رشتہ توڑا اور ایک اللہ سے رشتہ جوڑا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں یہ جملے مشہور ہیں:

١- سلم نفسه للنيران. **اللہ کے لیے اپنے آپ کو آگ کے سپرد کیا۔** ﴿قُلْنَا يٰنَارُ كُوْنِيْ بَرْدًا وَّسَلٰمًا عَلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ ۝﴾.(الأنبياء)

٢- وولده للقربان. **اللہ کے لیے بچے کو قربانی کے لیے پیش کیا۔** ﴿فَلَمَّآ اَسْلَمَا وَ تَلَّهٗ لِلْجَبِيْنِ ۝﴾.(الصافات)

٣- وأهله للهجران. **بیوی کو دور بھیج کر اپنے آپ سے دور ٹھہرایا۔** ﴿رَبَّنَآ اِنِّيْٓ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِيْ بِوَادٍ غَيْرِ ذِيْ زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾. (إبراهيم:٣٧)

٤- وماله للضيفان. **مال مہمانوں کی نذر کیا۔** «كان إبراهيم يحب الضيف، ولا يأكل إلا معه».(تفسير الخازن ٣/٤٤٦)

٥- ورميه للشيطان. **شیطان کو کنکریاں ماریں۔ ہدایہ کی شروح اور حواشی میں ہے:** «وإنما سمي جمرة، لأن إبراهيم عليه السلام لما أُمِر بذبح الولد جاء الشيطان يُوَسوِسه، فكان إبراهيم عليه السلام يرمي إليه الجمار، وكان يجمّر بين يديه».(حاشیہ ہدایہ،ص٢٣٠،بحوالہ نہایہ)

جمرہ کو اس لیے جمرہ کہتے ہیں کہ ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کو جب بیٹے کے ذبح کا حکم ہوا تو شیطان وسوسہ ڈالنے کے لیے سامنے آتا تھا اور ابراہیم علیہ السلام اس پر کنکریاں پھینکتے رہے، اور شیطان آگے آگے بھاگتا رہا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے: «لما أتى إبراهيم خليل الله المناسِكَ عرَض له الشيطان عند جمرة العقبة فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض، ثم عرض له

عند الجمرة الثانية فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض، ثم عرض له عند الجمرة الثالثة فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض».(المستدرك على الصحيحين، رقم:١٧١٣، وقال الحاكم: صحيح على الشرط الشيخين)

مرعاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح، باب رمی الجمار میں جمرہ کو جمرہ کہنے کی متعدد وجوہ تسمیہ کا ذکر ہے۔

٦- وعرضه للعدوان. عزت کو ظلم کے سپرد کیا۔

٧- وضربه للطغيان. اللہ کے حکم سے اصنام کو پاش پاش کر دیا۔ ﴿وَ تَاللّٰهِ لَاَكِيْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ بَعْدَ اَنْ تُوَلُّوْا مُدْبِرِيْنَ ۝ فَجَعَلَهُمْ جُذٰذًا اِلَّا كَبِيْرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ اِلَيْهِ يَرْجِعُوْنَ ۝﴾.(الأنبياء)

٨- وأقام الحجة على السلطان. بادشاہ پر حجت قائم کی۔ ﴿اِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّيَ الَّذِيْ يُحْيٖ وَ يُمِيْتُ ۙ قَالَ اَنَا اُحْيٖ وَ اُمِيْتُ ؕ قَالَ اِبْرٰهٖمُ فَاِنَّ اللّٰهَ يَاْتِيْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَاْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِيْ كَفَرَ﴾.(البقرة:٢٥٨)

٩- وأتم على قومه البرهان. اپنی قوم پر دلیل قطعی قائم کی۔ ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الَّيْلُ رَاٰ كَوْكَبًا ۚ قَالَ هٰذَا رَبِّيْ ۚ فَلَمَّاۤ اَفَلَ قَالَ لَاۤ اُحِبُّ الْاٰفِلِيْنَ ۝ فَلَمَّا رَاَ الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هٰذَا رَبِّيْ ۚ فَلَمَّاۤ اَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَّمْ يَهْدِنِيْ رَبِّيْ لَاَكُوْنَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّآلِّيْنَ ۝ فَلَمَّا رَاَ الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هٰذَا رَبِّيْ هٰذَاۤ اَكْبَرُ ۚ فَلَمَّاۤ اَفَلَتْ قَالَ يٰقَوْمِ اِنِّيْ بَرِيْٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُوْنَ ۝﴾.(الأنعام)

آیات کا مطلب یہ ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام پر رات تاریک ہو گئی تو ایک ستارے کو دیکھا فرمانے لگے: بقول تمہارے یہ میرا رب ہے، جب وہ ڈوب گیا تو کہنے لگے: میں ڈوبنے والے کو ربوبیت کے لیے پسند نہیں کرتا، پھر چاند کو طلوع ہوتے دیکھا تو کہا: کیا یہ میرا رب ہے، جب وہ ڈوب گیا تو فرمایا: اگر اللہ تعالی مجھے ہدایت نہ دیں تو میں سیدھی راہ سے بھٹک جاؤں گا۔ پھر سورج کو چمکتا ہوا دیکھا کہنے لگے: بقول تمہارے یہ میرا رب ہے یہ بہت بڑا ہے جب وہ ڈوب گیا تو کہنے لگے: اے میری قوم! میں ان شریکوں سے بیزار ہوں جو تم اللہ تعالی کے لیے بناتے ہو۔ قرآن کریم یہ کہتا ہے کہ یہ ابراہیم علیہ السلام کی حجت الزامی تھی۔ ﴿وَ تِلْكَ حُجَّتُنَاۤ اٰتَيْنٰهَاۤ اِبْرٰهِيْمَ عَلٰى قَوْمِهٖ﴾.(الأنعام:٨٣) اور قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے شرک کبھی نہیں کیا؛ ﴿اِنِّيْ بَرِيْٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُوْنَ﴾ فرمایا، أشرك نہیں فرمایا۔ اور قرآن کریم نے یہ کہا: ﴿وَ لَقَدْ اٰتَيْنَاۤ اِبْرٰهِيْمَ رُشْدَهٗ مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا بِهٖ عٰلِمِيْنَ ۝﴾.(الأنبياء) ہم نے ابراہیم کو شروع ہی سے ہدایت دی تھی اور ہم ان کو خوب جانتے تھے۔

یاد رہے کہ خلت صرف ایک جانب سے ہوتی ہے، یعنی ابراہیم علیہ السلام خلیل اللہ ہیں، اللہ تعالی ابراہیم علیہ السلام کے خلیل نہیں؛ اس لیے کہ خلت میں حاجت کا معنی پایا جاتا ہے۔

جبکہ محبت جانبین سے ہوتی ہے۔ اللہ تعالی اپنے نیک بندوں سے محبت کرتے ہیں اور مومنین صالحین اللہ تعالی سے محبت کرتے ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَنْ يَّرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَسَوْفَ يَاْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُّحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهٗٓ﴾. (المائدة:٥٤) اے ایمان والو! اگر تم میں سے کوئی اپنے دین سے پھر جائے گا تو اللہ ایسے لوگ پیدا کر دے گا جن سے وہ محبت کرتا ہو گا، اور وہ اس سے محبت کرتے ہوں گے۔

وقال تعالی: ﴿اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِيْنَ ۝﴾. (التوبة) بے شک اللہ تعالی اہل تقوی سے محبت کرتا ہے۔

وقال تعالی: ﴿اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ ۝﴾. (البقرة) بے شک اللہ ان لوگوں سے محبت کرتا ہے جو اس کی طرف کثرت سے رجوع کرتے ہیں اور ان سے محبت کرتا ہے جو خوب پاک صاف رہتے ہیں۔

وقال تعالی: ﴿قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ﴾. (آل عمران:٣١) (اے پیغمبر! لوگوں سے) کہہ دیجئے کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا۔

حبیب و خلیل کے درمیان فرق اور اس سے متعلق دوسری تفصیلات مصنف کی عبارت «وحبيب رب العالمين» کے تحت گزر چکی ہیں۔

اللہ تعالی نے حضرت موسی علیہ السلام سے اپنی شایانِ شان کلام فرمایا:

اللہ تعالی موسی علیہ السلام سے اپنی شایان شان ہم کلام ہوئے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا ۝﴾. (النساء:١٦٤) اور موسی علیہ السلام سے تو اللہ تعالی براہِ راست ہم کلام ہوئے۔

وقال تعالی: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوْسٰى لِمِيْقَاتِنَا وَكَلَّمَهٗ رَبُّهٗ﴾. (الأعراف:١٤٣) اور جب موسی ہمارے مقررہ وقت پر پہنچے اور ان کا ربّ اُن سے ہم کلام ہوا۔

واضح رہے کہ موسی علیہ السلام نے بالمشافہہ کلام نہیں سنا، پسِ پردہ آواز سنی۔ موسی علیہ السلام کی یہ وہ خصوصیت ہے جس میں وہ دوسرے انبیاء علیہم السلام سے ممتاز ہیں۔

جب بنی اسرائیل فرعونیوں سے نجات پاکر صحرائے سینا میں داخل ہوئے تو ان کو احکامِ شریعت کی ضرورت تھی۔ اللہ تعالی نے حضرت موسی علیہ السلام کو کوہِ طور پر بلایا اور موسی علیہ السلام نے وہاں ۴۰ دن کا اعتکاف فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ۴۰ دن کو انسان کی تبدیلی میں اچھا خاصا دخل ہے۔

اشکال: سورہ بقرہ میں اللہ تعالی نے ۴۰ر دن کا ذکر فرمایا؛ ﴿وَاِذْ وٰعَدْنَا مُوْسٰٓى اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْۢ بَعْدِهٖ وَاَنْتُمْ ظٰلِمُوْنَ ۝﴾. (البقرة:٥١)

اور سورہ اعراف میں ۳۰ر اور ۱۰ر دن کا ذکر ہے؛ ﴿وَوٰعَدْنَا مُوْسٰى ثَلٰثِيْنَ لَيْلَةً وَّاَتْمَمْنٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيْقَاتُ رَبِّهٖٓ اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً﴾. (الأعراف:١٤٢) ایک جگہ چالیس اور دوسری جگہ تیس اور دس کے ذکر

میں کیا حکمت ہے؟

جواب: علماء نے اس کی چھ حکمتیں بیان فرمائی ہیں:

۱- منہ سے بو آئی تو ۳۰ دن کے بعد افطار کر لیا، تو اللہ تعالی نے دس دن بڑھا دئے۔

۲- ۳۰ دن کے بعد مسواک کر لی تا کہ منہ کی بو زائل ہو جائے تو مزید ۱۰ دن کے روزوں کا حکم ہوا۔ یہ اسرائیلی غیر مرفوع روایت ہے۔ صائم کے منہ کی بو کا تعلق خلو معدہ سے ہے، مسواک سے وہ زائل نہیں ہوتی۔ ابن کثیر نے سورہ طہ میں لمبی حدیث الفتون نقل کی اس میں مسواک چبانے والی روایت بھی ہے اس کے آخر میں لکھا ہے: «وكأنه تلقاه ابن عباس رضي الله عنهما مما أبيح نقله من الإسرائيليات عن كعب الأحبار أو غيره». (تفسير ابن كثير ١٧٠/٣)

۳- ۳۰ دن کا اعتکاف تورات لینے کے لیے تھا اور ۱۰ دن تکمیل عبادت کے لیے تھے۔

۴- ۳۰ دن کا حکم وجوبی اور دس دن کا حکم استحبابی تھا۔ حضرت موسی علیہ السلام نے استحبابی حکم پر عمل کیا اور یہی ان کے شایانِ شان تھا۔

۵- مشکل احکام میں حکم تدریجی ہوتا ہے، یعنی درجہ بدرجہ ہوتا ہے، جیسے نماز میں پہلے بات چیت، چلنا پھرنا ہوتا تھا، اور دو نمازیں تھیں، پھر ۵ نمازیں ہوئیں اور بات چیت، چلنا پھرنا بند ہوا۔ یہاں بھی مقصود ۴۰ دن تھے، لیکن اولاً ۳۰ دن پھر ۱۰ دن کا حکم ہوا، جیسے طالب علم سے کہا جائے آدھا صفحہ یاد کرو، پھر مزید آدھا صفحہ بتلایا جائے۔

۶- شروع سے ۴۰ دن کا حکم تھا جیسا کہ سورہ بقرہ میں ہے؛ لیکن سورہ اعراف میں اس کی کیفیت بتلائی گئی کہ ایک پورا قمری مہینہ مثلا ذی قعدہ تھا اور دس دن دوسرے ماہ کے تھے، تو تقدیر یہ ہوگی: وواعدنا موسى شهرًا كاملاً قمريًّا وهو ثلاثون يومًا، وأتممناها بعشر.

پھر جب موسی علیہ السلام کوہِ طور پر آئے اور اللہ تعالی نے ان سے کلام فرمایا تو حضرت موسی علیہ السلام نے فرمایا: اے میرے رب مجھے اپنا دیدار کرا دیجئے کہ میں ایک نظر دیکھ لوں۔ اللہ تعالی نے فرمایا: یہ تو دنیا میں زمین پر نہیں ہو سکتا، لیکن پہاڑ کی طرف دیکھ لیں اگر وہ اپنی جگہ بر قرار رہا تو آپ مجھے دیکھ سکیں گے، جب اللہ تعالی نے اس پر اپنی تجلی ظاہر فرمائی تو پہاڑ ریزہ ریزہ ہو گیا اور حضرت موی علیہ السلام بے ہوش گر پڑے۔

ان آیات سے معلوم ہوا کہ دیدار تو نہیں ہو سکتا، لیکن گفتگو ہوئی۔

کلامِ الٰہی سے متعلق تفصیل مصنف کی عبارت «وإنّ القرآن كلام الله تعالى...» کے تحت گزر چکی ہے۔

٦٠- وَنُؤْمِنُ بِالْمَلَائِكَةِ وَالنَّبِيِّيْنَ، وَالْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ، وَنَشْهَدُ أَنَّهُمْ كَانُوا عَلَى الْحَقِّ الْمُبِيْنِ.

ترجمہ: ہم فرشتوں اور انبیاء علیہم السلام پر، اور رسولوں پر نازل کی گئی تمام کتابوں پر ایمان رکھتے ہیں، اور اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ تمام انبیاء علیہم السلام کھلے حق پر تھے۔

ملائکہ وانبیاء اور رسولوں پر نازل کی گئی تمام کتابوں پر ہم ایمان رکھتے ہیں:

یہ ایمان کے وہ ارکان ہیں جن پر ایمان لائے بغیر کوئی شخص مومن نہیں ہو سکتا۔ قال اللہ تعالی: ﴿اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ ؕ كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ ۟ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ﴾. (البقرة:٢٨٥) یہ رسول (یعنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم) اس چیز پر ایمان لائے ہیں جو ان کی طرف ان کے رب کی طرف سے نازل کی گئی ہے، اور (ان کے ساتھ) تمام مسلمان بھی۔ یہ سب اللہ پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں پر اور اس کے رسولوں پر ایمان لائے ہیں۔ (وہ کہتے ہیں:) ہم اس کے رسولوں کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتے (کہ کسی پر ایمان لائیں، کسی پر نہ لائیں)۔

وقال تعالی: ﴿وَ لٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ الْمَلٰٓئِكَةِ وَ الْكِتٰبِ وَ النَّبِيّٖنَ﴾. (البقرة:١٧٧) بلکہ نیکی یہ ہے کہ لوگ اللہ پر، آخرت کے دن پر، فرشتوں پر اور اللہ کی کتابوں اور اس کے نبیوں پر ایمان لائیں۔

قرآن کریم میں مذکورہ امور کا انکار کرنے والے کو گمراہ کہا گیا ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ مَنْ يَّكْفُرْ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًاۢ بَعِيْدًا ۝١٣٦﴾. (النساء) اور جو شخص اللہ کا، اس کے فرشتوں کا، اس کی کتابوں کا، اس کے رسولوں کا اور یومِ آخرت کا انکار کرے وہ بھٹک کر گمراہی میں بہت دور جا پڑا ہے۔

وفي حديث جبريل: «قال يا رسول الله: ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ولقائه، ورسله، وتؤمن بالبعث، وتؤمن بالقدر كله». (صحيح مسلم، رقم:١١)

یہ ایمان کے وہ بنیادی ارکان ہیں جن کی دعوت و تبلیغ کے لیے تمام انبیائے کرام مبعوث ہوئے ہیں۔

فرشتوں پر ایمان کا مطلب:

١- فرشتوں پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ اس بات کا اعتقاد رکھے کہ فرشتے اللہ کی مخلوق ہیں، اس کی نافرمانی اور گناہ نہیں کرتے، جن کاموں پر اللہ تعالی نے انہیں مقرر فرما دیا ہے انہیں میں لگے رہتے

ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿لَا یَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ ۝﴾. (التحریم) فرشتے اللہ کے کسی حکم میں اس کی نافرمانی نہیں کرتے اور وہی کرتے ہیں جس کا انہیں حکم دیا جاتا ہے۔

فرشتے نور سے پیدا ہوئے ہیں۔ ہماری نظروں سے غائب ہیں، نہ مرد ہیں نہ عورت۔ علامہ تفتازانی نے لکھا ہے: «الملائكة أجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة، وتقوى على أفعال شاقة، هم عباد مكرمون، يواظبون على الطاعة والعبادة، ولا يصفون بالذكورة والأنوثة». (شرح المقاصد ١٩٩/٢، ط: دار المعارف النعمانية، باكستان)

ان میں چار مقرب اور مشہور فرشتے ہیں: ۱- جبرئیل علیہ السلام جو اللہ کا پیغام پیغمبروں کے پاس لاتے تھے۔ ۲- میکائیل علیہ السلام جو بارش اور مخلوق تک روزی پہنچانے کے کام کی نگرانی پر مامور ہیں۔ ۳- اسرافیل علیہ السلام جو صور پھونکنے پر مامور ہیں۔ ۴- عزرائیل علیہ السلام جو روح نکالنے پر مامور ہیں۔

عزرائیل کا نام حدیث مرفوع سے ثابت نہیں۔ بعض آثار سے ثابت ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے اللہ تعالی نے مخلوق کی موت کے وقت کو چھپایا ہے، اسی طرح اس کے فرشتے کا نام بھی چھپایا ہے۔ قرآن وحدیث میں اس کا لقب ملک الموت مذکور ہے۔ حافظ ابن کثیر البدایہ والنہایہ میں لکھتے ہیں: «وأما ملك الموت فليس بمصرح باسمه في القرآن ولا في الأحاديث الصحاح، وقد جاء تسميته في بعض الآثار بعزرائيل». (البداية والنهاية ٥١/١)

ان چاروں فرشتوں: جبریل، میکائیل، اسرافیل اور عزرائیل کے معنی علامہ سیوطی نے الدر المنثور میں عبد اللہ لکھا ہے۔ (الدر المنثور ٢٢٥/١)

ممکن ہے جبریل میں جبر کے معنی پٹی ہو اور ایل اللہ ہے۔ پٹی ٹوٹی ہوئی ہڈیوں کو ملانے والی ہوتی ہے، یعنی وہ اللہ تعالی سے وحی کے ذریعے ملانے والے ہیں۔ اور میکائیل اصل میں میک اور ایل ہے۔ میک نرمی اور رحمت ہے اور وہ بارشوں پر جو رحمت ہے مقرر ہیں۔ اور اسرافیل میں اسراف ہے۔ صور پھونکنے سے ایسا زبردست دھماکہ ہوگا جو کائنات کو تباہ کر دے گا۔ اور عزرائیل میں عزر منع کرنے کو کہتے ہیں اور موت کا فرشتہ آدمی کو حرکات اور چلنے پھرنے سے منع کر دیتا ہے۔

موت کا فرشتہ ایک ہے؛ لیکن اس کے ماتحت معاونین بہت ہیں۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿قُلْ یَتَوَفّٰىكُمْ مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِیْ وُكِّلَ بِكُمْ﴾. (السجدة: ١١) اور دوسری جگہ ﴿اِذَا جَآءَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾. (الأنعام: ٦١) آیا ہے۔

ان کے علاوہ بعض فرشتے رحم مادر میں روح پھونکنے پر، بعض بندوں کے اعمال لکھنے پر، اور بعض قبر میں سوال کرنے پر مقرر ہیں۔ غرض قرآن وحدیث میں فرشتوں کے مختلف کاموں پر مامور ہونے کا ذکر ہے۔

انبیاء پر ایمان کا مطلب:

۲-انبیاء پر ایمان کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے انہیں نبوت کے لیے پسند فرمایا اور ان پر وحی کیا جانے والا پیغام بندوں تک پہنچانے کے لیے منتخب فرمایا۔ انبیاء انسان اور معصوم ہوتے ہیں، اللہ کا پیغام بندوں تک پہنچانے میں کمی بیشی نہیں کرتے۔ ہم تمام انبیاء کو برحق مانتے ہیں؛ ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ؕ اِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِيْنِ﴾. (النمل) (اے نبی! آپ اللہ پر بھروسہ رکھئے۔ یقینا آپ کھلے حق پر ہیں۔) اور نفس نبوت میں ان کے درمیان تفریق نہیں کرتے؛ ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾. (البقرة:١٣٦) (ہم ان پیغمبروں کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتے)؛ البتہ مرتبے کے لحاظ سے بعض بعض سے افضل ہیں؛ ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ﴾. (البقرة:٢٥٣) ان رسولوں کو ہم نے ایک دوسرے پر فضیلت عطا کی ہے۔

بعض انبیاء پر ایمان لانے والوں اور بعض کا انکار کرنے والوں کو اللہ تعالی نے پکا کافر کہا ہے؛ ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَ رُسُلِهٖ وَ يُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّفَرِّقُوْا بَيْنَ اللّٰهِ وَ رُسُلِهٖ وَ يَقُوْلُوْنَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَّ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ ۙ وَّ يُرِيْدُوْنَ اَنْ يَّتَّخِذُوْا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا ۙ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ حَقًّا﴾. (النساء:١٥٠-١٥١) جو لوگ اللہ اور اس کے رسولوں کا انکار کرتے ہیں اور اللہ اور اس کے رسولوں کے درمیان فرق کرنا چاہتے اور کہتے ہیں کہ کچھ (رسولوں) پر تو ہم ایمان لاتے ہیں اور کچھ کا انکار کرتے ہیں، اور (اس طرح) وہ چاہتے کہ (کفر اور ایمان کے درمیان) ایک بیچ کی راہ نکالیں، ایسے لوگ صحیح معنی میں کافر ہیں۔

نبوت ورسالت کسبی چیز نہیں، یہ اللہ تعالی کا ایک انعام ہے۔ اللہ تعالی اپنے بندوں میں سے جسے چاہتے ہیں اس انعام واکرام کے لیے منتخب فرماتے ہیں۔ ﴿اَللّٰهُ يَصْطَفِيْ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَّ مِنَ النَّاسِ﴾. (الحج:٧٥) اللہ تعالی فرشتوں میں سے بھی اپنا پیغام پہنچانے والے منتخب کرتا ہے اور انسانوں میں سے بھی۔

وقال تعالی: ﴿اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ﴾. (الأنعام:١٢٤) اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ وہ اپنی پیغمبری کس کو سپرد کرے۔

نبی اور رسول کے درمیان فرق، تعدادِ انبیاء ورسل اور اس موضوع سے متعلق بعض دوسرے مباحث مصنف کی عبارت «وإنَّ محمدًا صلى الله عليه وسلم عبدُه المصطفَى، ونبِيُّه المُجتبَى» کے تحت گزر چکے ہیں۔

کتب ساویہ پر ایمان کا مطلب:

۳- کتب ساویہ پر ایمان کا مطلب یہ ہے کہ جو کتابیں رسولوں پر نازل ہوئیں وہ اللہ کی طرف سے وحی تھیں۔ جس کے نظم ومعنی میں فرشتے یا انبیاء کی طرف سے کوئی تصرف نہیں ہوتا۔ اور تمام آسمانی کتابیں اور

صحیفے جن کا نصوص قطعیہ میں ذکر ہے وہ سبھی کلام اللہ ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَ اَنْزَلَ التَّوْرٰىةَ وَالْاِنْجِيْلَ ۝﴾ .(آل عمران) اللہ نے آپ پر وہ کتاب نازل کی ہے جو حق پر مشتمل ہے (یعنی قرآن کریم) جو اپنے سے پہلی کتابوں کی تصدیق کرتی ہے اور اسی نے تورات اور انجیل اتاریں۔

و قال تعالی: ﴿وَ اٰتَيْنَا دَاوٗدَ زَبُوْرًا ۝﴾ .(الإسراء) اور ہم نے داود (علیہ السلام) کو زبور عطا کی تھی۔

و قال تعالی: ﴿اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى ۝ صُحُفِ اِبْرٰهِيْمَ وَ مُوْسٰى ۝﴾ .(الأعلی) یہ بات یقیناً پچھلے آسمانی صحیفوں میں بھی درج ہے، ابراہیم اور موسی کے صحیفوں میں بھی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ملائکہ گناہوں سے معصوم ہیں:

اہل السنۃ والجماعۃ عصمت ملائکہ کے قائل ہیں۔ حشویہ عصمت کے قائل نہیں اور کہتے ہیں کہ فرشتے معصوم نہیں؛ بلکہ ان سے گناہوں کا صدور ہوتا ہے۔

دلائل اہل السنۃ والجماعۃ:

(۱) قال اللہ تعالی: ﴿لَا يَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ ۝﴾ .(الأنبياء) فرشتے اس سے آگے بڑھ کر کوئی بات نہیں کرتے، اور وہ اسی کے حکم پر عمل کرتے ہیں۔

(۲) و قال تعالی: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَ لَا يَسْتَحْسِرُوْنَ ۝﴾ .(الأنبياء) فرشتے نہ تو اللہ کی عبادت سے سرکشی کرتے ہیں اور نہ تھکتے ہیں۔

(۳) و قال تعالی: ﴿يُسَبِّحُوْنَ الَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْتُرُوْنَ ۝﴾ .(الأنبياء) وہ رات دن اس کی تسبیح کرتے رہتے ہیں اور سست نہیں پڑتے۔

(۴) و قال تعالی: ﴿يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ وَ يَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ ۝﴾ .(النحل) فرشتے اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں جو اُن کے اوپر ہے، اور وہی کام کرتے ہیں جس کا اُنہیں حکم دیا جاتا ہے۔

(۵) و قال تعالی: ﴿لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَاۤ اَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ ۝﴾ .(التحریم)

فرشتے اللہ کے کسی حکم میں اس کی نافرمانی نہیں کرتے اور وہی کرتے ہیں جس کا اُنہیں حکم دیا جاتا ہے۔

حشویہ کے دلائل:

حشویّہ کہتے ہیں کہ ملائکہ معصوم نہیں اور مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

دلیل: ﴿اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَآءَ﴾ . (البقرة: ٣٠) فرشتوں نے کہا: کیا آپ زمین

میں ایسی مخلوق پیدا کریں گے جو اس میں فساد مچائے اور خون خرابہ کرے۔

اس قول میں ملائکہ سے مختلف معاصی کا صدور اس طرح ثابت کرتے ہیں:

(۱) اغتابوا آدم علیه السلام، یعنی آدم علیہ السلام کی غیبت کی۔

(۲) حسدوہ، ان سے حسد کیا۔

(۳) اللہ تعالیٰ پر اعتراض کیا۔

(۴) فخر کیا اور اپنے نفوس کا تزکیہ کیا؛ جبکہ قرآن میں آتا ہے: ﴿فَلَا تُزَكُّوْٓا اَنْفُسَكُمْ﴾. (النجم:۳۲) تم اپنے آپ کو پاکیزہ نہ ٹھہراؤ۔

اہل السنۃ والجماعۃ کی طرف سے جوابات:

(۱) یہ غیبت نہیں؛ بلکہ نقد الرجال لحفاظۃ الدین کے قبیل سے ہے۔ ملائکہ نے جنات کے احوال پر قیاس کرتے ہوئے کہا: جیسا انھوں نے زمین میں فساد مچایا، یہ بھی کہیں ایسا نہ کریں۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے، جیسے ائمہ جرح وتعدیل کسی راوی پر دین کی حفاظت کی خاطر جرح کرتے ہیں کہ فلاں راوی میں یہ خرابی ہے، اور فلاں میں یہ۔

(۲) غیبت موجود کی ہوتی ہے، جو ابھی وجود میں ہی نہ آیا ہو اس کی غیبت کس طرح ہو گی؟

(۳) حسد نہیں کیا؛ اس لیے کہ حسد کی تعریف یہ ہے کہ جو نعمت دوسرے کے پاس ہے، اس سے چھن کر حسد کرنے والے کے پاس آجائے۔ اور حضرت آدم علیہ السلام تو ابھی تک موجود ہی نہیں تھے تو حسد کس طرح ہوا!

(۴) فرشتوں کا مقصد تقدّم الی الخیر تھا، دوسروں کی قباحت مقصود نہ تھی اور نہ ہی فخر اور تزکیہ مقصود تھا؛ بلکہ انھوں نے اپنے آپ کو خدمت کے لیے پیش کرنے کو سعادت سمجھا، جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے فرمایا: ﴿اجْعَلْنِيْ عَلٰي خَزَاۗىِٕنِ الْاَرْضِ ۚ اِنِّىْ حَفِيْظٌ عَلِيْمٌ ۝﴾. (یوسف) آپ مجھے خزانوں کے انتظام پر مقرر کر دیجیے۔ یقین رکھیے کہ مجھے حفاظت کرنا خوب آتا ہے اور میں اس کام کا پورا علم رکھتا ہوں۔

نیز ﴿فَلَا تُزَكُّوْٓا اَنْفُسَكُمْ﴾. (النجم:۳۲) انسانوں کے لیے ہے، فرشتوں کے لیے نہیں۔ (۱)

اس کی تفصیل حاشیہ کلنبوی علی شرح العقائد الجلالی میں ملاحظہ کیجیے، جس میں علم کلام کم اور منطق وفلسفہ زیادہ ہے؛ حالانکہ علم کلام کی کتاب ہے۔ یہاں اس کا نسخہ ہمارے پاس نہیں، طالب علمی کے زمانے میں پاکستان میں مطالعہ کیا تھا۔

---

(۱) راجع: روح المعاني، البقرة:۳۰. وشرح العقائد، ۲۱۸. والنبراس، ص۲۸۸. والحبائك في أخبار الملائك، ص۲۵۳-۲۵۵. والمواقف في علم الكلام، ص۳٦٦. ومفاتيح الغيب، البقرة:۳۰.

ہاروت وماروت کے قصے سے حشویہ کا اشکال:

ہاروت وماروت کا قرآن میں ذکر ہے جو فرشتے تھے، اور روایت میں آتا ہے کہ ادریس علیہ السلام کے زمانے میں تھے اور ان کے بارے میں صدورِ معصیت کا ذکر موجود ہے۔

قال الإمام أحمد: حدثنا يحيى بن أبي بكير، حدثنا زُهير بن محمد، عن موسى بن جبير، عن نافع مولى عبد الله بن عمر، عن عبد الله بن عمر أنه سمع نبيَّ الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن آدم صلى الله عليه وسلم لما أَهبَطه اللهُ تعالى إلى الأرض، قالت الملائكة: أيْ ربِّ، أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك؟ قال: إني أعلم ما لا تعلمون. قالوا: ربنا نحن أطوَع لك من بني آدم. قال الله تعالى للملائكة: هلموا ملَكَين من الملائكة حتى يُهبَط بهما إلى الأرض، فننظر كيف يعملان. قالوا: ربنا، هارُوتُ وماروتُ. فأهبطا إلى الأرض، ومُثِّلَتْ لهما الزهرةُ امرأةٌ مِن أحسن البشر، فجاءَتهما، فسألاها نفسَها، فقالت: لا والله، حتى تكلما بهذه الكلمة من الإشراك. فقالا: والله لا نشرك بالله أبدًا. فذهبت عنهما، ثم رجعتْ بصبي تحمله، فسألاها نفسَها، فقالت: لا والله، حتى تقتلا هذا الصبي، فقالا: والله لا نقتله أبدًا. فذهبت، ثم رجعت بقدح خمر تحمله، فسألاها نفسها، فقالت: لا والله، حتى تشربا هذا الخمر. فشَربا، فسَكِرا، فوَقعا عليها، وقتلا الصبيَّ، فلما أفاقا، قالت المرأة: والله ما تركتما شيئًا مما أبيتماه عليَّ إلا قد فعلتما حين سكرتما، فخُيِّرَا بين عذاب الدنيا والآخرة، فاختارا عذابَ الدنيا». (١)

---

(١) أخرجه أحمد، رقم: ٦١٧٨. و عبد بن حميد، رقم:٧٨٧. وابن حبان، رقم:٦١٨٦ . والبزار، رقم:٢٩٣٨. والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/٤-٥. وابن السني في عمل اليوم والليلة، رقم:٦٦٢)

شیخ شعیب ارناؤوط اس حدیث کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «إسناده ضعيف ومتنه باطل. موسى بن جبير – وهو الأنصاري المدني الحذاء- ذكره ابن حبان في «الثقات» (٧/٤٥١) وقال: يخطئ ويخالف، وقال ابن القطان: لا يعرف حاله، وقال الحافظ في «التقريب»: مستور. وزهير بن محمد – وهو أبو المنذر الخراساني المروزي الخرقي – ذكره أبو زرعة في أسامي الضعفاء. وقال أبو حاتم: محله الصدق، وفي حفظه سوء. واختلف قول ابن معين فيه، فوثّقه مرة وضعّفه أخرى. وضعّفه النسائي. وذكره ابن حبان في «الثقات»، وقال: يخطي ويخالف. وقال الدارمي: له أغاليط كثيرة. وقال الساجي: صدوق منكر الحديث. وذكره العقيلي وابن الجوزي والذهبي في جملة الضعفاء. وبقية رجاله ثقات.

والصحيح أن هذا الحديث لا تصح نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما هو من قصص كعب الأحبار، نقله عن كتب بني إسرائيل، فقد أخرج عبد الرزاق في «تفسيره» (١/٥٣) وعنه ابن جرير (١٦٨٤) و(١٦٨٥)، عن سفيان الثوري عن موسى بن عقبة، عن سالم، عن ابن عمر، عن كعب الأحبار، قال: ذكرتِ الملائكةُ أعمالَ بني آدم...الخ، وإسناده صحيح على شرط الشيخين، وهو أصح وأوثق من السند المرفوع.

وقد ذكره ابن كثير في «التفسير» نقله عن هذا الموضع، وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه، ورجاله كلهم ثقات من رجال الصحيحين، إلا موسى بن جبير هذا، وهو الأنصاري السلمي مولاهم... وقد تفرد به عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم. ثم ذكر ابن كثير متابعين له من طريقين آخرَين عن نافع، أحدهما: من رواية

ابن مردويه بإسناده إلى عبد الله بن رجاء، عن سعيد بن سلمة، عن موسى بن سرجس، عن نافع، عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ثانيهما: من تفسير الطبري بإسناده من طريق الفرج بن فضالة، عن معاوية بن صالح، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم. ثم قال ابن كثير: وهذان أيضًا غريبان جدًّا، وأقرب ما يكون في هذا أنه من رواية عبد الله بن عمر، عن كعب الأحبار، لا عن النبي صلى الله عليه وسلم. وبعد أن أورد ابن كثير حديث عبد الرزاق الصحيح في التفسير، قال: فهذا أصح وأثبت إلى عبد الله بن عمر من الإسنادين المتقدمين، وسالم أثبت في أبيه من مولاه نافع، فدار الحديث ورجع إلى نقل كعب الأحبار عن كتب بني إسرائيل.

وذكر ابن كثير نحوًا من ذلك في تاريخه «البداية والنهاية» (٣٧/١-٣٨) ثم قال: هذا من أخبار بني إسرائيل كما تقدم من رواية ابن عمر عن كعب الأحبار، ويكون من خرافاتهم التي لا يُعَوَّل عليها.

وقال البزار: رواه بعضهم عن نافع، عن ابن عمر، موقوفًا، وإنما أتى رفع هذا عندي من زهير؛ لأنه لم يكن بالحافظ.

وقال البيهقي: رواه موسى بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمر، عن كعب، قال...، وهذا أشبه.

وأخرجه بسياق آخر موقوفًا الحاكمُ في «المستدرك» (٦٠٧/٤-٦٠٨) من طريق يحيى بن سلمة بن كهل، عن أبيه، عن سعيد بن جبير، عن ابن عمر، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وترْكُ حديث يحيى بن سلمة عن أبيه من الْمُحالات التي يردها العقلُ، فإنه لا خلاف أنه من أهل الصنعة، فلا ينكر لأبيه أن يخصه بأحاديث يتفرد بها عنه. فتعقبَّه الذهبي بتضعيف يحيى بن سلمة هذا بقوله: قال النسائي: متروك، وقال أبو حاتم: منكر الحديث.

قلنا: وضعَّفه أيضًا يحيى بن معين، وقال: ليس بشيء، وقال البخاري: في حديثه مناكير، وقال الترمذي: يضعّف في الحديث، وقال ابن حبان: منكر الحديث جدًّا، يروي عن أبيه أشياءَ لا تشبه حديث الثقات، كأنه ليس من حديث أبيه، فلما أكثر عن أبيه مما خالف الأثبات، بطل الاحتجاج به فيما وافق الثقات. وقال ابن نمير: ليس ممن يكتب حديثه، وكان يحدث عن أبيه أحاديث ليس لها أصول. وقال ابن سعد: كان ضعيفًا جدًّا. وقال أبو داود: ليس بشيء.

وقد أورد الحافظ حديث أحمد هذا في «القول المسدد» (ص٣٨-٣٩) وقال: أورده ابن الجوزي من طريق الفرج بن فضالة، عن معاوية بن صالح، عن نافع، وقال: لا يصح، والفرج بن فضالة ضعّفه يحيى، وقال ابن حبان: يقلب الأسانيد، ويلزق المتون الواهية بالأسانيد الصحيحة، ثم دافع الحافظ - ولم يصنع شيئا- عن رواية أحمد، فقال: وبين سياق معاوية بن صالح وسياق زهير تفاوت، وقد أخرجه من طريق زهير بن محمد أيضًا أبو حاتم بن حبان في «صحيحه»، وله طرق كثيرة جمعتُها في جزء مفرد يكاد الواقف عليه أن يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الطرق الواردة فيها، وقوة مخارج أكثرها. والله أعلم.

قلنا: قد تقدم أن ابن كثير قد أشار إلى رواية معاوية بن صالح هذه، وأنه لا يُعَوَّل عليها، والفرج بن فضالة الراوي عن معاوية بن صالح: ضعيف.

ومهما كثرت الطرق الواردة في هذه الرواية، فإنها كلها ضعيفة، فلا تقوى بمجموعها في مثل هذا المطلب.

قال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله في تعليقه على «المسند»: أما هذا الذي جزم به الحافظ بصحة وقوع هذه القصة لكثرة طرقها وقوة مخارج أكثرها، فلا، فإنها كلها طرق معلولة أو واهية، إلى مخالفتها الواضحة للعقل، لا من جهة عصمة الملائكة القطعية فقط، بل من ناحية أن الكوكب الذي تراه صغيرًا في عين الناظر قد يكون حجمه أضعاف حجم الكرة الأرضية بالآلاف المؤلفة من الأضعاف، فأنى يكون جسم المرأة الصغير إلى هذه الأجرام الفلكية الهائلة.

قلنا: لم يرد في هذا الخبر عند من خرّجه أن المرأة التي تسمى الزهرة قد مسخت نجمًا، قال ابن حبان بعد أن أورد الحديث: الزهرة هذه امرأة كانت في ذلك الزمان، لا أنها الزهرة التي هي في السماء التي هي من الخُنَّس. انتهى تعليقات الشيخ شعيب الأرناؤوط على مسند الإمام أحمد ٣١٨/١٠-٣٢١.

قلت: وقد أنكر كثير من العلماء هذه القصة، منهم: القاضي عياض في الشفا (٣٩٩/٢) ، وابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢٥/٤-٢٧)، والبيضاوي في تفسيره (٩٧/١)، وابن الجوزي في زاد المسير (٢٤/١)،

جواب: ہاروت وماروت فرشتے ضرور تھے؛ لیکن ساحر نہ تھے اور آیتِ شریفہ: ﴿وَ مَاۤ اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَ مَارُوْتَ﴾.(البقرة:١٠٢) میں "مَآ" موصولہ ہے، أي: الّذي أُنزِل. الخ. اور جو اس کو «مَا» نافیہ کہتے ہیں وہ یہ ترجمہ کرتے ہیں کہ کچھ بھی نازل نہیں کیا گیا، اور ہاروت و ماروت ساحر تھے، فرشتے نہیں تھے۔

یہ اشکال بھی کیا گیا ہے کہ قراءتِ شاذہ میں علی المَلِکین(بکسر اللام) وارد ہے۔(تفسیر القرطبي ٥٢/٢)

جواب یہ ہے کہ المَلِکین(بکسر اللام) آیا ہے اُن کے واجب الاتباع ہونے کی وجہ سے، یعنی جس طرح بادشاہ کی بات مانی جاتی ہے، اسی طرح اُن کی حیثیت اور تعظیم بھی بادشاہوں جیسی تھی۔

روایت میں آتا ہے کہ: «اتقوا الدنيا فوا الذي نفسي بيده إنها لأسحر من هاروت وماروت».[1]

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ روایت ضعیف ہے، حافظ ابن حجر نے لسان المیزان (۷/۴۴) میں اس کے راوی ابو الدرداء الرہاوی کی معرفت سے لاعلمی ظاہر کی ہے۔ اور علی سبیل التسلیم سحر سے تشبیہ موثر ہونے میں ہے، جیسے آتا ہے: «إن من الكلام لسحرًا» اس سے ساحر ہونا لازم نہیں آتا۔

ہاروت وماروت کے بارے میں اکثر روایات اسرائیلی ہیں اور ان کی اسانید کا سلسلہ کعب احبار تک پہنچتا ہے۔

علامہ آلوسی نے لکھا ہے: «ونص الشهاب العراقي على أن من اعتقد في هاروت وماروت أنهما ملكان يعذَّبان على خطيئتهما فهوكافر بالله تعالى العظيم».(روح المعاني ٣٤٠/١)

حافظ ابن حجرؒ نے اس قصہ کی تصحیح کی کوشش کی ہے، بعض اوقات زیادہ علم بھی باعثِ مصیبت بنتا ہے۔

اور ابن جوزی نے اسے موضوع کہا ہے۔(دیکھئے: العجاب في بيان الأسباب، ص٣١٧-٣٤٢. وفتح الباري ٢٢٥/١٠. والموضوعات لابن الجوزي ٢٩٥/١-٢٩٧)

مسند احمد کی بعض روایات پر ابن جوزی کے موضوع ہونے کا حکم لگانے پر حافظ ابن حجرؒ نے ان کے

والرازي في مفاتيح الغيب (٢٣٧/٣)، والقرطبي في تفسيره (٥٠/٢)، والخازن في تفسيره (٦٦/١)، وأبو حيان في البحر المحيط (٤٩٨/١)، وابن كثير في تفسيره (٥٢٨/١-٥٣٢)، والآلوسي في روح المعاني (٣٥٠/٢-٣٥٢).

شیخ احمد محمد شاکر نے مسند احمد کی تعلیق میں مزید تفصیل سے اس موضوع پر بحث کی ہے۔دیکھئے: (مسند أحمد ٤١٣/٥-٤١٨).

(١) أخرجه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول، رقم:١٠٤، عن عبد الله بن بسر المازني مرفوعًا. وابن أبي الدنيا في ذم الدنيا، رقم:١٣٢، وفي الزهد، رقم:٧٧. والبيهقي في شعب الإيمان، رقم:١٠٠٢٢ عن أبي الدرداء الرُّهاوي مرسلاً. علامہ ذہبی میزان الاعتدال(۴/۵۲۲)میں لکھتے ہیں: «لا يدرى من هو ذا؟ هذا منكر الحديث لا أصل له. وكذا في لسان الميزان (٧٧/٧).

خلاف «القول المسدد في الذب عن مسند أحمد» نامی ایک رسالہ لکھا۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس قصہ کی کثرتِ اسانید کو دیکھ کر اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے؛ لیکن یہ تمام سندیں کعب احبار تک پہنچتی ہیں۔ یہ واقعہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بھی مروی ہے؛ لیکن اس میں فرج بن فضالہ اور موسیٰ بن جبیر دونوں ضعیف راوی ہیں۔

چونکہ یہ بات نص قرآن سے ثابت ہے کہ فرشتے اللہ تعالی کے حکم سے روگردانی نہیں کرتے ہیں، قال اللہ تعالی: ﴿لَّا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ ۞﴾. (التحریم) اور اس قصے میں مذکور ہے کہ ہاروت وماروت بابل کے کنویں میں بند ہیں اور عذاب میں مبتلا ہیں؛ کیونکہ وہ لوگوں کو سحر سکھاتے تھے، اور زہرہ کو زہرہ ستارہ سے ملادیا گیا۔ ویسے بھی تعلیم المبتلٰی بالعذاب عقل سے بعید اور ناممکن سی بات ہے۔ امام رازیؒ نے عقلاً بھی اس واقعے کو رد کیا ہے۔

یہ واقعہ مسند احمد (۵/ ۴۱۳-۴۱۸) میں مذکور ہے اور اس کی تعلیق میں شیخ احمد محمد شاکر نے اس موضوع پر نہایت عمدہ بحث کی ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ ہاروت وماروت فرشتے ضرور ہیں؛ لیکن گناہ کا صدور ان سے ہرگز نہیں ہوا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو لوگوں کی آزمائش اور معجزہ وسحر میں فرق کے لیے بھیجا تھا، جیسا کہ قرآن میں صراحت سے مذکور ہے: ﴿اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾. (البقرۃ:۱۰۲)

محققین علماء فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب کسی غلط کام کی تردید فرماتے ہیں تو اس کا نعم البدل بھی عطا فرماتے ہیں، جب لوگوں میں سحر کی اشاعت ہوئی، تو اللہ تعالیٰ نے نبی کے بجائے فرشتوں کو بھیجا؛ کیونکہ نبی خالص ذریعہ ہدایت ہے۔ فرشتے لوگوں کو بتاتے تھے کہ یہ سحر ہے اور اس سے منع کرتے تھے، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے سحر کی جگہ نعم البدل کے طور پر عملیات اور دم وغیرہ بتائے ہیں۔ (بیان القرآن، البقرۃ:۱۰۲۔ ومعارف القرآن، البقرۃ:۱۰۲)

﴿وَ مَآ اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ میں اُنْزِلَ صیغہ مبنی للمفعول لائے اور انزال خیر میں استعمال ہوتا ہے۔ السِّحْرَ معطوف علیہ ہے اور مَآ اُنْزِلَ معطوف، معطوف علیہ اور معطوف میں تغایر ہوتا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ سحر اور "ما اُنزل" الگ الگ ہیں، اور جو اتارا گیا تھا وہ عملیات تھے؛ لیکن لوگ سحر کو اختیار کرتے تھے اور حلال عملیات کو چھوڑتے تھے۔

ہاں کبھی انزال عقوبت میں بھی استعمال ہوتا ہے، قال اللہ تعالی: ﴿وَ اَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَاْسٌ شَدِيْدٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾. (الحدید:۲۵)

انسانوں میں سحر سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں شیاطین اور انسانوں کے اختلاط سے وجود میں آیا؛ اس

لیے بعض انسانوں نے جب سلیمان علیہ السلام کی طرف سحر کو منسوب کیا تو اللہ تعالیٰ نے تردید فرمائی: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾. (البقرة:١٠٢)

ہاروت ماروت کے قصے سے متعلق آیات کی مختصر تفسیر و تشریح:

﴿وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ ۚ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ ۗ وَمَآ اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ ۭ وَمَا يُعَلِّمٰنِ مِنْ اَحَدٍ حَتّٰى يَقُوْلَآ اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۭ فَيَتَعَلَّمُوْنَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُوْنَ بِهٖ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهٖ﴾. (البقرة:١٠٢)

ترجمہ: اور یہود نے تعلیماتِ نبوت کو چھوڑ کر عہد سلیمانی کے علم سحر کی پیروی کی، اور سلیمان علیہ السلام نے کفر نہیں کیا؛ لیکن شیاطین نے کفر کیا، اور شیاطین لوگوں کو سحر سکھاتے تھے اور وہ جو دو فرشتوں ہاروت ماروت پر بابل میں اتارا گیا، اور وہ دونوں کسی کو تعلیم اس وقت تک نہیں دیتے تھے جب تک یہ نہ کہہ دیتے کہ ہم آزمائش کے لیے ہیں؛ اس لیے تم کفر کا راستہ اختیار نہ کرو، یہ لوگ ان سے وہ تعلیم سیکھتے جس کے ذریعہ شوہر اور بیوی کے درمیان جدائی پیدا کریں۔

اس آیت کریمہ کی متعدد تفسیریں کی گئی ہیں:

(۱) وہ مشہور تفسیر جو متعدد تفاسیر میں مذکور ہے یہ ہے کہ قدیم زمانے میں جب لوگوں کے برائیوں پر مشتمل عملنامے آسمان پر جانے لگے تو فرشتے کہنے لگے کہ معزز مخلوق نافرمانی کرنے لگی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اگر تمہارے اندر بھی شہوت رکھی جائے تو یہی کرنے لگوگے، انھوں نے کہا: ہم بالکل ایسا نہیں کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: پھر دو فرشتے منتخب کرلو، انھوں نے ہاروت وماروت کو منتخب کرلیا، وہ زمین پر قاضی یا حاکم بن کر آئے، ان کے سامنے زہرہ نامی عورت جو انتہائی خوبصورت تھی آئی، انھوں نے اس سے زنا کا مطالبہ کیا، اس نے انکار کیا اور کہا: شرک کرو تو پھر میرے ساتھ جو کرنا ہو کرلو، انھوں نے شرک سے انکار کیا، وہ چلی گئی اور کچھ دنوں کے بعد ایک بچے کو لے کر آئی، پھر انھوں نے اس سے زنا کا مطالبہ کیا، اس نے کہا: اس بچے کو قتل کردو، پھر میں زنا کے لیے تیار ہوں، انھوں نے کہا: یہ نہیں ہوسکتا، وہ چلی گئی اور پھر ہاتھ میں شراب کی بوتل لے کر آئی، پھر انھوں نے اس سے بدفعلی کا مطالبہ کیا، اس نے کہا: یہ شراب پیو اور پھر زنا کرو، انھوں نے شراب پی اور نشے میں اس کے ساتھ زنا کیا اور بچے کو بھی قتل کیا، جب ہوش میں آئے تو عورت نے کہا: تم نے نشے میں وہ تمام کام کئے جن سے پہلے انکار کیا تھا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ انھوں نے بت کو سجدہ بھی کیا اور اس عورت کو اسم اعظم بھی سکھایا، جس سے وہ آسمان کی طرف چڑھ گئی اور زہرہ ستارے میں مسخ ہوکر مل گئی، اور یہ دونوں اپنے کرتوت کی وجہ سے اسم اعظم کو استعمال کرکے اوپر نہیں چڑھ سکے، ان کو دنیا وآخرت

کے عذاب میں سے ایک کا اختیار دیا گیا، تو دنیا کے عذاب کو اختیار کیا اور بابل کے کنویں کے اندر عذاب میں مبتلا ہیں اور ساحرین ان کے پاس آکر سحر سیکھتے ہیں۔

یہ لمبا قصہ ہے اور مختلف پیرایوں سے بیان کیا گیا ہے۔ محققین مفسرین نے اس قصے کو اسرائیلی قرار دیا ہے، حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں، امام رازی نے تفسیر کبیر میں، قرطبی نے اپنی تفسیر جامع احکام القرآن میں، شوکانی نے فتح القدیر میں، علامہ آلوسی نے روح المعانی میں، اور ان کے علاوہ تفسیر خازن، البحر المحیط، جواہر القرآن سب نے اس قصے کی تردید فرمائی، اور اس پر درج ذیل اشکالات وارد کئے:

۱- عذاب میں مبتلا کی تعلیم بعید؛ بلکہ ابعد ہے۔

۲- زہرہ ستارہ شروع سے ہے، عورت کے ملنے کے بعد زہرہ نہیں بنا۔

۳- فاحشہ عورت اسم اعظم کی برکت سے آسمان کی طرف چڑھی، یہ بعید ہے۔

۴- اللہ تعالی نے فرمایا کہ اگر تم میں شہوت آئی تو برائی کروگے، اور انھوں نے کہا: بالکل نہیں کریں گے۔ اس میں اللہ تعالی کی تکذیب ہے، جو فرشتوں سے متصور نہیں۔

۵- فرشتوں میں شہوت کی صلاحیت نہیں۔

۶- یہ قصہ حدیث مرفوع متصل صحیح سے ثابت نہیں۔

شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالی نے تفسیر عزیزی میں اور ان کی اتباع میں مولانا محمد ادریس کاندھلوی نے معارف القرآن میں ان اشکالات کے جوابات کی کوشش فرمائی ہے، ان کی طرف مراجعت کی جائے۔

(۲) دوسری تفسیر یہ ہے کہ ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ سے مراد وہ خاص سحر ہے، جو ہاروت وماروت کو سکھایا گیا؛ تاکہ لوگوں کو اس سے بچنے کی تلقین کریں؛ لیکن لوگوں نے بجائے بچنے کے اس پر عمل شروع کیا، اور ﴿مَآ أُنْزِلَ﴾ یعنی خاص سحر عام پر عطف ہے، یا ﴿مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ﴾ پر، اور فرشتے انسانی شکلوں میں آئے تھے اور سحر بتلاتے تھے؛ لیکن لوگوں سے کہتے تھے: اس سے بچو۔ ان کا آنا آزمائش اور ابتلا تھی، تو ﴿مَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ بھی سحر کی ایک خاص قسم تھی، اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی استاذ اپنے شاگردوں کو سود اور قمار کی مختلف شکلیں اور صورتیں بتلادے؛ لیکن تلامیذ اپنی نادانی کی وجہ سے ان پر عمل شروع کردیں۔

(۳) حضرت علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں: ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ﴾ سے مراد عملیات اور دم کرنا ہے؛ اس لیے کہ معطوف معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے۔ دم اور جھاڑ کو اللہ تعالی نے لوگوں کو سحر سے چھڑانے کے لیے اتارا، اور اس کے لیے فرشتے مناسب تھے؛ کیونکہ انبیاء علیہم السلام تشریعیات کی نشر واشاعت میں زیادہ مشغول رہتے ہیں؛ لیکن لوگ اس میں سے مضر کو سیکھ کر استعمال

کرتے تھے اور نافع کی طرف زیادہ التفات نہیں کرتے، مثلاً جو جھاڑ پھونک ناجائز محبت کی تفریق کے لیے ہوتا تھا اس کو زوجین کی تفریق میں استعمال کرتے تھے۔ اور ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾ کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم آزمائش ہیں؛ اس لیے ان عملیات کو غلط جگہ استعمال کر کے کفر عملی یعنی اس کی ناشکری مت کرو، یا اس کا انکار مت کرو۔

یہ بنی اسرائیل کی غلامی کا زمانہ تھا اور ان کے آقا ان پر مظالم کرتے تھے، اور وہ ظلم سے بچنے کے لیے سحر اور عملیات کا سہارا لیتے تھے، تو ان کو بتلایا گیا کہ ہر قسم کے سحر اور ان عملیات سے بچنا چاہیے جو مضر ہوں، ہاں اپنی حفاظت اور آقا کی محبت پیدا کرنے کے لیے بقدر ضرورت عملیات استعمال کر سکتے ہیں؛ لیکن وہ بد بخت سحر استعمال کرتے تھے، یا پھر وہ عملیات استعمال کرتے تھے جن کا استعمال ناجائز تھا، مثلاً آقا اور اس کی بیوی دونوں مل کر ان پر ظلم کرتے تھے تو ان عملیات کی اجازت تھی جن سے دونوں کے دل غلاموں اور باندیوں پر مائل ہو جائیں؛ لیکن ان عملیات کی اجازت نہیں تھی جن سے شوہر بیوی میں تفریق ہو جائے، خواہ اس کے لیے سحر استعمال کریں، یا جائز اوراد اور وظائف سے کام لیا جائے؛ لیکن یہود ایسا ہی کرتے تھے۔ (مستفاد از مشکلات القرآن- علامہ محمد انور شاہ کشمیری، ص ۲۵)

حضرت مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی صاحب علامہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق سے اخذ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ہاروت، ماروت دو فرشتے آسمان سے نازل کیے گئے اور انھوں نے بنی اسرائیل کو تورات سے ماخوذ اسماء وصفاتِ الٰہی کے اسرار کا ایسا علم سکھایا جو ''سحر'' کے مقابلہ میں ممتاز، اور سحر کے ناپاک اثرات سے پاک تھا اور اس کی وجہ سے ایک اسرائیلی بآسانی یہ سمجھ سکتا تھا کہ یہ ''سحر'' ہے اور یہ ''علوی علم الاسرار'' ہے، اور جب وہ فرشتے بنی اسرائیل کو یہ علم سکھاتے تو پھر اُن کو نصیحت کرتے کہ اب جبکہ تم پر اصل حقیقت منکشف ہو گئی اور تم نے حق و باطل کے درمیان چشم دید مشاہدہ کر لیا تو اب کتاب اللہ کے علم کو پس پشت ڈال کر پھر بھی سحر کی طرف رجوع کرو گے تو تم بے شبہ کافر ہو جاؤ گے؛ کیونکہ خدا کی حجت تم پر تمام ہو گئی اور اب تمھارے لیے کوئی عذر باقی نہیں رہا، گویا ہمارا وجود تمھارے لیے ایک آزمائش ہے کہ تم ہماری تعلیم کے بعد شیاطین کے تابع ہو کر ''سحر'' ہی کے شیدائی رہتے ہو، یا اس سے زیادہ زبردست اور امر حق ''کتاب اللہ'' کے علم کی پیروی کرتے ہو؟ لیکن بنی اسرائیل کی کج فطرت نے اس موقع پر بھی اُن کا ساتھ نہ چھوڑا اور انھوں نے اس پاک علوی علم کو بھی ناجائز اور حرام خواہشات کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا، مثلاً زن و شوہر کے درمیان ناحق تفریق وغیرہ۔ (قصص القرآن- مولانا محمد حفظ الرحمن سیوہاروی ۱۶۲/۲-۱۶۳)

(۴) بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ ﴿ وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ ﴾ میں سحریات اور عملیات یاد کرانا سب شامل ہے اور عام کا عطف خاص پر ہے، اور ان فرشتوں پر سحر اور اس کا جائز بدل دونوں نازل ہوئے، سحر کو

بیان کرکے اس سے منع کرتے تھے اور اس کے بدل کے استعمال کا حکم فرماتے تھے؛ لیکن ان لوگوں نے سحریات کا سیکھنا اور ان کو استعمال کرنا شروع کیا اور جائز مفید دم کو یا سیکھا نہیں، یا نظر انداز کر دیا، یا غلط استعمال کیا۔

اوراگر ﴿ وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ ﴾ میں مَآ کو نافیہ قرار دیا جائے تو عبارت یوں ہوگی: وما كفر سليمان، ولكن الشياطين أي: هاروت وماروت كفروا، ولم ينـــزل السحر على الملكين. ظاہر ہے کہ یہ تقدیم تاخیر اور ہاروت وماروت کو شیاطین کا بدل قرار دینا خلاف ظاہر ہے۔ تفسیر طبری، تفسیر ابن کثیر اور جواہر القرآن میں مانافیہ کے قول کو مرجوح قرار دیا گیا ہے۔

بحث افضلیتِ ملائکہ وانبیاء

اہل السنۃ والجماعۃ کا موقف:

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک: خواص البشر أفضل من خواص الملائكة، وعامة البشر (الصالحين) أفضل من عامة الملائكة. (راجع للمزيد: رد المحتار: ١/٥٢٧، مطلب في تفضيل البشر على الملائكة)

معتزلہ، ابن حزم، امام رازی (ایک قول کے مطابق) اور بعض سلفی حضرات کا موقف:

معتزلہ، ابن حزم، امام رازی (ایک قول کے مطابق) اور بعض سلفی حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ ملائکہ انبیاء سے افضل ہیں۔[1]

---

(١) قال السيوطي في «الحبائك في أخبار الملائك»: اعلم أن ههنا ثلاث صور: الأولى: التفضيل بين الأنبياء والملائكة، وفي هذه ثلاثة أقوال:

أحدها: أن الأنبياء أفضل. وعليه جمهور أهل السنة، واختاره الإمام فخر الدين في الأربعين وفي المحصل.

والثاني: أن الملائكة أفضل. وعليه المعتزلة، واختاره من أئمة السنة الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، والقاضي أبو بكر الباقلاني، والحاكم، والحليمي، والإمام فخر الدين في المعالم، وأبو شامة.

والثالث: الوقف. واختاره إلكيا الهراسي. ومحل الخلاف في غير نبينا صلى الله عليه وسلم، أما هو فأفضل الخلق بلا خلاف، ولا يفضل عليه ملك مقرب ولا غيره. كذا ذكره الشيخ تاج الدين بن السبكي في منع الموانع، والشيخ سراج الدين البلقيني في منهج المسلمين، والشيخ بدر الدين الزركشي في شرح جمع الجوامع، وقال: إنهم استثنوه، وإن الإمام فخرالدين نقل في تفسيره الإجماع على ذلك.(الحبائك في أخبار الملائك، ص٢٠٣. وانظر: الفصل في الملل ٥/١٥)

وقال في نظم الفرائد: ذهب مشايخ الحنفية إلى أن رسل البشر كموسى عليه السلام أفضل من رسل الملائكة كجبرائيل عليه السلام، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر من الأتقياء أفضل من عامة الملائكة غير خواصها، كما هو المصرح به في العمدة للإمام النسفي وشرحه القديم وشرح الجوهرة للإمام اللّقاني وجامع البحار شرح تنوير الأبصار، وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أن رسل البشر أفضل من الملائكة، والملائكة أفضل من غير الأنبياء من البشر، فعوام الملائكة أفضل من عوام البشر، كما في شرح جوهرة التوحيد للإمام اللّقاني، وذهب بعض

جمہور کے دلائل:

(۱) بشر مسجودِ ملائکہ ہے، ملائکہ نے آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا۔ اور مسجود ساجد سے افضل ہوتا ہے۔

شرح العقیدۃ الطحاویہ میں ابن ابی العز اور بعض دوسرے حضرات نے لکھاہے کہ اس سے آدم علیہ السلام کا افضل ہونالازم نہیں آتا، جیسا کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کے اپنے بیٹے حضرت یوسف علیہ السلام کو سجدہ کرنے سے یوسف علیہ السلام کا افضل ہوناثابت نہیں ہوتا۔ اور جیسے کعبۃ اللہ کی جانب سجدہ کرنے سے کعبۃ اللہ کا افضل ہوناثابت نہیں ہوتا۔ سجدے سے مسجود الیہ کی فضیلت توثابت ہوتی ہے، مسجود الیہ کی ساجد سے افضلیت ثابت نہیں ہوتی۔

اس کا یہ جواب ہوسکتاہے کہ کبھی سجدہ اظہارِ فضیلت کے لیے ہوتاہے، اور کبھی سجدہ کا مقصد مسجود الیہ کا مقتدیٰ اور متبوع بناناہوتاہے۔ آدم علیہ السلام کو سجدہ ان کی افضلیت کی وجہ سے تھا۔ اللہ تعالی نے علمی اور عملی ہر دوپہلو سے ان کی افضلیت کو ظاہر فرمایا۔ اشیاء کی خاصیات اور نام بتلاناعلم ہے، اور خوف خداوندی سے اپنی خطاونسیان پر ندامت اور رونا کمال عملی تھا۔

اور بعض کہتے ہیں کہ آدم علیہ السلام کو فرشتوں کا امام بناکر ان کی اقتدا میں فرشتوں نے اللہ تعالی کو سجدہ کیا، آدم علیہ السلام مسجود الیہ اور قبلہ تھے۔

اور یعقوب علیہ السلام نے یوسف علیہ السلام کو سجدہ ان کی حکومت کے قوانین تسلیم کرنے اور ان کی حکومت کے ماتحت زندگی گزارنے کے لیے کیاتھا، مثلایوسف علیہ السلام کی حکومت میں ٹریفک دائیں جانب چلتی ہو، تویعقوب علیہ السلام والد کی حیثیت سے اپنی مرضی سے ٹریفک نہیں چلائیں گے؛ بلکہ دائیں جانب ہی چلنے چلانے کواختیار فرمائیں گے۔

خانہ کعبہ ہمارا معبود نہیں، سجدہ اور نماز کی جہت ہے:

خانہ کعبہ کو مسجود کہناتو عجیب منطق ہے وہ جہت سجدہ ہے اور مسجود الیہ ہے وہ ہمارا مسجود نہیں۔ اللہ

مشايخ الأشاعرة كالحليمى والقاضي أبي بكر الباقلاني إلى تفضيل الملائكة مطلقًا، وإلى هذا ذهب أهل الاعتزال كما في المواقف وشرحه الشريفي...

وفي المحيط: المختار عندنا أن خواص بني آدم وهم الأنبياء والمرسلون أفضل من جملة الملائكة، وعوام بني آدم من الأتقياء أفضل من عوام الملائكة، وخواص الملائكة أفضل من عوام بنى آدم، ونصّ قاضيخان على أن هذا هو المذهب المرضي. وفي روضة العلماء لأبي الحسن البخاري أن الأمة اجتمعت على أن أفضل الخلائق بعد الأنبياء جبرائيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل وحملة العرش والروحانيون ورضوان ومالك. وأجمعوا على أن الصحابة والتابعين والشهداء والصالحين أفضل من سائر الملائكة، واختلفوا في أن سائر الناس بعد هؤلاء أفضل أم سائر الملائكة؟ قال أبوحنيفة رحمه الله: سائر الناس من المسلمين أفضل». (نظم الفرائد، ص٥٠. وانظر أيضًا: العقود الدرية ١٣/١)

تعالیٰ ہی مسجود و معبود ہے۔ خانہ کعبہ تو مسلمانوں کے اتحاد کے لیے بطور علامت اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمایا اور اس پر تجلی فرمائی، جب عبد اللہ بن زبیر اور حجاج بن یوسف کے زمانے میں خانہ کعبہ منہدم ہوا تھا اور مسلمان نماز پڑھتے تھے تو خانہ کعبہ کی جہت تھی کعبہ نہیں تھا۔ نیز ہم نماز میں ہر رکعت میں اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا پڑھتے ہیں، قیام رکوع وسجدہ سب میں اللہ تعالیٰ کی تعظیم وثنا ہوتی ہے کعبہ کی نہیں۔ نیز اس کا نام قبلہ ہے مسجود و معبود نہیں۔ وہ بیت اللہ ہے اللہ نہیں۔ نیز اگر کوئی اونچے پہاڑ پر نماز پڑھ لے تو اس کی نماز ہو جاتی ہے، حالانکہ کعبہ سامنے نہیں بلکہ جہت ہے؛ بلکہ خانہ کعبہ کے اوپر بھی کراہت کے ساتھ نماز ہوتی ہے؛ لہٰذا وہ مسجود نہیں؛ اس لیے جب کوئی نفل نماز سواری پر خارج البلد پڑھتا ہو، یا قبلہ گم ہو جائے یا دشمن کا خوف ہو تو ان صورتوں میں کعبہ کی جہت ساقط ہو جاتی ہے۔ ہماری نیت اللہ تعالیٰ کی عبادت کی ہوتی ہے کعبہ کی نہیں۔ یہ تو ہندوؤں کا اعتراض ہے کہ ہم اصنام کو سجدہ کرتے ہیں اور تم کعبہ کو سجدہ کرتے ہو۔ مولانا قاسم نانوتوی رحمہ اللہ نے اس اعتراض کی دھجیاں اپنے ''قبلہ نما'' نامی رسالے میں اڑائیں، اور اس کی تلخیص مولانا محمد ادریس کاندھلوی نے معارف القرآن ادریسی میں فرمائی ہے۔

کسی اردو شاعر نے کہا:

فرشتہ بننے سے یا رب میری توقیر گھٹتی ہے
میں مسجود ملائک ہوں مجھے انسان ہی رہنے دیں

اور مولانا حالی کہتے ہیں:

فرشتے سے بہتر ہے انسان بننا ❁ مگر اس میں پڑتی ہے محنت زیادہ

خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کعبہ پر اپنی تجلی عظمت ظاہر فرما کر اس کو جہت سجدہ بنایا؛ اس لیے قرآن کریم نے اس کو قبلہ فرمایا؛ ﴿وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَاۤ اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ﴾. (البقرة:١٤٣)

الغرض مسجود ایک ہی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے؛ ﴿لَا تَسْجُدُوْا لِلشَّمْسِ وَ لَا لِلْقَمَرِ وَ اسْجُدُوْا لِلّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَهُنَّ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ۝۳۷﴾. (فصلت)

(۲) انسان مخدوم اور فرشتے اس کے خدام ہیں، اور مخدوم خادم سے افضل ہوتا ہے۔

(۳) انسان کو خلیفہ قرار دیا گیا، اور فرشتوں کو یہ منصب عطا نہیں ہوا؛ اور خلیفہ غیر خلیفہ سے افضل ہوتا ہے۔

کیا انسان کو اللہ تعالی کا خلیفہ کہنا چاہیے یا نہیں؟:

اس میں بھی اختلاف ہے کہ انسان کو اللہ تعالی کا خلیفہ کہنا چاہیے یا نہیں؟ اصح قول کے مطابق انسان تکوینیات میں خلیفہ نہیں؛ البتہ تشریعات میں خلیفہ ہے۔ یعنی روئے زمین پر اللہ تعالی کی طرف سے احکامِ الٰہی نافذ کرنے کا مکلف ہے۔

حافظ ابن قیم نے "مفتاح دارالسعادۃ" میں اعرابی کا قول نقل کیا ہے جس نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خطاب کرتے ہوئے خلیفۃ الرحمن کہا:

أخليفة الرحمن إنا معشر ۞ حنفاء نسجد بكرة وأصيلا

عرب نرى لله في أموالنا ۞ حق الزكاة منــزلا تنــزيلا

(مفتاح دار السعادة ١/١٥١)

اور حضرت علی نے فرمایا: «أولئك خلفاء الله في أرضه».(تاريخ دمشق لابن عساكر ٥٠/٢٥٥)

اور ابو بکر صدیق نے فرمایا: «لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله».(تفسير القرطبي، فاطر:٣٥) تطبیق ہم نے لکھ دی ہے۔

(۴) انسان کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾.(البقرة:٣١) (اور آدم کو اللہ تعالی نے سارے کے سارے نام اور خواص سکھا دیے) اور فرشتوں کو ایسا علم نہیں دیا گیا۔ اور اہل علم افضل ہیں، قال اللہ تعالی: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ﴾.(الزمر:٩) آپ کہہ دیجئے کہ کیا عالم و جاہل برابر ہو سکتے ہیں؟

دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ یہ فضیلت کی دلیل تو ہے، افضلیت کی دلیل نہیں۔

لیکن: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ﴾ سے معلوم ہوتا ہے کہ علم والے بغیر علم والوں سے افضل ہیں۔

دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ اللہ تعالی نے بعض تکوینی امور کا علم حضرت خضر کو دیا تھا اور موسی علیہ السلام کو ان امور کا علم نہیں دیا اور حضرت موسی علیہ السلام ان کے پاس علم سیکھنے کے لیے گئے؛ لیکن اس سے حضرت خضر کا موسی علیہ السلام سے افضل ہونا لازم نہیں آتا۔

ہم کہتے ہیں کہ حضرت موسی علیہ السلام تشریعیات کے عالم تھے، اور امورِ شرعیہ امورِ تکوینیہ سے بہتر اور اعلی ہیں۔

دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ ہدہد کو قوم سبا کا علم تھا اور حضرت سلیمان علیہ السلام کو نہیں تھا: ﴿فَقَالَ

اَحَطْتُّ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهٖ ﴾. (النمل:٢٢) لیکن اس سے ہدہد کا سلیمان علیہ السلام سے افضل ہونا لازم نہیں آتا۔

ہم کہتے ہیں کہ ہدہد نے ایک عورت کی حکومت کا مشاہدہ کیا اور سلیمان علیہ السلام ہزاروں مسائل اوراحکام کے عالم اور جلیل القدر نبی تھے، چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔

(۵) قال الله تعالی: ﴿ وَ مَاۤ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ ۝ ﴾. (الأنبياء) (اے پیغمبر! ہم نے آپ کو سارے جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے) اور عالمین میں فرشتے بھی داخل ہیں۔

دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ ہر جگہ عالمین سے عموم مطلق مراد نہیں ہوتا، جیسے ارشاد باری تعالی: ﴿ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرَا ۝ ﴾. (الفرقان) ﴿ قَالُوْۤا اَوَ لَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ ۝ ﴾. (الحجر) ﴿ اَتَاْتُوْنَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعٰلَمِيْنَ ۝ ﴾. (الشعراء:١٦٥) ﴿ وَ لَقَدِ اخْتَرْنٰهُمْ عَلٰى عِلْمٍ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ ۝ ﴾. (الدخان) ان آیات میں عالمین سے موقع کے مناسب معنی مراد ہے۔

لیکن ﴿ وَ مَاۤ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ ﴾ میں عموم مراد ہے، دوسرے نصوص سے اس کی تائید ہوتی ہے؛ قال تعالی ﴿ وَمَاۤ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّ نَذِيْرًا ﴾. (سبأ:٢٨) وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «وبُعِثتُ إلى الناس كافَّة». (صحيح البخاري، رقم:٤٣٨)

(۶) ملائکہ حفظہ ہیں، اور انسان محفوظ۔ فرشتوں کی ایک جماعت انسان کی حفاظت پر مامور ہے۔ والمحفوظ أفضل من الحفظة.

(۷) ﴿ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰۤى اٰدَمَ وَ نُوْحًا وَّ اٰلَ اِبْرٰهِيْمَ وَ اٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ ۝ ﴾. (آل عمران) (اللہ نے آدم، نوح، ابراہیم کے خاندان، اور عمران کے خاندان کو چن کر تمام جہانوں پر فضیلت دی)

آیتِ کریمہ کی روشنی میں ان سب کو عالمین پر فضیلت ثابت ہوئی اور عالمین ماسوی اللہ کو کہتے ہیں، جس میں فرشتے بھی داخل ہیں۔ یعنی یہ حضرات اپنے زمانے کے افضل لوگ تھے۔ ہاں زمانہ خاتم الانبیاء اس میں داخل نہیں؛ اس لیے یہ حضرات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے افضل نہیں۔

(۸) ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اُولٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ۝ ﴾. (البينة:٧) جو لوگ ایمان لائے ہیں اور نیک عمل کئے ہیں، وہ بیشک ساری مخلوق میں سب سے بہتر ہیں۔

آیتِ کریمہ کی روشنی میں مؤمنین صالحین کا مخلوق میں سب سے بہتر ہونا ثابت ہوا۔

دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ اس آیت سے یہ معلوم ہوا کہ مومنین صالحین مخلوق میں سب سے بہتر ہیں، اور یہ وصف یعنی ایمان اور عمل صالح ملائکہ میں زیادہ کامل ہے؛ ﴿ وَ مَنْ عِنْدَهٗ لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَ لَا يَسْتَحْسِرُوْنَ ۝ يُسَبِّحُوْنَ الَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْتُرُوْنَ ۝ ﴾. (الأنبياء) اس لیے بشر ملائکہ سے افضل نہیں۔

لیکن ثقلین کا ایمان بالغیب کامل بلکہ اکمل ہے اور فرشتے عالم بالا کی بہت ساری چیزوں کا مشاہدہ کرتے ہیں، اس لیے مسلمانوں کا ایمان اکمل ہے، اور مسلمانوں کی عبادت بھی نفس اور شیطان کی زبردست رکاوٹوں کے باوجود اعلی ہے، جبکہ فرشتوں کے لیے نفس اور شیطان کی رکاوٹ نہیں۔

اور اگر برية، بري سے ماخوذ ہو تو اس کے معنی مٹی کے ہیں، جیسا کہ فراء نے کہا ہے۔ كما في الصحاح للجوهري (١/٣٦) تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مومنین صالحین ان تمام مخلوقات سے بہتر ہیں جو مٹی سے پیدا ہوئی ہیں۔

(۹) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: «المؤمن أكرم على الله من الملائكة». وإسناده ضعيف.[1]

(۱۰) ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: «ما من نبي إلا له وزيران من أهل السماء، ووزيران من أهل الأرض، فأما وزيرايَ من أهل السماء فجبريل وميكائيل، وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر». (سنن الترمذي، باب مناقب أبي بكر الصديق، رقم: ٣٦٨٠. وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. وأخرجه الحاكم في المستدرك، رقم:٣٠٤٦. وصحّحه. ووافقه الذهبي) وزیر بادشاہ کے لیے ہوتا ہے، اور بادشاہ وزیر سے افضل ہوتا ہے۔

ابن حزم، امام رازی، اور معتزلہ وشیعہ کے دلائل کہ ملائکہ انبیاء سے افضل ہیں:

(۱) ملائکہ بشر سے افضل ہیں؛ اس لیے کہ ملائکہ ہمیشہ اللہ تعالی کی عبادت کرتے ہیں بخلاف انسان کے، اور دائمی عبادت وقتی عبادت سے افضل ہے۔ أفضل العبادات أدومها. وقال الله تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ۝﴾. (الأنبياء) وہ رات دن اس کی تسبیح کرتے رہتے ہیں اور سست نہیں پڑتے۔

جواب: أفضل العبادات أدومها نہیں؛ بلکہ جس میں مشقت زیادہ اٹھانی پڑے وہ افضل ہے۔

---

(١) شعب الإيمان للبيهقي، رقم: ١٥٠. وفوائد تمام، رقم: ١٠٥٦. وأخرجه ابن ماجه رقم: ٣٩٤٧، بلفظ: بعض الملائكة. وإسناده ضعيف جدًّا، وراويه عن أبي هريرة: أبو المهزّم متروك.

وأخرج البيهقي من طريق عبيد الله بن تمام السلمي، عن خالد الحذاء، عن بشر بن شغاف، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما مرفوعًا: «ما من شيء أكرم على الله من بني آدم». قال: قيل: يا رسول الله! ولا الملائكة؟ قال: «الملائكة مجبورون بمنـــزلة الشمس والقمر». قال البيهقي: تفرد به عبيد الله بن تمام. قال البخاري: عنده عجائب.

ورواه غيره عن خالد الحذاء موقوفًا على عبد الله بن عمرو، وهو الصحيح. ثم ساقه من طريق وهب بن بقية، عن خالد الحذاء، عن بشر بن شغاف، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما موقوفاً. (شعب الإيمان، رقم: ١٥١-١٥٢)

انسان جس کو عبادت کے لیے شیطان اور نفس امارہ کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اپنے ماحول کا مقابلہ کرتا ہے۔ نیز عبادت صوم وصلاۃ میں منحصر نہیں؛ بلکہ تعلیم، جہاد، خدمتِ خلق اور کسبِ حلال سب عبادت میں داخل ہیں۔ انبیاء علیہم السلام کی نیند بھی عبادت ہے۔ انبیاء علیہم السلام دین کی خاطر متعدد شادیاں بھی کرتے تھے؛ اس لیے کہ دین عبادات، معاملات، اخلاقیات، عقوبات سب پر مشتمل ہے؛ اس لیے وہی افضل ہوئے نہ کہ ملائکہ۔

(۲) فرشتے وجود میں سابق ہیں، قال اللہ تعالیٰ: ﴿ وَ السّٰبِقُوْنَ السّٰبِقُوْنَ ۝ اُولٰٓئِكَ الْمُقَرَّبُوْنَ ۝ ﴾. (الواقعۃ)

جواب: یہ کوئی دلیل نہیں کہ جو سابق ہو وہ افضل بھی ہو، اس طرح تو آدم علیہ السلام کو تمام انبیاء علیہم السلام سے افضل ہونا چاہئے؛ جبکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ سبقت فی الوجود معیارِ افضلیت نہیں، ورنہ تو جنات انسان سے افضل ہو جائیں گے؛ بلکہ تقویٰ معیارِ افضلیت ہے، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا افضل الخلائق ہونا کیسے ثابت ہو گا؛ جبکہ آپ تمام انبیاء علیہم السلام کے بعد مبعوث ہوئے، اگر چہ روح کے اعتبار سے مقدّم ہیں۔

(۳) فرشتوں میں خوف وخشیت ہے: ﴿ يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ ﴾. (النحل: ٥٠)، ﴿ وَ هُمْ مِّنْ خَشْيَتِهٖ مُشْفِقُوْنَ ۝ ﴾. (الأنبياء) اور یہ ثابت ہے کہ ﴿ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ﴾. (الحجرات: ١٣)

جواب: مذکورہ آیات کریمہ میں خوف وخشیت کا ذکر ہے، اخوف اور اشفق ہونے کا ذکر نہیں؛ جبکہ افضلیت اخوف اور اشفق کو ہو گی۔

(۴) ملائکہ اعلم ہیں اور اعلم افضل ہوتا ہے۔

ملائکہ کے اعلم ہونے کے دلائل:

(الف) جبرئیل علیہ السلام معلمِ رسول ہیں، قال اللہ تعالیٰ: ﴿ عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى ۝ ﴾. (النجم)

(ب) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اقتدا میں نماز پڑھی، اور امام مقتدِی سے افضل ہوتا ہے۔

(ج) جبرئیل علیہ السلام کے پاس تمام انبیاء علیہم السلام کا علم تھا؛ کیونکہ تمام انبیاء علیہم السلام کے پاس وحی لائے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فقط اپنی وحی کا علم تھا۔

جوابات:

(۱) دراصل جبرئیل علیہ السلام تعلیم کے لیے واسطہ تھے، اور واسطۂ تعلیم ہونے کی بنا پر معلم کہا گیا،

حقیقی معلم نہیں تھے۔ جیسے ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ میں قلم واسطہ ہے، اسی طرح جبریل علیہ السلام بھی واسطہ تھے۔

معلمِ حقیقی اسے کہتے ہیں جو مضمون میں اپنے استنباطات اور تحقیقات کو داخل کرے۔ جبرئیل علیہ السلام ظاہری طور پر معلم تھے، جیسے ٹیپ ریکارڈ میں تقریر محفوظ ہو جاتی ہے، اسی طرح جبرئیل علیہ السلام کو جو بتایا گیا وہی سکھا گئے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس وہ علم بھی ہے جو جبرئیل علیہ السلام لائے اور وہ بھی جو جبرئیل علیہ السلام نہیں لائے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ۝﴾. (النجم) آپ کی ہر بات کی اساس وحی تھی، حدیث کے الفاظ اور تعبیرات اگرچہ آپ کی تھیں؛ لیکن معنی ملہم من اللہ تعالیٰ تھا، اور اجتہادات واستنباطات کا علم بھی اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا تھا۔

(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک علم کے پہنچنے کے ذرائع حضرت جبرئیل علیہ السلام کی وساطت کے علاوہ اور بھی ہیں، بخاری شریف کی شروحات میں سات یا اس سے زائد وحی کی اقسام مذکور ہیں۔

وحی کی اقسام:

(۱) الکلام من وراء الحجاب۔

(۲) فترۃ۔ یعنی انقطاعِ وحی کے زمانے میں حضرت اسرافیل علیہ السلام آتے تھے۔

(۳) حالت نوم میں۔

(۴) النفث في الروع، یعنی دل میں القاء۔

(۵) جبرئیل علیہ السلام دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی صورت میں آتے تھے۔

(۶) صلصلۃ الجرس، جیسا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: «وأحيانًا يأتيني مثل صلصلة الجرس».

(۷) اصلی شکل میں فرشتہ کا متشکل ہونا۔

ان سب اقسام کو اس جملہ میں جمع کر دیا گیا ہے: كان صوتًا.

کاف: كلام من وراء الحجاب.

الف: إسرافیل علیہ السلام.

نون: (۱) نفث في الروع. (۲) نوم.

صاد: (۱) صلصلة الجرس. (۲) صورتِ اصلی (جبرئیل علیہ السلام)۔

تا: تمثّل ملك بصورة رجل.

(۵) تفضیل ملائکہ کی ایک یہ دلیل دی گئی کہ انسان کو کثیر مخلوق پر فضیلت دی نہ کہ جمیع پر، قال اللہ

تعالیٰ: ﴿ وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ وَ حَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَ فَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا ۝ ﴾. (الإسراء)

مخلوقات کی اقسام: انسان، جن، شیاطین، حیوانات وطیور وغیرہ مراد ہیں، جن پر انسان کی فضیلت ظاہر ہے؛ اگر ملائکہ بھی اس میں شامل ہوتے، توفضلناھم علی جمیع ممن خلقنا تفضیلاً آتا؛ جبکہ "جمیع" کا لفظ نہیں آیا تو ایک مخلوق مستثنیٰ ہوگئی، ظاہر ہے کہ ملائکہ کے علاوہ جن مخلوقات کا اوپر ذکر ہوا ان پر فضیلت مسلم ہے اور ملائکہ مستثنیٰ ہیں۔

جواب: (۱): ﴿ وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ ﴾ میں بنی آدم سے مراد اکثر افرادِ مسلمین ہیں؛ کیونکہ للأکثر حکم الکل، اور جب تکریم سے مراد تکریم فی الآخرۃ ہو تو عام مؤمنین مراد ہوں گے، اور ظاہر بات ہے کہ بنی آدم میں سے جو عام مؤمنین ہیں وہ کثیرین پر فضیلت رکھتے ہیں نہ کہ جمیع پر؛ کیونکہ عامۃ المؤمنین خاص فرشتوں پر فضیلت نہیں رکھتے؛ اس لیے کہ ملائکہ مقربین جیسے: جبرئیل، میکائیل، اسرافیل وعزرائیل علیہم السلام پر عام مؤمنین فضیلت نہیں رکھتے؛ بلکہ عام مؤمنین کو عام ملائکہ پر فضیلت حاصل ہے۔ اس لیے «علی کثیر» کا لفظ آیا «جمیع» کا لفظ استعمال نہیں ہوا۔

جواب: (۲) آیتِ کریمہ کے سیاق وسباق کو دیکھا جائے تو انسان کو جو نعمتیں عطا ہوئیں ان کا بیان ہے۔ عام انسانوں کو بہت سی مخلوقات پر فضیلت دی گئی، مثلاً علم وعقل کے اعتبار سے حیوانات اور وحوش وطیور پر نہ کہ جن اور ملائکہ پر کہ جن میں عقل ہے اور ملائکہ میں علم ہے اور انسان علم وعقل دونوں کا حامل ہے۔

(۲) ﴿ لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ وَ لَا الْمَلٰٓىِٕكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ ﴾. (النساء: ۱۷۲) مسیح علیہ السلام کبھی اس بات کو عار نہیں سمجھ سکتے کہ وہ اللہ کے بندے ہوں، اور نہ مقرب فرشتے اس میں کوئی عار سمجھتے ہیں۔ اس آیت میں ملائکہ کا ذکر علی سبیل الترقی ہے کہ دیکھو ملائکہ بھی اللہ کی عبدیت سے عار نہیں محسوس کرتے جو مسیح علیہ السلام سے افضل ہیں۔

جواب (۱): یہ آیت مسیحیوں کی تردید میں نازل ہوئی جو ملائکہ مقربین کو معبود کا درجہ دیتے تھے، اس لیے کہ روح القدس ان کے اقانیم ثلاثہ میں داخل ہیں۔ جب عبدیت سے ان کو عار نہیں، تو معبود کیسے بن سکتے ہیں۔ یہ نصاریٰ کے عقیدے پر رد ہے۔

جواب (۲): اگر ترقی کا قول اختیار کیا جائے تو یہ ترقی ایک خاص صفت میں مراد ہوگی اور وہ ان کا دائمی طور پر آسمانوں میں رہنا ہے کہ وہ دائمی آسمانوں کے مکین ہیں جب ان کو عبادتِ الٰہی میں کوئی عار نہیں ہوتا، تو مسیح علیہ السلام تو عارضی طور پر مکین ہیں ان کو کیسے عار ہوگا؟! یہ ترقی صفت خاص میں ہے اس سے فضیلت کلی ثابت نہیں ہوتی۔

(۷) ﴿قُلْ لَّآ اَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِيْ خَزَآىِٕنُ اللّٰهِ وَ لَآ اَعْلَمُ الْغَيْبَ وَ لَآ اَقُوْلُ لَكُمْ اِنِّيْ مَلَكٌ﴾. (الأنعام:٥٠) آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتے کا درجہ اونچا ہے؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا کہ آپ ان سے کہہ دیں کہ میں فرشتہ نہیں ہوں۔

جواب: یہ بھی ایک صفتِ مخصوصہ میں ترقی ہے کہ میں کھانے پینے کا محتاج ہوں۔ یہ آیتِ کریمہ کفار کی تردید میں نازل ہوئی جو یہ کہتے تھے کہ بشر رسول نہیں ہو سکتا، تو ان کی تردید میں کہا گیا: ﴿هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا﴾. (الإسراء) یعنی میں فرشتہ رسول نہیں؛ بلکہ بشر رسول ہوں۔ فرشتوں کی فضیلت یا عدم فضیلت سے اس آیتِ کریمہ کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

(۸) سورۂ یوسف میں عورتوں کا قول ﴿اِنْ هٰذَآ اِلَّا مَلَكٌ كَرِيْمٌ﴾. (یوسف) یہ شخص تو انسان نہیں؛ بلکہ ایک قابلِ تکریم فرشتہ ہے۔ اس آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتوں کا درجہ انسانوں سے اونچا ہے۔

جواب: فرشتے سے تشبیہ باعتبار حسن اور معصومیت کے ہے۔

(۹) ﴿مَا نَهٰىكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَا مَلَكَيْنِ اَوْ تَكُوْنَا مِنَ الْخٰلِدِيْنَ﴾. (الأعراف)

(۱۰) «فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملإٍ ذكرته في ملإٍ خير منهم». (صحيح البخاري، رقم:٧٤٠٥) معلوم ہوا کہ فرشتوں کی مجلس انسانوں کی مجلس سے بہتر ہے۔

جواب: فرشتوں کی مجلس عام انسانوں کی مجلس سے بہتر ہے، خواص سے بہتر نہیں۔ (راجع: مفاتيح الغيب، البقرة:٣٤. وشرح العقائد، ص٢٨٠. والنبراس، ص ٣٥٦-٣٥٨. والحبائك في أخبار الملائك، ص٢٠٣-٢٤٩. ورسالة لابن كمال باشا ضمن رسائله المسماة بـــ«الرسائل العقدية»)

بشر و ملک میں فضیلت کا دوسرا معیار:

بعض نے فضیلت کے مصداق کے لحاظ سے محاکمہ کیا ہے۔ اگر فضیلت سے مراد کثرتِ ثواب ہے تو انسان افضل ہے، اور اگر قرب بلا واسطہ مراد ہو تو فرشتے افضل ہیں۔ اور بلا واسطہ قرب سے مراد یہ کہ اللہ اور انسانوں کے درمیان فرشتے واسطہ ہیں، اور فرشتوں اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ متکلمین کے اکثر مسائل اس قسم کے ہیں کہ اگر محاکمہ کیا جائے تو یہ اختلاف حقیقی نہیں رہتا؛ بلکہ نزاعِ لفظی ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ ماتریدیہ اور اشاعرہ کے اکثر مسائل میں ہوتا ہے، مثلاً بادشاہ کے لیے وزیر اور خدام۔ وزیر مرتبہ کے اعتبار سے دوسروں کی بنسبت بادشاہ سے زیادہ قریب ہوتا ہے، تو عامۃ المسلمین اس طرح ہیں جیسے وزیر

بادشاہ کے لیے، اور فرشتے بادشاہ کے خدام کی طرح ہیں۔

ابن ابی العز نے العقیدۃ الطحاویہ کی شرح میں لکھا ہے کہ افضلیت بشر وملائکہ کا مسئلہ علم کلام کے فضول مسائل میں سے ہے۔ اس مسئلے میں جانبین کے دلائل فضیلت پر دلالت کرتے ہیں، افضلیت پر نہیں۔ اور دونوں کی فضیلت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز ٤٢٣/٢، و٤١٣)

پھر ابن ابی العز نے لکھا ہے کہ تاج الدین فزاری نے اس مسئلے میں «الإشارة في البشارة في تفضيل البشر على الملك» نامی رسالہ تصنیف فرمایا ہے۔ آپ اس رسالے کے آخر میں لکھتے ہیں: یہ مسئلہ علم کلام کی بدعات میں سے ہے، متقدمین علماء نے اس مسئلے میں کلام نہیں فرمایا، اور نہ ہی بعد کے جلیل القدر ائمہ نے، اور نہ ہی کوئی عقیدہ اس پر موقوف ہے اور نہ ہی اس کا کوئی خاص دینی فائدہ ہے۔ «اعلم أن هذه المسألة من بدع علم الكلام، التي لم يتكلم فيها الصدر الأول من الأمة ولا من بعدهم من أعلام الأئمة، ولا يتوقف عليها أصل من أصول العقائد، ولا يتعلق بها من الأمور الدينية كثير من المقاصد، ولهذا خلا عنها طائفة من مصنفات هذا الشأن، وامتنع من الكلام فيها جماعة من الأعيان، وكل متكلم فيها من علماء الظاهر بعلمه، لم يخل كلامه عن ضعف واضطراب».(شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ٤١٣/٢)

تاج الدین فزاری نے لکھا ہے کہ متقدمین علماء نے اس مسئلے پر کلام نہیں کیا ہے؛ جبکہ ابن عساکر نے اپنی سند سے اس مسئلے میں محمد بن کعب القرظی، امیہ بن عمرو بن سعید، عراک بن مالک اور عمر بن عبد العزیز کا مباحثہ نقل کیا ہے: عن محمد بن كعب قال: كنا بخناصرة في مجلس فيه أمية بن عمرو بن سعيد وعراك بن مالك وعمر بن عبد العزيز، فقال عمر بن عبد العزيز: ما أحد أكرم على الله عز وجل من كريم بني آدم ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ۝ ﴾، وقال أمية بن عمرو مثل قول عمر بن عبد العزيز، فقال عراك بن مالك: ما أحد أكرم على الله من ملائكته هم خدمة داريه ورسله إلى أنبيائه وما خدع إبليس آدم إلا أنه قال ﴿ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ۝ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ۝ ﴾، قال: فقال عمر بن عبد العزيز: ما رأيك يا أبا حمزة يعني محمد بن كعب فيما امترينا فيه؟ قال: قلت: قد أكرم الله آدم خلقه بيده، ونفخ فيه من روحه، وأمر الملائكة أن يسجدوا له، وجعل من ذريته من تزوره الملائكة، وجعل من ذريته الأنبياء والرسل، وأما قوله ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ۝ ﴾، فهذا للخلائق كلهم، قال الله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا ﴾ الآية. فهؤلاء من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم ذكر الجن فقال: إنهم قالوا:

﴿ وَ اَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدٰۤى اٰمَنَّا بِهٖ ؕ فَمَنْ يُّؤْمِنْۢ بِرَبِّهٖ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَّ لَا رَهَقًا ۙ۝ وَّ اَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُوْنَ ﴾ فهؤلاء من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم جمع الخلائق كلهم وقال: ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ۙ اُولٰٓىِٕكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ؕ۝ ﴾ هؤلاء من الملائكة والإنس والجن ليس خاصة ببني آدم». (تاريخ دمشق لابن عساكر ٩/٣٠٣-٣٠٤)

یعنی محمد بن کعب کہتے ہیں کہ ایک مجلس میں امیہ بن عمرو، عراک بن مالک اور عمر بن عبد العزیز موجود تھے تو عمر بن عبد العزیز اور امیہ بن عمر نے کہا کہ مسلمانوں سے زیادہ کوئی بھی اللہ تعالی کے ہاں معزز نہیں، اللہ تعالی کے فرمان ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ۙ اُولٰٓىِٕكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ؕ۝ ﴾ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور عمل صالح والے سب سے بہتر ہیں۔ تو عراک نے کہا کہ فرشتوں سے زیادہ کوئی معزز نہیں، وہ دارین کی خدمت انجام دیتے ہیں اور انبیاء علیہم السلام کے لیے پیغام رسانی کا کام کرتے ہیں۔ اور ابلیس نے آدم علیہ السلام کو یہ کہہ کر دھوکہ دیا تھا کہ درخت کھانے سے آپ فرشتے بن جائیں گے یا ہمیشہ والی زندگی آپ کو نصیب ہو جائے گی، اور قسم کھا کر کہا کہ میں آپ کا خیر خواہ ہوں۔ تو معلوم ہوا کہ فرشتے بہتر ہیں۔ عمر بن عبد العزیز نے کہا: اے محمد بن کعب جس مسئلہ میں ہم بحث کر رہے ہیں اس میں آپ کی کیا رائے ہے؟ محمد بن کعب نے کہا: اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کو عزت دی، ان کو اپنے ید قدرت سے بنایا، ان میں اپنی روح پھونکی اور فرشتوں کو ان کے سامنے سجدہ کا حکم دیا، اور ان کی اولاد میں ایسے لوگوں کو پیدا کیا جن کی ملاقات کے لیے فرشتے آتے ہیں، اور ان کی اولاد میں انبیاء اور رسول پیدا کئے۔ باقی اس آیت کریمہ ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ۙ اُولٰٓىِٕكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ؕ۝ ﴾ سے استدلال درست معلوم نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ ایمان و عمل صالح میں جنات وفرشتے بھی انسان کے ساتھ شریک ہیں، حاملین عرش کے بارے میں ﴿ اَلَّذِيْنَ يَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهٗ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُوْنَ بِهٖ وَ يَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ﴾ آیا ہے، اور جنات کے بارے میں ﴿ وَ اَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدٰۤى اٰمَنَّا بِهٖ ﴾ آیا ہے؛ اس لیے ﴿ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ﴾ ملائکہ اور انس و جن سب کو شامل ہے۔

بلکہ مشہور صحابی عبد اللہ بن سلام فرماتے ہیں: «إن أكرم خليقة الله على الله أبو القاسم صلى الله عليه وسلم». بشر بن شغاف نے کہا: «رحمك الله فأين الملائكة»؟ عبد اللہ بن سلام نے کہا: «يا ابن أخي هل تدري ما الملائكة؟ إنما الملائكة خلق كخلق السماء والأرض والرياح والسحاب وسائر الخلق الذي لا يعصي الله شيئًا».(المستدرك للحاكم ٤/٥٤٨، وقال الحاكم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

ابن ابی العز اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: «فالشأن في ثبوته في نفسه، فإنه يحتمل أن

يكون من الإسرائيليات». (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٤١٧)

شیخ عبد اللہ بن عبد المحسن ترکی اور شیخ شعیب ارنؤوط اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «صححه الحاكم ووافقه الذهبي، وهو كما قالا. وقول الشارح: يحتمل أن يكون من الإسرائيلات، لا محل لهذا الاحتمال هنا، لأن عبد الله بن سلام، يقول هذا رأيا منه واجتهادًا و لم يرفعه إلى أحد، وليس هو من المغيبات».

شمس الدین سفارینی نے لکھا ہے: «قال الإمام أحمد: يخطئ من فضل الملائكة. وقيل: كل مؤمن أفضل من الملائكة». (لوامع الأنوار البهية ٢/٣٩٩)

شمس الدین سفارینی نے لوامع الانوار البہیہ میں اس مسئلے پر مفصل کلام فرمایا ہے۔

ملائکہ کی تعریف وحقیقت:

الملائكة: أجسام لطيفة نورانيّة تتشكّل بأشكال مختلفة غير الكلب والخنـــزير، لا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون ولا يوصفون بالذكورة والأنوثة. فرشتے روشنی کی طرح لطیف ہیں، روشنی کو جس طرح کے قالب میں ڈالا جائے ویسی ہی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ فرشتے کتے اور خنزیر کی شکل میں نہیں آتے؛ اس لیے کہ یہ قبیح ہیں، اور مذکر و مؤنث ان میں نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ تذکیر و تانیث حیوانات کی صفات ہیں۔ (راجع: النبراس، ص٢٨٧. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/١٦٤٠. وروح المعاني ٢/٨٦، البقرة:٣٠)

فلاسفہ کہتے ہیں کہ ملائکہ عقول عشرہ ہیں۔

اور نصاریٰ کہتے ہیں: الروح المفارق للبدن إذا كان خيرًا فهو ملَك، وإذا كان شرًّا فهو شيطان. والكواكب السعيدة ملائكة، والكواكب المنحوسة شياطين.

بعض فلاسفہ ملائکہ کے وجود کو خارجی نہیں؛ بلکہ ذہنی مانتے ہیں، خیر کی قوت کو ملکی قوت اور شر کی قوت کو شیطانی قوت قرار دیتے ہیں۔ منکر حدیث پرویز کا بھی یہی خیال تھا۔

ملائکہ کی اقسام:

ملائکہ کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم مقربین کی ہے جو ہر وقت عبادت میں مشغول رہتے ہیں۔ اور دوسری قسم مدبرین کی ہے جن کو تکوینی امور سپرد کئے جاتے ہیں، جیسے بارش اور ہوا وغیرہ کا انتظام۔ اور جو کہتے ہیں کہ مدبرین سے مراد اولیاء یا ارواحِ اولیاء ہیں، اس کی اصل شریعت میں نہیں ہے۔

مدبرات کی اقسام:

(۱) سماویہ: آسمان کا نظام۔ (۲) ارضیہ: زمین کا نظام۔ (روح المعاني ٢/٨٧، البقرة:٣٠)

ملائکہ کی لفظی تحقیق:

ملائکۃ: مَلْئَك کی جمع: مَلائِك ہے، تا مبالغہ اور کثرت کے لیے ہے۔ ملائکۃ کی اصل لأك ہے، لأَكَ اور ألأَكَ کا معنی پیغام پہنچانا ہے۔ اور بعض ملائکة کو مَلأَكٌ کی جمع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ: مَلأك اصل میں مألَك تھا، اور مَألَك، أُلوکة سے ہے، اور أُلوکة کا معنی رسالت ہے، تو قلبِ مکانی ہو گا۔

مأْلك کو ملْأَك بنانے میں کچھ تکلف پایا جاتا ہے؛ اس لیے کہ جیسے أُلوکة کے معنی رسالت کے ہیں، اسی طرح أَلْئَك کے معنی بھی رسالت کے آتے ہیں، تو قلب مکانی میں تکلف ہے۔

مَلَك اصل میں مأْلك ہے، ہمزہ کثرتِ استعمال سے حذف ہو گیا، تو مَلَك بن گیا؛ اس لیے کہ ہمزہ ثقیل ہے۔(الدر المصون ١/٢٤٩-٢٥١، البقرة:٣٠. روح المعاني ٢/٨٦، البقرة:٣٠)

٦١- وَنُسَمِّي أَهْلَ قِبْلَتِنَا مُسْلِمِيْنَ[١] مُؤْمِنِيْنَ، مَا دَامُوا بِمَا جَاءَ[٢] بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُعْتَرِفِيْنَ، وَلَهُ[٣] بِكُلِّ مَا قَالَ وَأَخْبَرَ مُصَدِّقِيْنَ[٤].

ترجمہ: ہم اہل قبلہ کو مسلمان ومؤمن سمجھتے ہیں؛ جب تک کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے دین کا اعتراف کرتے رہے اور ان تمام باتوں کی تصدیق کرتے رہیں جو کچھ آپ صلی اللہ علیہ السلام نے فرمایا اور جس کی خبر دی۔

اہل قبلہ کسے کہتے ہیں:

اہل قبلہ ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو خانہ کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے ہیں، اس لیے اہل قبلہ میں تمام اسلامی فرقے داخل ہیں؛ البتہ صرف ان اہل قبلہ کو مومن اور مسلم کہا جائے گا جو نماز میں خانہ کعبہ کا استقبال کرنے کے ساتھ دین کی بنیادی باتوں کا اقرار اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کی تصدیق کرتے ہوں۔ ایسا شخص مسلمان ہے، گناہ کے ارتکاب کی وجہ سے وہ گنہگار تو ہوگا، لیکن اسلام سے خارج نہیں، ہاں اگر وہ گناہ کو حلال سمجھے تو پھر اسلام سے خارج ہے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من صلَّى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تُخفِروا اللهَ في ذِمَّته».(صحيح البخاري، رقم:٣٧٨)

جس نے ہماری طرح نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف منہ کیا اور ہمارے ذبیحے کو کھایا تو یہ وہ مسلمان ہے جو اللہ تعالی کی پناہ میں آیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پناہ دی۔ پس تم اللہ تعالی کی دی ہوئی پناہ اور امان کو مت توڑو۔

اس حدیث میں مسلمانوں کے بعض اعمال کو یہود ونصاری اور مجوس ومشرکین سے امتیاز کے لیے اور مسلمان ہونے کی ظاہری علامت کے طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ حقیقت میں مسلمان وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان تعلیمات اور احکام کی تصدیق کرے جو قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہیں جن میں کسی شک وشبہہ کی گنجائش نہ ہو، مثلا: اللہ کی توحید، قیامت وآخرت، پنج وقتہ نماز، رمضان کے روزے، زکوۃ، حج، جنت ودوزخ، ختم نبوت، مستقل مخلوق کی حیثیت سے فرشتوں اور جنات کا وجود، قرآن پاک ہمیشہ رہنے والی اللہ کی کتاب،

---

(١) قوله «مسلمين» سقط من ٢، ٢٥. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ٥ «على ما جاء». وفي (١٥) «ما داموا على الحق المبين وبما جاء...». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٣) قوله «له» سقط من ١٢، ٢٥. والمثبت من بقية النسخ. والصواب حذفه. والله أعلم.

(٤) زاد في ١ بعده «غير مكذبين». وفي (٤) «غير منكرين». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

مومن کے لیے ضروری ہے کہ ایسی تمام باتوں کی تصدیق کرے۔ جو آدمی ان حقیقتوں میں سے کسی ایک کا بھی انکار کرے وہ مسلمان نہیں۔

اشکال: یہ تو صحیح ہے کہ ان کی نماز ہماری نماز کی طرح نہیں اور ان کا قبلہ ہمارے قبلہ کی طرح نہیں؛ لیکن یہ تو بظاہر صحیح نہیں کہ ان کا ذبیحہ ہمارے ذبیحے کی طرح نہیں؛ کیونکہ وہ تو ہمارا ذبیحہ کھاتے ہیں اور یہود تو اللہ کے نام پر ذبح کرتے ہیں؟

جواب: اس اشکال کے متعدد جوابات میں سے ایک یہ ہے کہ ہم اپنے ذبائح جیسے قربانی میں شعائرِ اسلام کو بلند کرتے ہیں، وہ اس طرح نہیں کرتے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ سب علامات مل کر مسلمانوں کی علامت ہے؛ اگرچہ ایک علامت جیسے اکل ذبیحہ دوسروں میں موجود ہو سکتی ہے۔

صرف قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے والے کو مسلمان نہیں کہتے۔ مسیلمہ کذاب بھی قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتا تھا۔ اسی طرح وہ غالی روافض بھی قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے ہیں جن کا یہ عقیدہ ہے کہ جبریل علیہ السلام کو حضرت علی کے پاس وحی دے کر بھیجا گیا تھا اور وہ غلطی سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلے گئے۔ (الفصل في الملل ٤/١٤٠) یا جیسے قادیانی جو ختم نبوت کے منکر ہیں وہ بھی قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے ہیں؛ لیکن مسلمان نہیں۔

مولانا محمد انور بدخشانی صاحب نے مسلمانوں کو اہل قبلہ کہنے کی درج ذیل وجہ تحریر فرمائی ہے: «ووجه تلقيبهم بأهل القبلة أنه لما حول القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة المشرفة أخذ اليهود والمنافقون يطعنون في أمر القبلة، كما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾. (البقرة:١٤٢) فصار الإنكار عن القبلة التي أمر الله سبحانه رسوله والمؤمنين بتولية الوجوه إليها علامة اليهود والمنافقين، كما أن التوجه إلى تلك القبلة صار علامة المؤمنين يعرفون بها...». (تلخيص شرح العقيدة الطحاوية، ص١٢٥)

یعنی مسلمانوں کو اہل قبلہ اس لیے کہتے ہیں کہ جب تحویل قبلہ ہوئی تو یہود اور منافقین نے اعتراضات کیے، اللہ تعالی نے فرمایا: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾ تو خانہ کعبہ کے قبلہ ہونے کا انکار غیر مسلموں کی علامت بن گیا اور کعبہ کو قبلہ تسلیم کرنا مسلمانوں کی علامت بن گئی۔

اشکال: غیر مسلم تو پورے اسلام کا انکار کرتے ہیں پھر قبلہ کے انکار کو کیوں معیار اور کفر کی نشانی قرار دیا گیا۔

جواب: چونکہ منافقین اسلام کے مدعی ہو کر قبلہ پر معترض اور اس سے بیزار تھے تو ان منافقین کی

طرح قیامت تک بہت سارے منافقین جیسے لوگ اسلام کے دعویدار ہو کر اسلام سے بیزار اور اسلامی شعائر پر معترض ہوں گے، اس لیے مسلمانوں کے لیے اہل قبلہ کا لقب اختیار کیا گیا۔ یعنی قبلہ پر اعتراض کرنے والے منافق اسلام کے مدعی تھے اور اندر سے کافر تھے، اسی طرح قیامت تک کچھ لوگ اسلام کے مدعی ہوں گے اور اندر سے مسلمان نہیں ہوں گے وہ منکرین قبلہ کی طرح ہیں۔

علامہ محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے اہل قبلہ کی تعریف میں لکھا ہے: «أهل القبلة في اصطلاح المتكلمين من يُصدِّق بضروريات الدين، أي الأمور التي علم ثبوتها في الشرع واشتهر، فمن أنكر شيئا من الضروريات كحدوث العالم، وحشر الأجساد، وعلم الله سبحانه بالجزئيات، وفرضية الصلاة والصوم لم يكن من أهل القبلة، ولو كان مجاهدًا بالطاعات، وكذلك من باشر شيئًا من إمارات التكذيب كسجود الصنم، والإهانة بأمر شرعي، والاستهزاء عليه، فليس من أهل القبلة. ومعنى «عدم تكفير أهل القبلة» أن لا يُكَفَّر بارتكاب المعاصي، ولا بإنكار الأمور الخفية غير المشهورة». (إكفار الملحدين في ضروريات الدين، ص١٧)

اہل قبلہ وہ ہیں جو دین کی پکی اور مشہور باتوں کو مانتے ہوں، جس نے ضروریات دین کا انکار کیا وہ مسلمان نہیں، جیسے حدوث عالم اور حشر یا اللہ تعالی کے جزئیات پر علم، یا صوم وصلاۃ کی فرضیت کا منکر ہو تو وہ کافر ہے، اگرچہ عبادت میں منہمک ہو۔ اسی طرح اگر کسی میں کفر وتکذیب کی علامت پائی جائے وہ بھی کافر ہے جیسے بت کو سجدہ کرے، یا شریعت کے کسی کام کی توہین کرے وہ اہل قبلہ نہیں۔ اہل قبلہ کو کافر نہ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو کافر نہ کہا جائے، اسی طرح اگر کوئی ضروریاتِ دین کے علاوہ کا انکار کرے تو وہ بھی کافر نہیں۔

اور اگر کسی نے ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کا انکار کیا تو وہ کافر ہے، اگرچہ وہ باقی چیزوں کا اقرار کرتا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مانعینِ زکاۃ سے قتال کا ارادہ فرمایا، اور جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ اشکال کیا کہ وہ تو کلمہ پڑھتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ کلمہ پڑھنے والے کی جان ومال محفوظ ہے؟ تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ کی قسم! میں ان لوگوں سے ضرور قتال کروں گا جنہوں نے نماز اور زکاۃ کے درمیان تفریق کی۔ عن أبي هريرة، قال: لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم واستُخلِف أبو بكر بعده، وكفَر من كفَر من العرب، قال عمر لأبي بكر: كيف تقاتل الناس؟ وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه، إلا بحقه وحسابه على الله»، فقال: والله لأقاتلنَّ مَن فرَّق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه، فقال عمر: فوالله ما

هو إلا أن رأيتُ الله قد شرَح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق». (صحيح البخاري، رقم:٧٢٨٤)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو چیزوں کے ساتھ مبعوث ہوئے ہیں: ۱- علم نافع، ۲- عمل صالح۔ قال اللہ تعالی: ﴿هُوَ الَّذِيٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ﴾. (الفتح:۲۸) اللہ وہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچا دین دے کر بھیجا ہے۔

ہدایت سے مراد علم نافع ہے یعنی ان چیزوں پر ایمان لانا ہے جن کا تعلق مسائل اعتقادیہ سے ہے۔ اور دین حق سے مراد وہ احکام شرعیہ ہیں جن کا تعلق عمل سے ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن چیزوں کے ساتھ مبعوث ہوئے ہیں ان پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ انسان امور اعتقادیہ اور احکام شرعیہ پر ایمان رکھے۔

ایمان اور کفر کے درمیان تفریق کے موضوع پر چند کتابیں:

ایمان اور کفر کے درمیان تفریق پر بہت سارے محققین نے رسالے لکھے، خصوصاً قادیانیوں کے اسلام کے دعوی کے بعد یہ مسئلہ پھر زندہ ہوا۔ امام غزالی نے «فیصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» لکھی۔ ابن حجر ہیتمی نے «الإعلام بقواطع الإسلام» لکھی۔ علامہ محمد انور شاہ کشمیری نے «إكفار الملحدين في ضروريات الدين» لکھی۔ مولانا ادریس کاندھلوی نے «أحسن البيان بين الكفر والإيمان» لکھی۔ مولانا مرتضی حسن چاند پوری نے "تحقیق الکفر والإیمان" لکھی۔ مردان کے ایک نوجوان عالم مولانا عبید الرحمن نے "اصولِ تکفیر" لکھی۔

اللہ تعالی نے امت محمدیہ کا نام مسلمان رکھا ہے:

قال اللہ تعالی: ﴿مِلَّةَ اَبِيْكُمْ اِبْرٰهِيْمَ ۭ هُوَ سَمّٰىكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ﴾. (الحج:۷۸) اپنے باپ ابراہیم کے دین کو مضبوطی سے تھام لو، اُس نے پہلے بھی تمہارا نام مسلم رکھا تھا، اور اس قرآن میں بھی۔

آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ امت محمدیہ کا مسلمان نام اللہ تعالی نے اس کے وجود سے پہلے ہی رکھ دیا تھا۔

ایمان اور اسلام میں مناسبت:

ایمان اور اسلام میں کیا نسبت ہے؟ اس میں چھ اقوال ہیں:

۱- دونوں مترادف ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ ۝﴾. (الذاریات) یعنی جو مومن و مسلم تھے ان کو ہم نے نکالا۔ پس مومن و مسلم ایک

ہے۔

نیز اللہ تعالی نے حضرت موسی علیہ السلام کا قول نقل فرمایا ہے: ﴿يٰقَوْمِ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوْٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّسْلِمِيْنَ ۝﴾. (یونس) اگر تم مومن اور مسلم ہو تو اللہ تعالی پر توکل کرو۔ معلوم ہوا کہ مومن و مسلم ایک ہے۔

حدیث جبریل میں اسلام کی تشریح ارکانِ خمسہ کے ساتھ کی گئی ہے اور حدیث وفد عبد القیس میں ایمان کی تشریح ارکانِ خمسہ کے ساتھ کی گئی ہے۔ معلوم ہوا کہ دونوں ایک ہے۔

٢- دونوں میں عموم خصوص من وجہ ہے۔ ایمان اعتقادات حقہ ہے اعمال ہوں یا نہ ہوں، اور اسلام اچھے اعمال کا نام ہے تصدیق ہو یا نہ ہو۔ مومن صادق میں دونوں جمع ہیں، مومن فاسق میں ایمان ہے اسلام نہیں، اور منافق میں اسلام ہے ایمان نہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا كَمَآ اٰمَنَ النَّاسُ قَالُوْٓا اَنُؤْمِنُ كَمَآ اٰمَنَ السُّفَهَاۗءُ ۭ اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاۗءُ وَلٰكِنْ لَّا يَعْلَمُوْنَ ۝﴾. (البقرة: ١٣)

یعنی تم مومن نہیں ہو؛ اس لیے صحابہ کی طرح ایمان لاؤ۔

٣- ایمان واسلام دونوں میں تلازم ہے، ایمان وہ اعتقادات حقہ ہیں جن سے اعمال ظاہر ہوں، اور اسلام وہ اعمال ہیں جن کی بنیاد ایمان ویقین پر ہو۔ ایمان شرعی کے ساتھ اعمال لازم ہیں اور اعمال کے لیے ایمان ضروری ہے۔

٤- دونوں میں تباین اور تغایر ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ۭ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ﴾. (الحجرات: ١٤) دیہاتیوں نے ایمان کا دعوی کیا، آپ کہہ دیں کہ تم مسلم ہو، ابھی تک ایمان تمہارے دلوں میں نہیں آیا۔

٥- حافظ ابن رجب کہتے ہیں: جب ایمان اور اسلام جمع ہوتے ہیں تو الگ الگ معنی دیتے ہیں اور جب اکیلے ہوں تو مومن مسلم ہو گا اور مسلم مومن ہو گا۔ إذا اجتمعا تفرقا، وإذا تفرقا اجتمعا. بعض علماء نے نمبر ۵ کو بہتر کہا ہے۔

٦- دونوں میں عموم خصوص مطلق ہے، ایمان اعتقادات واعمال کا مجموعہ ہے اور اسلام اعمال کا نام ہے؛ اس لیے كلُّ مؤمنٍ مسلمٌ درست ہے، اور ہر مسلم کا مومن ہونا ضروری نہیں۔

روافض کے نزدیک ایمان اور اسلام کے درمیان فرق:

اسی نمبر ٦ کو روافض نے لیا ہے، وہ اپنے آپ کو مومن اور اہل سنت وجماعت کو مسلم اور مخلد فی النار کہتے ہیں، اس لیے انہوں نے اہل سنت وجماعت کے ساتھ تعلقات رکھنے کے لیے اپنی فقہ میں اہل ذمہ کی

طرح مختلف ابواب رکھے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اہل سنت بظاہر دین کے تابعدار ہیں؛ لیکن امامت پر اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے وہ باطن میں مومن نہیں؛ بلکہ مخلد فی النار ہیں۔

شیخ سعید فودہ نے اپنی شرح کے ص ٦٢٧ کے حاشیہ میں لکھا ہے: «وإليك بعض النصوص الدالة على تكفير الشيعة الإمامية لمنكر الإمامة -وإن قالوا بإسلامه ظاهرا- فالإسلام عندهم تابع للأحكام الظاهرية، بخلاف الإيمان، فهو للظاهر والباطن...». إلى آخره.

حالانکہ ایمان اور اسلام جب الگ الگ مذکور ہوں تو مومن مسلم ہے اور مسلم مومن ہے۔ اسلام وہ اعمال ظاہر ہیں جن کی جڑ ایمان ہے، اور ایمان وہ صحیح عقیدہ ہے جس کے اثرات بدن اور زبان پر ظاہر ہوں۔ حقیقی اسلام ایمان کو مستلزم ہے ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾. (آل عمران:١٩)

ائمہ اور امامت، امامیہ کے نزدیک کیا ہے اور کون ہیں؟:

اثنا عشریہ کے نزدیک ان کے ائمہ یہ ہیں:

١- حضرت علی رضی اللہ عنہ۔ ٢- حضرت حسن رضی اللہ عنہ۔ ٣- حضرت حسین رضی اللہ عنہ۔ ٤- زین العابدین۔ ٥- محمد باقر۔ ٦- جعفر صادق۔ ٧- موسی کاظم۔ ٨- علی رضا۔ ٩- محمد تقی۔ ١٠- علی نقی۔ ١١- حسن عسکری۔ ١٢- ان کا امام مہدی۔

یہ ائمہ در حقیقت اہلِ سنت تھے اور روافض کی اصطلاحی امامت کے قائل ہی نہ تھے۔

ان میں پہلے گیارہ امام عام عادت کے مطابق وفات پاگئے، حسن عسکری کی وفات ٢٦٠ھ میں ہوئی، مگر ان کے بیٹے مہدی بچپن میں معجزانہ طور پر غائب ہوگئے اور غار سر من رأی میں چھپ گئے، اور بقول ان کے قیامت تک ان کی حکومت کا زمانہ ہے ان کے غائب ہونے کے بعد کچھ مدت ان سے خاص خاص سفراء اور اکابر ملاقات کرتے تھے اور درخواست گزاروں کے خطوط اور ہدایا ان کے پاس لیجاتے تھے اور امام مہدی کے جوابات اور ہدایا کے قبول ہونے کی خبر لاتے تھے۔ ان چند سالوں کو غیبتِ صغری اور اس کے بعد والے زمانے کو غیبت کبری کہتے ہیں۔ پھر ان کے بقول ان سے رابطہ منقطع ہوا اور وہ قربِ قیامت میں ظاہر ہوں گے۔

چونکہ حکام کو بڑے بڑے ہدایا ہضم کرنے کا پتا چل گیا اور تحقیق شروع کی تو مجبوراً یہ سلسلہ بند کرنا پڑا۔ ان ائمہ کو شیعہ ائمہ معصومین کہتے ہیں۔

١- ان اماموں کو ماننا اور پہچاننا ان کے یہاں ایمان کی شرط ہے۔

٢- ان اماموں کی امامت پر ایمان لانے اور اس کی تبلیغ کا حکم سب پیغمبروں کو آسمانی کتابوں کے ذریعہ

آیا ہے۔

۳- ائمہ کی اطاعت ان کے یہاں رسولوں کی اطاعت کی طرح فرض ہے۔

۴- اماموں کا حمل بجائے رحم کے پہلو میں ہوتا ہے۔

۵- اگر ائمہ کو ماننے والے شیعہ ظالم اور فاسق ہوں تو پھر بھی جنتی ہیں۔ ان کے علاوہ متقی بھی جہنمی ہیں۔

٦- ان کے یہاں ائمہ کو ماکان ومایکون کا علم تھا۔

۷- انبیائے سابقین پر نازل ہونے والی توراۃ وانجیل ائمہ کے پاس ہوتی ہے، اور ان کو ان کی اصلی زبان میں پڑھتے ہیں۔

۸- ائمہ پر لوگوں کے اعمال پیش کئے جاتے ہیں۔

۹- ہر جمعہ کی رات ان کو معراج ہوتی ہے۔ وہ عرش تک پہنچتے ہیں اور ان کو بے شمار علوم عطا کئے جاتے ہیں، جو انبیاء اور فرشتوں کے پاس بھی نہیں ہوتے۔

۱۰- شبِ قدر میں اللہ تعالی کی طرف سے ان پر کتاب نازل ہوتی ہے۔

۱۱- ائمہ اپنی موت کا وقت جانتے ہیں۔ ان کی موت ان کے اختیار میں ہوتی ہے۔

۱۲- ان کے پاس انبیائے سابقین کے معجزات ہوتے ہیں۔

۱۳- وہ دنیا اور آخرت کے مالک ہیں۔

۱۴- رسول خدا آخری امام مہدی سے بیعت کریں گے۔

۱۵- وہ حضرت عائشہ کو زندہ کرکے ان کو سزا دیں گے۔

۱٦- وہ کافروں سے پہلے سنیوں کو قتل کریں گے۔

۱۷- ائمہ مختون پیدا ہوتے ہیں۔

۱۸- جب بطن مادر سے نکلتے ہیں تو بلند آواز سے شہادتین پڑھتے ہیں۔

۱۹- ان کو غسل جنابت کی حاجت نہیں۔

۲۰- ان کی آنکھیں سوتی ہیں دل بیدار رہتا ہے۔

۲۱- ان کو جمائی نہیں آتی۔

۲۲- وہ انگڑائی نہیں لیتے۔

۲۳- وہ پیچھے سے آگے کی طرح دیکھ سکتے ہیں۔

۲۴- ان کے پاخانہ سے مشک کی خوشبو آتی ہے۔

۲۵- زمین ان کے پاخانہ کو نگل لیتی ہے۔

مذکورہ بالا عقائد ان کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ حضرت مولانا منظور نعمانی رحمہ اللہ نے ”ایرانی انقلاب اور امام خمینی“ میں ان کی عبارات نقل فرمائی ہیں۔ مراجع کی عبارات کے لیے اس کتاب کی مراجعت کی جائے۔

٦٢- وَلَا نَخُوْضُ فِي اللهِ، وَلَا نُمَارِي فِي الدِيْنِ[(١)].

ترجمہ: نہ ہم اللہ تعالی کی ذات کے بارے میں بحث کرتے ہیں اور نہ ہی اللہ تعالی کے دین کے بارے میں جھگڑتے ہیں۔

نخوض: نتعمَّق في الكلام. کسی معاملے میں گھس جانا۔ بحث ومباحثہ میں مشغول ہونا۔ غور وفکر کرنا۔

نماري: نجادل. مناظرہ کرنا۔ جھگڑنا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «لا ينبغي لأحد أن ينطق في الله تعالى بشيء من ذاته، ولكن يصفه بما وصف به نفسه، ولا يقول فيه شيئا برأيه تبارك الله رب العالمين». (قال ابن جماعة: «نقله القاضي أبو علاء صاعد بن محمد في كتاب الاعتقاد عن أبي يوسف عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى من قوله». (إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، ص٢١)

اللہ تعالی کی ذات وصفات کی حقیقت تک مخلوق کی رسائی ممکن نہیں:

اللہ تعالی کی ذات کے بارے میں بحث کرنا جائز نہیں؛ کیونکہ انسانی عقل اس کے ادراک سے قاصر ہے۔ اللہ تعالی کی ذات وصفات کی حقیقت تک مخلوق کی رسائی ممکن نہیں۔

العَجز عن دَرَك الإدراك إدراكٌ ۞ والبحث عن سِرِّ ذات السِّرِّ إشراكُ

(ديوان علي بن أبي طالب، ص١٠٩)

اسی طرح دین کے بارے میں اہل باطل کے شکوک وشبہات پیش کرکے اہل حق سے جھگڑنا جائز نہیں؛ علامہ میدانی نے لکھاہے: امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ لوگ دو آدمیوں کو پکڑ کر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے پاس لائے اور کہا کہ ایک کہتاہے کہ قرآن مخلوق ہے اور دوسرا کہتاہے مخلوق نہیں۔ امام صاحب نے فرمایا: ان دونوں کے پیچھے نماز مت پڑھو۔ امام ابو یوسف نے کہا کہ جو خلق قرآن کا قائل ہے اس کے پیچھے نماز نہ پڑھنا تو سمجھ میں آتا ہے، لیکن دوسرے کے پیچھے کیوں نماز نہیں پڑھنی چاہیے؟ امام صاحب نے فرمایا: «إنهما تنازعا في الدين، والمنازعة في الدين بدعة».(شرح العقيدة الطحاوية للميداني، ص٩٥)

البتہ اہل حق علماء کے لیے بوقت ضرورت احقاقِ حق اور باطل کے شبہات کو دور کرنے کے لیے اہل باطل سے اچھے طریقے پر مناظرہ درست ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ﴾.(النحل:١٢٥) اپنے رب کے راستے کی طرف لوگوں کو حکمت کے ساتھ اور خوش اُسلوبی سے نصیحت کرکے دعوت دو اور (اگر بحث کی نوبت آئے تو) ان سے بحث بھی اسی

---

(١) في ١ «دين الله». ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

طریقے سے کرو جو بہترین ہو۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَلَا تُجَادِلُوٓا اَهْلَ الْكِتٰبِ اِلَّا بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ﴾. (العنکبوت:٤٦)

اور اہل کتاب سے بحث نہ کرو، مگر ایسے طریقے سے جو بہترین ہو۔

وقال تعالیٰ: ﴿اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِیْ حَآجَّ اِبْرٰهٖمَ فِیْ رَبِّهٖٓ اَنْ اٰتٰىهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ ۘ اِذْ قَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیٖ وَ یُمِیْتُ ۙ قَالَ اَنَا اُحْیٖ وَ اُمِیْتُ ؕ قَالَ اِبْرٰهٖمُ فَاِنَّ اللّٰهَ یَاْتِیْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَاْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِیْ كَفَرَ﴾. (البقرۃ:٢٥٨) کیا آپ نے اس شخص کے حال پر غور کیا جس کو اللہ نے سلطنت کیا دے دی تھی کہ وہ اپنے پروردگار (کے وجود ہی) کے بارے میں ابراہیم سے بحث کرنے لگا؟ جب ابراہیم نے کہا کہ "میرا پروردگار وہ ہے جو زندگی بھی دیتا ہے اور موت بھی" تو وہ کہنے لگا: "میں بھی زندگی دیتا ہوں اور موت دیتا ہوں"۔ ابراہیم نے کہا: "اچھا! اللہ تو سورج کو مشرق سے نکالتا ہے، تم ذرا اسے مغرب سے تو نکال کر لاؤ"۔ اس پر وہ کافر مبہوت ہو کر رہ گیا۔

آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سرکش نمرود سے مناظرے کا تذکرہ فرمایا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے نمرود سے بہترین طریقے پر مناظرہ کیا اور اسے لاجواب کر دیا۔ جب نمرود نے کہا کہ میں احیاء واماتت کرتا ہوں، تو ابراہیم علیہ السلام سمجھ گئے کہ یہ بے وقوف احیاء اور اماتت کا مطلب نہیں سمجھتا۔ احیاء یہ ہے کہ مردے کو زندہ کیا جائے نہ یہ کہ کسی واجب القتل کو رہا کیا جائے، اور اماتت یہ ہے کہ کسی کو مار دیا جائے گو موت کے اسباب ظاہر یہ نہ ہوں۔ یہ کام اللہ تعالیٰ کرتا ہے۔ تو ابراہیم علیہ السلام دوسری دلیل کی طرف منتقل ہوئے کہ اچھا اللہ تعالیٰ سورج کو مشرق سے نکالتے ہیں تم مغرب سے نکالو، تو نمرود ہکا بکا رہ گیا۔ اگر نمرود یہ کہتا کہ تمہارا رب سورج کو مغرب سے نکالے تو ابراہیم علیہ السلام فرماتے: میں اللہ کا بندہ ہوں اللہ تعالیٰ میرا محکوم نہیں اگر وہ چاہے تو نکال دے گا، ورنہ نہیں۔ نیز جب انبیاء علیہم السلام کا امتحان لیا جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ ان کو امتحان میں کامیابی عطا فرماتے ہیں، تو نمرود کی زبان بند ہو گئی۔ لیکن اگر وہ کہتا کہ آپ کا رب اس طرح کر دے تو اللہ تعالیٰ یہ منظر بھی دکھا دیتے۔

٦٣- وَلَا نُجَادِلُ فِي الْقُرْآنِ[١]، وَنَعْلَمُ[٢] أَنَّهُ كَلَامُ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْأَمِيْنُ، فَعَلَّمَهُ سَيِّدَ الْمُرْسَلِيْنَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَ هُوَ[٣] كَلَامُ اللهِ تَعَالَى لَا يُسَاوِيْهِ شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ الْمَخْلُوْقِيْنَ، وَلَا نَقُولُ بِخَلْقِهِ، وَلَا نُخَالِفُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِيْنَ.

ترجمہ: ہم قرآن کے بارے میں جھگڑا نہیں کرتے ؛بلکہ اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ یہ سارے عالم کے پروردگار کا کلام ہے، جبریل علیہ السلام اسے لے کر نازل ہوئے اور سارے نبیوں کے سردار محمد صلی اللہ علیہ کو اس کی تعلیم دی۔ بلاشبہ یہ کلام الٰہی ہے، مخلوق کا کوئی کلام اس کے مساوی نہیں ہو سکتا اور نہ ہی ہم اللہ تعالی کے کلام کو مخلوق کہتے ہیں اور نہ ہم مسلمانوں کی جماعت (اہل السنہ والجماعہ) کی مخالفت کرتے ہیں۔

قرآن کریم کے بارے میں جھگڑنا مؤمن کی شان نہیں:

۱- معتزلہ نے قرآن کریم کے بارے میں مناظرے کا بازار گرم کیا اور خلق قرآن کا مسئلہ ایک فتنے کی شکل میں ظاہر ہوا؛ جبکہ قرآن کریم کے بارے میں جھگڑنا اور آیاتِ متشابہات کی باطل تاویلات میں لگنا مؤمن کی شان نہیں۔ مؤمن کی شان تو یہ ہے کہ وہ اللہ کی کتاب اور اس کی آیتوں پر ایمان رکھتا ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾. (آل عمران:۷) جن لوگوں کا علم پختہ ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لاتے ہیں۔ سب کچھ ہمارے پروردگار ہی کی طرف سے ہے۔

و قال تعالی: ﴿مَا يُجَادِلُ فِيْٓ اٰيٰتِ اللّٰهِ اِلَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾. (غافر:٤) اللہ کی آیتوں میں جھگڑے وہی لوگ پیدا کرتے ہیں جنہوں نے کفر اپنالیا ہے۔

قرآن اللہ رب العالمین کا کلام ہے:

۲- ہم اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ قرآن اللہ رب العالمین کا کلام ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَمَا كَانَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ اَنْ يُّفْتَرٰى مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلٰكِنْ تَصْدِيْقَ الَّذِيْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيْلَ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ

(١) في ٢ بعده زيادة «بأنه مخلوق حادث، أو من جنس الحروف والأصوات». وفي ٢٢ بعد قوله «والأصوات» زيادة «بل نؤمن بأنه مراد الله وكلامه، ولا نجادل في الآيات المتشابهة ولا نؤول بتأويلات أهل الزيغ ابتغاء الفتنة». وهذا تفصيل حسن. وهو ساقط من بقية النسخ.

(٢) في ١٦ «نشهد». وفي بقية النسخ «نعلم». والمعنى سواء.

(٣) قوله «هو» سقط من ٢، ٤، ٦، ٧، ١٢، ١٩، ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٢٨، ٣٢، ٣٥. ولا يضر المفهوم. وأثبتناه من بقية النسخ.

رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ ﴿. (يونس:٣٧) اور یہ قرآن ایسا نہیں ہے کہ اسے کسی نے اپنی طرف سے گھڑ لیا ہو، اللہ نے نہ اُتارا ہو، بلکہ یہ وحی کی اُن باتوں کی تصدیق کرتا ہے جو اس سے پہلے آچکی ہیں اور اللہ نے جو باتیں لوح محفوظ میں لکھ رکھی ہیں، ان کی تفصیل بیان کرتا ہے۔ اس میں ذرا بھی شک کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ اُس ذات کی طرف سے ہے جو تمام جہانوں کی پرورش کرتی ہے۔

وقال تعالى: ﴿تَنْزِيْلُ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾. (السجدة) ربّ العالمین کی طرف سے یہ ایک ایسی کتاب اُتاری جارہی ہے جس میں کوئی شک کی بات نہیں ہے۔

٣- کلام الٰہی کو حضرت جبریل علیہ السلام لے کر نازل ہوئے جو کہ امانت دار ہیں اور اس وحی کے حامل ہیں جس سے قلوب کو زندگی ملتی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ﴾. (الشعراء)

وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيْلَ فَاِنَّهٗ نَزَّلَهٗ عَلٰى قَلْبِكَ بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾. (البقرة:٩٧) اے پیغمبر! کہہ دیجئے کہ اگر کوئی شخص جبرئیل کا دُشمن ہے تو (ہوا کرے) انھوں نے تو یہ کلام اللہ کی اجازت سے آپ کے دل پر اُتارا ہے۔

٤- اور پھر حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ کا کلام پڑھ کر سنایا۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى﴾. (النجم) اور یہ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) اپنی خواہش سے کچھ نہیں بولتے، یہ تو خالص وحی ہے جو ان کے پاس بھیجی جاتی ہے، انہیں ایک مضبوط طاقت والے فرشتے نے تعلیم دی ہے۔

٥- اور یہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جو اس کی صفت ازلی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ﴾. (التوبة:٦) أي: القرآن. اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ مانگے تو اُسے پناہ دیجئے یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے۔

وقال تعالى: ﴿يُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّبَدِّلُوْا كَلٰمَ اللّٰهِ﴾. (الفتح:١٥) منافقین چاہتے ہیں کہ اللہ کا کلام بدل دیں۔

٦- مخلوق کا کلام، کلامِ الٰہی کے برابر نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ قرآن اعجاز اور فصاحت وبلاغت کے جس اعلیٰ معیار پر ہے وہ صرف کلام الٰہی ہی کا خاصہ ہے۔ نیز قرآن اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے، اور ظاہر ہے کہ مخلوق کی صفت خالق کی صفت جیسی نہیں ہو سکتی۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا﴾. (الإسراء) کہہ دیجئے کہ: اگر تمام انسان اور جنات اس کام پر اِکٹھے بھی

ہو جائیں کہ اس قرآن جیسا کلام بنا کر لے آئیں، تب بھی وہ اس جیسا نہیں لاسکیں گے، چاہے وہ ایک دوسرے کی کتنی مدد کرلیں۔

پھر اللہ تعالی نے فرمایا کہ اگر اس جیسا قرآن پیش نہیں کرسکتے تو صرف دس سورتیں ہی پیش کردیں۔ ﴿اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ ؕ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَيٰتٍ وَّادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ۝﴾.(ھود) بھلا کیا یہ لوگ یوں کہتے ہیں کہ یہ وحی اس پیغمبر نے اپنی طرف سے گھڑ لی ہے؟ اے پیغمبر! ان سے کہہ دیجیے: پھر تو تم بھی اس جیسی گھڑی ہوئی دس سورتیں بنالاؤ، اور اس کام میں مدد کے لیے اللہ کی سوا جس کسی کو بلاسکو بلالو، اگر تم سچے ہو۔

پھر اللہ تعالی نے فرمایا کہ اگر اس جیسی دس سورتیں نہیں پیش کرسکتے ہو تو صرف ایک سورت ہی پیش کردو؛ لیکن تم یہ بھی نہیں کرسکتے ہو۔﴿وَ اِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ ۪ وَ ادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ۝ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَ لَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْ وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ ۚ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ ۝﴾.(البقرۃ) اگر تم اس قرآن کے بارے میں ذرا بھی شک میں ہو جو ہم نے اپنے بندے (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) پر اُتارا ہے، تو اس جیسی کوئی ایک سورت ہی بنالاؤ، اور اگر سچے ہو تو اللہ کے سوا اپنے تمام مددگاروں کو بلالو۔ پھر بھی اگر تم یہ کام نہ کرسکو، اور یقیناً کبھی نہیں کرسکو گے، تو ڈرو اُس آگ سے جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہوں گے، وہ کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے۔

۷- قرآن کا اطلاق چونکہ اس کلام الہی پر بھی ہوتا ہے جو اللہ تعالی کی صفت ازلی ہے اور اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اس لیے ہم کہتے ہیں کہ القرآنَ کلامُ الله غیر مخلوق. اس میں معتزلہ کا رد ہے جو مطلقاً قرآن کریم کو مخلوق اور حادث مانتے ہیں۔ تفصیل «وإنَّ القُرآنَ كلامُ الله، منه بَدَا بلا كيفيَّةٍ قولاً» کے تحت گزر چکی ہے۔

۸- اہل ایمان یعنی اہل السنہ والجماعہ کا متفقہ عقیدہ ہے کہ کلام الہی مخلوق نہیں؛ جبکہ معتزلہ، کرامیہ اور جہمیہ نے قرآن کریم کو مطلقاً مخلوق وحادث کہہ کر مسلمانوں کی مخالفت کی۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ۝﴾.(النساء) اور جو شخص اپنے سامنے ہدایت واضح ہونے کے بعد بھی رسولوں کی مخالفت کرے اور مومنوں کے راستے کے سوا کسی اور راستے کی پیروی کرے، اس کو ہم اسی راہ کے حوالے کردیں گے جو اس نے خود اپنائی ہے، اور اسے دوزخ میں جھونکیں گے اور وہ بہت بُرا ٹھکانا ہے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من فارق الجماعة قِيدَ شِبر فقد خلع ربقة الإسلام مِن عُنُقه».(سنن الترمذي، رقم:٢٧٩٠، وقال: حس صحيح غريب. وسنن أبي داود، رقم:٤١٣١)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «الجماعة رحمة والفرقة عذاب».(مسند أحمد، رقم:١٨٤٤٩، وإسناده ضعيف)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لن تجمع أمتي على ضلالة، فعليكم بالجماعة، فإن يد الله على الجماعة».(المعجم الكبير للطبراني، رقم:٩١٠٠، عن ابن عمر. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٥/٣٩٣): رواه الطبراني بإسنادين، رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح، خلا مرزوق مولى آل طلحة وهو ثقة)

امام ترمذی نے بھی اس حدیث کو ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے: «إن الله لا يجمع أمتي – أو قال– أمة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذَّ شذَّ إلى النار». (سنن الترمذي، رقم: ٢٣٠٥. قال الشيخ شعيب الأرناوط: حديث حسن أو صحيح بطرقه وشواهده)

وقال عبد الله بن مسعود: «ما رأى المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رأوا سيِّئًا فهو عند الله سيِّئٌ». (مسند أحمد، رقم:٣٦٠٠، و إسناده حسن)

وقال عبد الله بن مسعود: «إن الله تعالى لن يجمع جماعة محمد على ضلالة».(المستدرك للحاكم، رقم:٨٥٤٥. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي)

٦٤- وَلَا نُكَفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبٍ، مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ[1].
٦٥- وَلَا نَقُولُ: لَا يَضُرُّ مَعَ الْإِيْمَانِ ذَنْبٌ لِمَنْ عَمِلَهُ.

ترجمہ: جب تک اہل قبلہ (مسلمانوں) میں سے کوئی کسی گناہ کو عقیدے کے اعتبار سے حلال نہ سمجھے ہم اسے کافر قرار نہیں دیتے۔ اور نہ ہی ہم یہ کہتے ہیں کہ اسلام کے ساتھ گناہ کرنے والے کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا۔

کفر کی اقسام:

(۱) **کفرِ ارتداد:** الكفر الذي يعرض على الإسلام.

(۲) **کفرِ نفاق:** كون الكفر باطنًا والإسلام ظاهرًا.

(۳) **کفرِ اِنکار:** من يعتقد قلبًا، ولكن ينكر ولا ينقاد، كأبي طالب.

(۴) **کفرِ دہریت:** من يقول بقِدَم الدهر وكونه متصرفًا.

(۵) **کفرِ تعطیل:** جو اللہ کے وجود کا قائل نہیں۔

(۶) **کفرِ شرک:** غیر اللہ کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنا۔

(۷) **کفرِ ارتیاب:** ضروریاتِ دین میں شک کرنا۔

(۸) **کفرِ کتابیت:** یہود و نصاریٰ جو پرانی آسمانی کتابوں کو مانتے ہیں اور قرآن پر ایمان نہیں لائے۔

(۹) **کفرِ جحود:** جان بوجھ کر تکبر کی وجہ سے انکار کرے يعرِف ولا يُقِرّ به، جیسے ابلیس نے آدم علیہ السلام کی فضیلت کا انکار کیا اور ﴿ خَلَقْتَنِىْ مِنْ نَّارٍ وَّ خَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ ﴾ کا نعرہ لگایا۔

(۱۰) **کفرِ عناد:** کسی دشمنی یا حسد کی وجہ سے انکار کرتا ہے، مثلاً اس کے سلسلے اور نسب میں نبوت نہیں آئی تو انکار کر دیا، جیسے ابو جہل۔

(۱۱) **کفرِ زندقہ:** اسلام کا مدعی ہو اور اسلام پر اعتراضات بھی کرتا ہو، اور درحقیقت لا يتدين بدين کا مصداق ہو۔ یا یوں سمجھ لیں کہ اپنے کفر پر اسلام کا لیبل لگاتا ہے، اسلام کو نہیں مانتا؛ لیکن ماحول کی وجہ سے اپنے کفر پر اسلام کی پالش لگاتا ہے، جیسے عورت کوڑا خانے کی گھاس کو پکا کر مسالوں سے لذیذ بنانے کی کوشش کرے۔ ممکن ہے کہ یہ ”زن دیگ“ ہو؛ عورت کی دیگ کسی ایک خاص کھانے کے ساتھ مخصوص نہیں، زندیق بھی کسی ایک دین کے ساتھ اپنے آپ کو مقید اور پابند نہیں سمجھتا۔ دیگ کسی خاص طعام کا پابند نہیں،

(۱) سقط من ١ من قوله «لا نكفر» إلى قوله «ما لم يستحله». وهي زيادة حسنة أثبتناها من بقية النسخ.

یہ کسی خاص دین کا پابند نہیں۔ اس زمانے میں ایسے بہت سے لوگ پائے جاتے ہیں۔ یا یہ مطلب ہے کہ آدمی عورت کی دیگ سے کوئی سروکار نہیں رکھتا کہ کیسے پکائی، زندیق کا بھی دین سے کچھ لینا دینا نہیں ہوتا۔ اور غیاث اللغات میں صفحہ ۲۵۰ پر ہے کہ یہ اصل میں زندیک ہے، "ک" برائے تصغیر ہے، "ی" برائے نسبت، اور "زند" زرتشتیوں کی کتاب ہے، جس کے ماننے والے کو زندیق کہتے ہیں، پھر مجازاً بے دین کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔ آسان الفاظ میں زندیق وہ شخص ہے جو کسی دین کا پابند نہ ہو۔

(۱۲) کفرِ الحاد: اسلام کے دعوے کے ساتھ ضروریات دین میں تاویلات کرتا ہو۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ گناہ کے ارتکاب سے مسلمان کا ایمان کمزور ہو جاتا ہے؛ لیکن وہ ایمان سے بالکلیہ خارج نہیں ہوتا، ہاں گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے۔

خوارج کا عقیدہ ہے کہ مومن گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے ایمان سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور مرجئہ کہتے ہیں کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے، اس لیے ایمان کے ہوتے ہوئے گناہ مضر نہیں، جیسا کہ کفر کے ہوتے ہوئے طاعت مفید نہیں۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ایمان سے خارج ہو جاتا ہے، لیکن کافر نہیں ہوتا۔ وہ "المنزلۃ بین المنزلتین" کے قائل ہیں، یعنی نہ کافر نہ مسلم۔ البتہ خوارج و معتزلہ دونوں ہی مرتکب کبیرہ کو مخلد فی النار سمجھتے ہیں۔

معصیت کی تقسیم اور کبائر سے متعلق تفصیل مصنف کی عبارت «وأهلُ الكبائِر من أمة محمدٍ صلى الله عليه وسلم في النَّار لا يَخلُدُون، إذا ماتُوا وهم مُوَحِّدُون» کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

٦٦- وَنَرْجُو لِلْمُحْسِنِيْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ، وَيُدْخِلَهُمُ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِهِ،(١) وَلَا نَأْمَنُ عَلَيْهِمْ،(٢) وَلَا نَشْهَدُ لَهُمْ بِالْجَنَّةِ(٣)، وَنَسْتَغْفِرُ لِمُسِيْئِهِمْ، وَنَخَافُ عَلَيْهِمْ(٤)، وَلَا نُقَنِّطُهُمْ(٥).

ترجمہ: ہم مومنین میں سے نیک لوگوں کے بارے میں امید رکھتے ہیں کہ اللہ تعالی ان کو معاف فرمادے گا اور انہیں اپنی رحمت سے جنت میں داخل فرمائے گا؛ لیکن ہم ان کے بارے میں بے خوف بھی نہیں ہوتے اور نہ ان کے بارے میں جنت کی گواہی دیتے ہیں۔ اور ہم گنہگار مومنین کے لیے مغفرت کی دعا کرتے ہیں، اوران کے بارے میں اللہ کی گرفت سے ڈرتے ہیں؛ لیکن ہم انہیں مایوس بھی نہیں کرتے۔

مؤمنین صالحین کے لیے دخول جنت کی امید تو ہے؛ لیکن ان کے لیے جنت کی گواہی دینا درست نہیں:

دخول جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے، اعمال سے نہیں؛ اس لیے ہم نیک لوگوں کے لیے دخول جنت کی امید تو رکھتے ہیں؛ لیکن ایسے اعمال کے ارتکاب سے محفوظ نہیں سمجھتے جو ایمان یا اعمال صالحہ کے ثواب کو ختم کر دینے والے ہیں۔ اور نہ ہی یقین کے ساتھ دخول جنت کی گواہی دیتے ہیں، سوائے ان لوگوں کے جن کے لیے قرآن یا احادیث میں جنت کی بشارت دی گئی ہے۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔

گنہگار اہل ایمان کے بارے میں گرفت کا خوف تو ہے؛ لیکن مغفرت سے ناامیدی نہیں:

اہل ایمان میں سے جو لوگ گنہگار ہیں ان کے بارے میں گناہوں کی وجہ سے گرفت کا خوف تو ہے؛ لیکن اس کے ساتھ ہی اللہ تعالی کی طرف سے مغفرت کی امید بھی ہے؛ اس لیے ہم ان کے لیے استغفار کرتے ہیں۔ اللہ تعالی نے اہل ایمان کے بارے میں فرمایا: ﴿يَرْجُوْنَ رَحْمَتَهٗ وَيَخَافُوْنَ عَذَابَهٗ﴾. (الإسراء:٥٧) وہ اللہ

---

(١) قوله «أن يعفو عنهم، ويدخلهم الجنة برحمته» أثبتناه من ٤، ١٦، ١٧، ٣٣، وهي زيادة حسنة من حيث تعيين معنى الرجاء. وهو ساقط من بقية النسخ. وسقط من ٣٥ قوله «من المؤمنين».

(٢) في ٧ بعده زيادة «ونخاف عليهم كما نخاف على أنفسنا، ونستغفر لهم كما نستغفر لأنفسنا».

(٣) قوله «ولا نشهد لهم بالجنة» سقط من ٢. و سقط من ٨ قوله «بالجنة». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) قوله «ونخاف عليهم» سقط من ٧. وفي ١٢ «ونخاف على محسنهم». والمثبت من بقية النسخ.

(٥) وفي ١٣، ٢٢ بعده زيادة «من رحمة الله». والمعنى سواء.

کی رحمت کے امیدوار رہتے ہیں، اور اس کے عذاب سے ڈرتے ہیں۔

١ - «وَنَرْجُو لِلْمُحْسِنِيْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ، وَيُدْخِلَهُمُ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِهِ»:

دخول جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے، یا اعمال سے؟

معتزلہ کہتے ہیں کہ دخولِ جنت عمل سے ہے، نہ کہ فضل سے۔(البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ٥/٥٥)

قرآن کریم میں بہت سی جگہوں پر دخولِ جنت کی نسبت اعمال کی طرف کی گئی ہے، مثلاً: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ۝﴾.(النحل) جو عمل تم کرتے رہے ہو اُس کے صلے میں جنت میں داخل ہو جاؤ۔

﴿وَ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْٓ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ۝﴾.(الزخرف:٧٢) اور یہ وہ جنت ہے جس کا تمہیں تمہارے اعمال کے بدلے وارث بنا دیا گیا ہے۔

ایک حدیث میں آیا ہے:«لن يُدخِل أحدًا عَمَلُه الجنةَ»، قالوا: و لا أنتَ يا رسول الله؟ قال: «لا، ولا أنا إلاّ أن يتغمَّدني اللهُ بفضل ورحمةٍ».(صحيح البخاري، رقم:٥٦٧٣)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی بھی جنت میں اپنے عمل سے نہیں جاسکتا۔ صحابہ نے عرض کیا: کیا آپ بھی یا رسول اللہ! فرمایا: میں بھی اِلا یہ کہ اللہ تعالی مجھے اپنی رحمت سے ڈھانپ لیں۔

اہل سنت و جماعت ان دونوں باتوں میں کہ جنت عمل سے ہے یا فضل سے ہے؟ مختلف تطبیقات کرتے ہیں، جن کا خلاصہ چھ ہیں:

١- عمل سبب ظاہری احسانی ہے، سبب حقیقی نہیں۔ سبب حقیقی اللہ تعالی کا فضل اور حسن توفیق ہے۔

٢- عمل سبب ہے مگر سبب السبب نہیں، اصلی سبب فضل اور توفیق ہے، جیسے ہم کہدیں کہ فلاں آدمی کا تقوی اس کے شیخ کی محنت کا ثمرہ ہے؛ لیکن سبب السبب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کی تعلیمات ہیں۔

٣- عمل مقبول سبب ہے، ہر قسم کا عمل سبب نہیں؛ لیکن اس پر اشکال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل کی سببیت کی نفی فرمائی، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل مقبول ہے، عام عمل نہیں۔

٤- عمل دائمی سبب جنت ہے اور عمل غیر مستمر دخول اولی کا سبب نہیں۔

٥- ﴿وَ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْٓ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ۝﴾ میں عمل سے ایمان مراد ہے، تو عمل یعنی ایمان سبب جنت ہے اور دوسرے اعمال بغیر فضل الٰہی کے سبب نہیں۔

٦- جس حدیث میں عمل پر جنت مرتب نہ ہونے کا ذکر ہے اس میں باء عوض کے لیے ہے، اور جس عمل پر جنت مرتب ہے اس میں باء مصاحبت کے لیے ہے۔ یعنی جنت دائمی عمل کے عوض نہیں، کیونکہ

عوض اور معوض عنہ عرف میں برابر ہوتے ہیں اور دائمی جنت چند روزہ عمل کے ساتھ کہاں برابر ہے ؟ ہاں عمل اور جنت میں مصاحبت اور مقارنت ہے۔

بندے کے اعمال کی جزاوسزا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، یا نہیں؟

معتزلہ کہتے ہیں: العمل أمرٌ شاقٌّ يجب أجرُه. یعنی احکاماتِ الٰہیہ پر عمل کرنا ایک مشکل کام ہے؛ اس لیے اس کی جزاوسزا اللہ پر واجب ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: اگر بندے کی تمام طاعات کو جمع کیا جائے تو بھی جنت کی ایک نعمت کا مقابلہ نہیں ہو سکتا۔ نیز اللہ تعالی حاکم ہے، اگر اللہ تعالی پر کوئی چیز واجب ہو جائے، تو حاکم محکوم بن جائے گا۔

معتزلہ کہتے ہیں: لو لم يجب على الله تعالى ثوابُ المطيع لأدَّى إلى الكسل.

جواب: ظن الثواب يدفع الكسل. اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ثواب کی امید اور عقاب کا خوف سستی اور کاہلی کو دور کر دے گا۔ دنیا کا پورا کاروبار ظن پر چلتا ہے، تجارت، زراعت، صنعت؛ سب کے نتائج ظنی ہیں۔ اور ایمان نام ہے رجا اور خوف کے درمیان رہنے کا۔

معتزلہ: لو لم يجب لكذب النصوص، مثال کے طور پر نماز پر یہ اجر ہے اور روزہ پر یہ اجر ہے۔

جواب: كلامنا في الوجوب، أي: ليس بواجب على الله، لا في الوقوع.

معتزلہ: اگر عاصی کا عقاب واجب نہ ہو تو معاصی پر لوگوں کی جرأت بڑھ جائے گی۔

جواب: ظن العقاب يكفي لدفع الجرأة.

معتزلہ: لو لم يعاقب العاصي لأدَّى إلى تسوية العاصي والمطيع.

جواب: ثواب کی امید اور عقاب کا خوف دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔ مطیع کے لیے رفعِ درجات کی امید ہے اور عاصی کے لیے عقوبات کا خوف ہے، تو کیسے برابر ہوئے ؟!

معتزلہ اس آیت کریمہ سے بھی استدلال کرتے ہیں: ﴿وَ مَنْ يَّخْرُجْ مِنْۢ بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَ قَعَ اَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ﴾. (النساء: ١٠٠) علٰی وجوب کے لیے آتا ہے، جیسے: ﴿وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾. (آل عمران: ٩٧) میں علٰی وجوب کے لیے ہے، ﴿وَ قَعَ﴾ أي: وجب، جیسا کہ اس کے برعکس وجب بمعنی وقع آتا ہے، جیسے: ﴿فَاِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُهَا﴾. (الحج: ٣٦) أي: وقعت جنوبها.

جواب: یہاں وجوبِ احسانی مراد ہے، نہ کہ قانونی۔ اور وجوب احسانی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے ذمہ لیا ہے، کسی اور نے واجب نہیں کیا، جیسے: ﴿وَ مَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ

رِزْقُهَا﴾.(هود:٦) کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ اللہ تعالیٰ پر رزق دینا واجب ہے؛ بلکہ یہ اس کا فضل اور مخلوق پر احسان ہے، اور اللہ تعالیٰ نے از خود یہ ذمہ داری اپنے اوپر لی ہے، یعنی یہ وجوب تفضّلی ہے، وجوب استحقاقی نہیں۔(راجع: شرح المقاصد، المقصد السادس، الفصل الثاني، المبحث التاسع: الثواب فضل ٥/١٢٥-١٢٩)

٢- «وَلاَ نَأْمَنُ عَلَيْهِمْ» یعنی ہم صالح مومنین کو ایسے اعمال کے ارتکاب سے محفوظ نہیں سمجھتے جو ایمان ہی کو ختم کر دے جیسے کفر اور نفاق، یا اعمال صالحہ کے ثواب کو ختم کر دے جیسے عجب اور ریا وغیرہ؛ کیونکہ وہ معصوم نہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخٰسِرُوْنَ ۝﴾.(الأعراف:٩٩) اللہ کی دی ہوئی ڈھیل سے وہی لوگ بے فکر ہو بیٹھتے ہیں جو آخر کار نقصان اُٹھانے والے ہوتے ہیں۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ أحدَكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينها وبينه إلا ذِراعٌ، فيَسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيَدخُل النارَ، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينها وبينه إلا ذراع، فيَسبِق عليه الكتاب، فيعمل عملَ أهل الجنة فيَدخُلها».(صحيح البخاري، رقم:٧٤٥٤)

مصنف کی عبارت «وَالأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِمِ» کے تحت اس جیسی اور بھی روایات ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

٣- «ولا نشهدُ لهم بالجنَّة». یعنی اہل ایمان میں سے جس کے لیے نصوص میں جنتی ہونے کی بشارت نہیں دی گئی ہے، ہم اس کے لیے یقینی طور پر جنتی ہونے کی گواہی نہیں دیتے۔

اہلِ ایمان کے لیے جنت کی گواہی:

اہل ایمان کے لیے جنت کی گواہی کے سلسلے میں متعدد اقوال ہیں:

١- صرف انبیائے کرام کے لیے جنت کی یقینی گواہی دی جاسکتی ہے؛ کیونکہ تمام انبیاء معصوم اور اللہ کے مقرب بندے ہوتے ہیں۔

٢- ان اہلِ ایمان کے بارے میں بھی جنت کی گواہی دی جاسکتی ہے جن کا جنتی ہونا نصوص سے ثابت ہے۔ جیسے عشرہ مبشرہ، حضرت حسن وحسین، حضرت فاطمہ، ثابت بن قیس، اصحاب بدر، اصحاب حدیبیہ وغیرہ رضی اللہ عنہم۔

عن عبد الرحمن بن عوف قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعليٌّ في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وسعد في الجنة، وسعيد في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة».(سنن الترمذي، رقم:٣٦٨٠، وإسناده صحيح)

ان کے ناموں کے اشارات کو ہم نے اس شعر میں جمع کیا ہے:

وہ صحابہ جن کو جنت میں ملی تسکین ہے ❁ چار عین طا و زا و دو الف دو سین ہیں

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة».(سنن الترمذي، رقم:٣٧٠١، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «فاطمة سيدة نساء أهل الجنة».(سنن الترمذي، رقم:٣٤١٤، وقال: حديث حسن. والمستدرك للحاكم، رقم:٤٧٣٣. وقال الحاكم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لعل الله اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد وجبت لكم الجنة، أو فقد غفرت لكم».(صحيح البخاري، رقم:٣٦٨٤)

اور اہل حدیبیہ کے بارے میں خود اللہ تعالی کا فرمان ہے: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾.(الفتح:١٨)

٣- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جسے جنتی سمجھیں، اس کے جنتی ہونے کی گواہی وحی کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ ہم کسی مسلمان کے حق میں جنت کی قوی امید رکھ سکتے ہیں، قطعی گواہی نہیں دے سکتے۔ عن أنس رضي الله عنه قال: مروا بجنازة فأثنوا عليها خيرا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: وجبت. ثم مروا بأخرى فأثنواعليها شرًّا، فقال: وجبت. فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما وجبت؟ قال: هذا أثنيتم عليه خيرًا فوجبت له الجنة، وهذا أثنيتم عليه شرًّا فوجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض».(صحيح البخاري، رقم:١٢٧٨.صحيح مسلم، رقم:١٥٨٧)

لیکن دوسری حدیث میں یہ بھی وارد ہے کہ صحابہ کرام ایک شخص کو جنتی سمجھ رہے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جہنمی ہونے کی خبر دی۔ عن سهل قال: التقى النبي صلى الله عليه وسلم والمشركون في بعض مغازيه، فاقتتلوا، فمال كلٌّ قوم إلى عسكرهم، وفي المسلمين رجل لا يدع من المشركين شاذَّةً ولا فاذَّةً إلا اتبعها فضربَها بسيفه، فقيل: يا رسول الله، ما أجزأ أحدٌ ما أجزأ فلانٌ، فقال: «إنه من أهل النار»، فقالوا: أيُّنا من أهل الجنة، إن كان هذا من أهل النار؟ فقال رجلٌ من القوم: لأتبعنَّه، فإذا أسرع وأبطأ كنتُ معه، حتى جُرِحَ، فاستعجل الموتَ، فوضع نِصاب سيفه بالأرض، وذُبابَه بين ثديَيه، ثم تحامل عليه فقتَل نفسَه، فجاء الرجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أشهد أنك رسول الله، فقال: «وما ذاك؟» فأخبره، فقال: «إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس، وإنه لمن أهل النار، ويعمل بعمل أهل النار، فيما يبدو للناس، وهو من أهل الجنة».(صحيح البخاري، رقم:٤٢٠٧)

سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مشرکین یعنی یہودِ خیبر کے خلاف صف آرا ہوئے اور جنگ کی، پھر لوگ اپنے خیموں کی طرف واپس ہوئے۔ اس جنگ میں مسلمانوں

میں ایک شخص تھا جسے یہودیوں کا کوئی بھی فرد مل جاتا تو وہ اس کا پیچھا کر کے اسے قتل کیے بغیر نہیں رہتا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کسی نے اس کی بہادری کا تذکرہ کیا کہ جتنا بہادر یہ شخص ہے اتنا بہادر تو کوئی بھی نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وہ اہل دوزخ میں سے ہے"۔ صحابہ نے کہا: اگر یہ شخص جہنمی ہے تو پھر ہم میں سے کون جنتی ہو سکتا ہے! ایک صحابی نے اس پر کہا کہ میں اس کے ساتھ ساتھ رہوں گا، پھر وہ اس کے پیچھے ہو لیے، جہاں وہ ٹھہر جاتا یہ بھی ٹھہر جاتے اور جہاں وہ دوڑ کر چلتا یہ بھی دوڑنے لگتے۔ پھر وہ شخص زخمی ہو گیا اور چاہا کہ جلدی موت آ جائے، اس لیے اس نے اپنی تلوار زمین میں گاڑ دی اور اس کی نوک سینے کے مقابل میں کر کے اس پر گر پڑا اور اس طرح خودکشی کا مرتکب ہوا۔ اب وہ صحابی جو اس کے پیچھے پیچھے لگے ہوئے تھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت حاضر ہوئے اور عرض کیا: میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا بات ہے؟ ان صحابی نے پورا واقعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتا دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک شخص زندگی بھر بظاہر جنت والوں کے سے عمل کرتا ہے، حالانکہ وہ اہل دوزخ میں سے ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسرا شخص بظاہر زندگی بھر اہل دوزخ کے سے عمل کرتا ہے اور وہ جنتی ہوتا ہے۔

معلوم ہوا کہ مسلمانوں کا کسی کو نیک و صالح اور جنتی سمجھنا یہ مبشرات کے قبیل سے ضرور ہے اور ایسے شخص کے جنتی ہونے کی امید قوی ہے؛ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: «يُوشِك أن تعرفوا أهل الجنة، من أهل النار»، قالوا: بم ذاك؟ يا رسول الله؟ قال: «بالثناء الحسن، والثناء السيئ، أنتم شهداء الله بعضكم على بعض».(سنن ابن ماجه، رقم:٤٢٢١، وإسناده حسن) قریب ہے کہ تم اہل جنت اور اہل جہنم کو پہچان لو۔ صحابہ نے عرض کیا: وہ کیسے یا رسول اللہ! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اچھی یا بُری تعریف کے ذریعے، تم ایک دوسرے پر اللہ کے گواہ ہو۔

لیکن قطعیت کے ساتھ اس کے جنتی ہونے کی گواہی نہیں دی جا سکتی ہے؛ چنانچہ ایک بچے کے انتقال پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: یہ تو جنت کی چڑیا ہے، یعنی جنتی ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو تنبیہ فرمائی کہ اللہ تعالی نے بعض لوگوں کو جنت کے لیے پیدا کیا ہے اور بعض کو جہنم کے لیے، تمہیں کیا خبر کہ کون جنتی ہے اور کون جہنمی! عن عائشة أم المؤمنين قالت: توفي صبيٌّ فقلت: طوبى له عصفور من عصافير الجنة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أولا تدرين أن الله خلق الجنة وخلق النار، فخلق لهذه أهلا، ولهذه أهلا».(صحيح مسلم، رقم:٤٨١٢)

حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد ام العلاء رضی اللہ عنہا نے ان کے بارے میں فرمایا: «فشهادتي عليك لقد أكرمك الله».(صحيح البخاري، رقم:٢٦٨٧) میں گواہی دیتی ہوں کہ اللہ تعالی

نے آپ کو ضرور معزز اور مکرم بنایا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا آپ کو معلوم ہے کہ اللہ تعالی نے ان کو معزز کر دیا؟

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غیب کی چیز یا خبر کے بارے میں یقینی شہادت کا لفظ استعمال نہیں کرنا چاہئے۔ شارحین نے لکھاہے کہ أشهد کے الفاظ قسم کے قائم مقام ہیں، تو شہادت اور قسم مشاہدہ والے واقعہ پر ہوتی ہے جو یہاں نہیں پایا جاتا۔ نیز ایسے موقع پر امید کے الفاظ مناسب ہیں شہادت کا لفظ مناسب نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مناسب الفاظ کی تعلیم دیتے تھے اور نامناسب الفاظ کو پسند نہیں فرماتے تھے۔

۴- «ونَستَغفِرُ لِمُسيئِهم» یعنی اللہ تعالی نے ہمیں مغفرت طلب کرنے کا حکم دیاہے؛ اس لیے ہم گنہگار اہل ایمان کے لیے استغفار کرتے ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ ؕ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا ۝﴾. (نوح) اپنے پروردگار سے مغفرت مانگو، یقین جانو وہ بہت بخشنے والا ہے۔

نیز انبیاء وصالحین اور ملائکہ بھی اہل ایمان کے لیے استغفار کرتے ہیں۔

حضرت نوح علیہ السلام نے فرمایا: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِيْ وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَّ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ﴾. (نوح:۲۸) میرے پروردگار! میری بھی بخشش فرمادیجئے، میرے والدین کی بھی، ہر اُس شخص کی بھی جو میرے گھر میں ایمان کی حالت میں داخل ہوا ہے اور تمام مؤمن مردوں اور مؤمن عورتوں کی بھی۔

اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا: ﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لِيْ وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَوْمَ يَقُوْمُ الْحِسَابُ ۝﴾. (إبراهيم) اے ہمارے پروردگار! جس دن حساب قائم ہوگا، اُس دن میری بھی مغفرت فرمایئے، میرے والدین کی بھی، اور ان سب کی بھی جو ایمان رکھتے ہیں۔

وقال تعالی حکایۃ عن یعقوب علیہ السلام: ﴿ قَالَ سَوْفَ اَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّيْ ؕ اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ ۝﴾. (یوسف) یعقوب نے کہا: میں عنقریب اپنے پروردگار سے تمہاری بخشش کی دعا کروں گا۔ بیشک وہی ہے جو بہت بخشنے والا، بڑا مہربان ہے۔

وقال تعالی لنبیہ صلی اللہ علیہ وسلم: ﴿وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللّٰهَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝﴾. (النور) اے پیغمبر! اُن (اہل ایمان) کے لیے مغفرت کی دعا کیا کرو۔ یقینا اللہ بہت بخشنے والا، بڑا مہربان ہے۔

وقال تعالی: ﴿وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْۢبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ﴾. (محمد:۱۹)

اے پیغمبر! اپنے قصور پر بھی بخشش کی دُعا مانگتے رہو اور مسلمان مردوں اور عورتوں کی بخشش کی بھی۔

وقال تعالی: ﴿ وَ الَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ﴾. (الحشر:۱۰) اور جو ان کے بعد آئے، وہ یہ کہتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! ہماری بھی مغفرت

فرمائیے اور ہمارے ان بھائیوں کی بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں۔

وقال تعالیٰ: ﴿ اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهٗ یُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ یُؤْمِنُوْنَ بِهٖ وَ یَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا﴾ .(غافر:٧) وہ فرشتے جو عرش کو اُٹھائے ہوئے ہیں اور جو اس کے گرد ہیں، وہ سب اپنے پروردگار کی حمد کے ساتھ اُس کی تسبیح کرتے رہتے ہیں، اور اس پر ایمان رکھتے ہیں اور جو لوگ ایمان لے آئے ہیں اُن کے لیے مغفرت کی دعا کرتے ہیں۔

٥- «وَنَخَافُ عَلَيْهِمْ» یعنی ہم گنہگار مومنین کے بارے میں اللہ کے عقاب سے ڈرتے ہیں؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے برے اعمال پر وعید فرمائی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿مَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءًا یُّجْزَ بِهٖ﴾ .(النساء:١٢٣) جو بھی بُرا عمل کرے گا اس کی سزا پائے گا۔

وقال تعالیٰ: ﴿ وَ مَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَّرَهٗ ۟﴾ .(الزلزال)اور جس نے ذرّہ برابر کوئی برائی کی ہو گی، وہ اسے دیکھے گا۔

٦- «ولا نُقَنِّطُهُمْ». یعنی ہم گنہگار مومنین کو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہیں کریں گے؛ اس لیے کہ اس کی رحمت سے مایوسی کفر ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ قَالَ وَ مَنْ یَّقْنَطُ مِنْ رَّحْمَةِ رَبِّهٖۤ اِلَّا الضَّآلُّوْنَ ۝﴾ . (الحجر:٥٦) ابراہیم علیہ السلام نے کہا: اپنے رب کی رحمت سے گمراہوں کے سوا کون نااُمید ہو سکتا ہے؟

وقال تعالیٰ: ﴿ اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِهٖ وَ یَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ یَّشَآءُ﴾ .(النساء:٤٨) بے شک اللہ تعالیٰ اس بات کو معاف نہیں کرتا کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرایا جائے، اور اس سے کمتر ہر بات کو جس کے لیے چاہتا ہے معاف کر دیتا ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿ وَ اٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّ اٰخَرَ سَیِّئًا ؕ عَسَى اللّٰهُ اَنْ یَّتُوْبَ عَلَیْهِمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۝﴾ .(التوبة) اور کچھ لوگ وہ ہیں جنہوں نے اپنی کوتاہیوں کا اعتراف کر لیا ہے۔ انھوں نے ملے جلے عمل کئے ہیں، کچھ نیک کام، اور کچھ بُرے۔ امید ہے کہ اللہ ان کی توبہ قبول کر لے گا۔ یقیناً اللہ بہت بخشنے والا، بڑا مہربان ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿ وَ اِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْۤ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ یُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ ؕ فَیَغْفِرُ لِمَنْ یَّشَآءُ وَ یُعَذِّبُ مَنْ یَّشَآءُ﴾ .(البقرة:٢٨٤) اور جو باتیں تمہارے دِلوں میں ہیں، خواہ تم ان کو ظاہر کرو یا چھپاؤ، اللہ تم سے ان کا حساب لے گا۔ یعنی انسان جان بوجھ کر جو غلط عقیدے دل میں رکھے، یا کسی گناہ کا سوچ سمجھ کر بالکل پکا ارادہ کر لے تو اس کا حساب ہو گا۔ پھر جس کو چاہے گا معاف کر دے گا، اور جس کو چاہے گا سزا دے گا۔

وقال تعالیٰ: ﴿ قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰۤى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ یَغْفِرُ

الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا ؕ اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ ﴿٥٣﴾. (الزمر:٥٣) آپ کہہ دیجئے: اے میرے وہ بندو! جنھوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کر رکھی ہے، اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہو۔ یقین جانو اللہ سارے کے سارے گناہ معاف کر دیتا ہے۔ یقیناً وہ بہت بخشنے والا، بڑا مہربان ہے۔

٦٧- وَالْأَمْنُ وَالْإِيَاسُ يَنْقُلَانِ عَنْ الْمِلَّةِ(١)، وَسَبِيْلِ الْحَقِّ بَيْنَهُمَا لِأَهْلِ الْقِبْلَةِ(٢).

ترجمہ: (اللہ کے عذاب سے) بے خوفی اور (اللہ کی رحمت سے) ناامیدی دونوں ہی انسان کو ملت اسلام سے خارج کر دیتے ہیں؛ جبکہ اہل قبلہ (مسلمانوں) کے لیے حق کا راستہ ان دونوں کے درمیان ہے۔

بے خوفی اور ناامیدی دونوں ہی اسلام سے خارج کرنے والی چیزیں ہیں:

معصیت میں نہ پڑنے کا اطمینان یا اللہ تعالی کے عذاب سے بے خوفی اور اس کی رحمت سے ناامیدی دونوں ہی اسلام سے خارج کرنے والی چیزیں ہیں؛ کیونکہ اللہ تعالی نے رحمت کا وعدہ فرمایا ہے اور عذاب سے ڈرایا ہے اور اللہ تعالی دونوں پر قادر ہے؛ اس لیے رحمت سے ناامیدی اللہ تعالی کے بارے میں اس کے عفو و درگزر پر قادر نہ ہونے کے گمان کے مساوی ہے۔ اسی طرح عذاب سے بے خوفی اللہ تعالی کے بارے میں اس کے عذاب پر قادر نہ ہونے کے گمان کے مساوی ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں اسلام سے خارج کرنے والی ہیں۔

قال اللہ تعالی: ﴿ اَفَاَمِنُوْا مَكْرَ اللّٰهِ ۚ فَلَا يَاْمَنُ مَكْرَ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخٰسِرُوْنَ ﴾.(الأعراف) بھلا کیا یہ لوگ اللہ کی دی ہوئی ڈھیل (کے انجام) سے بے فکر ہو چکے ہیں؟ (اگر ایسا ہے) تو (یہ یاد رکھیں کہ) اللہ کی دی ہوئی ڈھیل سے وہی لوگ بے فکر ہو بیٹھتے ہیں جو آخر کار نقصان اُٹھانے والے ہوتے ہیں۔

وقال تعالی: ﴿ اِنَّهٗ لَا يَاْيْـَٔسُ مِنْ رَّوْحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكٰفِرُوْنَ ﴾.(یوسف:٨٧) یقین جانو، اللہ کی رحمت سے وہی لوگ نااُمید ہوتے ہیں جو کافر ہیں۔

مومن اللہ کے عذاب سے خوفزدہ اور اس کی رحمت کا امیدوار ہوتا ہے:

اللہ تعالی مومنین صالحین کی عبادت کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ﴿ تَتَجَافٰى جُنُوْبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَّ طَمَعًا ﴾.(السجدة:١٦) ان کے پہلو (رات کے وقت) اپنے بستروں سے بے وفائی کر کے جدا ہوتے ہیں وہ اپنے پروردگار کو ڈر اور اُمید (کے ملے جذبات) کے ساتھ پکار رہے ہوتے ہیں۔

وقال تعالی: ﴿ وَادْعُوْهُ خَوْفًا وَّ طَمَعًا ۭ اِنَّ رَحْمَتَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِيْنَ ﴾.(الأعراف) اور اُس کی عبادت اس طرح کرو کہ دل میں خوف بھی ہو اور اُمید بھی۔ یقیناً اللہ کی رحمت نیک لوگوں سے قریب ہے۔

---

(١) في ١٦، ٣٢ «ملة الإسلام». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) قوله «لأهل القبلة» سقط من ٢. والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

و قال تعالیٰ: ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَّرَهَبًا﴾. (الأنبياء:٩٠)

و قال تعالیٰ: ﴿وَيَرْجُوْنَ رَحْمَتَهٗ وَيَخَافُوْنَ عَذَابَهٗ﴾. (الإسراء:٥٧)

وعن أنس رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على شابٍّ وهو في الموت فقال: كيف تجِدُك؟ قال: والله يا رسول الله أني أرجو الله، وإني أخاف ذُنوبي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يجتمعان في قلب عبدٍ في مثل هذا الموطن إلا أعطاه اللهُ ما يرجو، وآمنَه ممّا يَخاف». (سنن الترمذي، رقم:٩٠٥. وقال الترمذي: هذا حديث حسن)

اللہ تعالیٰ کی رحمت کی امید میں غلو اس کے عذاب سے مطمئن ہونا ہے، جو کہ مرجئہ کا مذہب ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایمان کے ہوتے ہوئے معصیت سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ اور اس کے عذاب کے خوف میں غلو اس کی مغفرت سے ناامید ہونا ہے، جو کہ معتزلہ اور خوارج کا مذہب ہے، اسی لیے وہ مرتکب کبیرہ کو خارج از ایمان سمجھتے ہیں۔ اوران دونوں میں اعتدال اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ہے۔

عمل پر آمادہ کرنے والی تین چیزیں:

تین چیزیں انسان کو عمل پر آمادہ کرتی ہیں: ۱- محبت، ۲-امید، ۳-خوف۔ اہل ایمان اللہ تعالیٰ کی عبادت اس کی محبت، اس کی رحمت اور اس کے فضل وثواب کی امید میں، اور اس کے عذاب کے خوف سے کرتے ہیں۔ امام غزالی رحمہ اللہ نے مکحول دمشقی سے نقل کیا ہے: «من عبد اللهَ بالخوف فهو حروري، ومن عبده بالرجاء فهو مرجئ، ومن عبده بالمحبة فهو زنديق، ومن عبده بالخوف والرجاء والمحبة فهو موحد». (إحياء علوم الدين ١٦٦/٢، ط: دار المعرفة)

جو لوگ اللہ کی عبادت کرتے ہوئے ڈرتے ہوں کہ اگر گناہ کیا تو کافر ہو جائے گا، وہ خارجی ہے۔ اور جو عبادت کرتے ہوئے اس امید پر ہوں کہ معصیت سے کچھ خطرہ نہیں، وہ مرجئہ ہیں۔ اور جو لوگ اللہ کی عبادت محبت کی وجہ سے کرتے ہیں ان کو ثواب وعذاب سے کوئی سروکار نہیں۔ ثواب میں دلچسپی نہیں وہ زندیق اور دین دشمن ہیں۔ اور جن کی عبادت خوف وامید کے درمیان ہے وہ موحد ہیں۔ اور جن بزرگوں سے ثواب کی دلچسپی کے بغیر عبادت منقول ہے۔ یہ حالتِ وجد کا کلام ہے۔

٦٨- وَلَا يَخْرُجُ الْعَبْدُ مِنَ الْإِيْمَانِ إِلَّا بِجُحُوْدِ مَا أَدْخَلَهُ فِيهِ.

ترجمہ: اور بندہ ایمان سے اس وقت تک نکل نہیں سکتا جب تک کہ ان باتوں کا انکار نہ کردے جن باتوں نے اس کو ایمان میں داخل کیا تھا۔

اس عبارت میں معتزلہ اور خوارج پر رد ہے جو مرتکب کبیرہ کو خارج از ایمان سمجھتے ہیں۔

گناہوں کا ارتکاب کفر نہیں، البتہ ایمانیات کا صراحتاً یا ضمناً انکار یا تکذیب کفر ہے:

ایمان اور کفر ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ بندہ ایمان و اسلام میں داخل ہونے کے بعد اس وقت تک ایمان سے خارج نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس سے ان چیزوں میں سے کسی چیز کا صراحتاً یا ضمناً انکار یا تکذیب نہ پائی جائے جن کی تصدیق سے وہ مومن ہوا ہے۔ اگر بندہ ضروریاتِ دین کا زبان سے اقرار اور دل سے تصدیق کرتا ہے؛ لیکن اس کے ساتھ ہی کسی ایسے کبیرہ گناہ کا ارتکاب بھی کرتا ہے جو اس کی تکذیب کو مستلزم نہیں، جیسے شراب نوشی، جھوٹ، اور زنا وغیرہ، تو وہ ایمان سے خارج نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی ایسے گناہ کا ارتکاب کرے جو اس کی تکذیب کو مستلزم ہو، جیسے اللہ، یا اس کے رسول، یا کسی امر شرعی کا مذاق اڑائے تو پھر وہ کافر ہو جائے گا۔ یا کسی ایسی چیز کا اعتقاد رکھے جو ایمان کے منافی ہے جیسے اللہ تعالی کے ہر چیز پر قادر ہونے یا اللہ تعالی کا علم ہر چیز کو محیط ہونے میں شک یا اس کا انکار کرے، یا کوئی ایسا کام کرے جو دین اسلام کے استخفاف کو مستلزم ہو جیسے قرآن کریم کو گندی جگہ پھینکنا، بت کو سجدہ کرنا وغیرہ۔ ان تمام صورتوں میں اگرچہ صراحتاً انکار تو نہیں پایا گیا؛ لیکن یہ انکار کی علامت ضرور ہے؛ کیونکہ اس کا یہ عمل تصدیق قلبی کے منافی ہے؛ اس لیے وہ کافر ہو جائے گا۔

یہاں یہ بات بھی یاد رہے کہ جو رِدّت کے یقینی اسباب ہیں صرف اُنہی اسباب کی بنیاد پر مرتد ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ شک کی بنیاد پر مرتد ہونے کا حکم لگانا درست نہیں۔ «ما تيقّن أنه رِدَّةٌ يُحكَم بها، وما يَشُكُّ أنه رِدَّةٌ لا يحكم بها، إذ الإسلام الثابت لا يزول بالشك مع أن الإسلام يعلُو، وينبغي للعالم إذا رُفِعَ إليه هذا أن لا يُبادِر بتكفير أهل الإسلام مع أنه يقضِي بصحة إسلام المكره». (رد المحتار ٤/٢٢٤، ط: دار الفكر)

اس سلسلے میں مزید تفصیل « ولا نُكَفِّرُ أحدًا مِن أهلِ القِبْلَةِ بذَنْبٍ ما لم يَستَحِلَّه» کے تحت گزر چکی ہے۔

شیخ بن باز نے مصنف کی اس عبارت کے بارے میں فيه نظر لکھا ہے۔ شیخ بن باز لکھتے ہیں: «هذا الحصر فيه نظر...، وقد يخرج من الإسلام بغير الجحود لأسباب كثيرة بيَّنَها أهل العلم في باب

المرتد، من ذلك: طعنه في الإسلام، أو في النبي صلى الله عليه وسلم، أو استهزاؤه بالله ورسوله، أو بكتابه، أو بشيء من شرعه سبحانه».(ومثله في التعليقات المختصرة على متن العقيدة الطحاوية، ص١٤٤، لصالح فوزان)

شیخ بن باز نے ان کے علاوہ اور بھی متعدد ایسے اسباب شمار کرائے ہیں جو صراحتاً انکار نہیں؛ لیکن یہ تمام اسباب ضمناً انکار، یا تکذیب کے حکم میں آتے ہیں۔ کسی اسلامی حکم کا مذاق اڑانا یا گستاخی اور بے حرمتی کرنا تکذیب کا قائم مقام ہے، جیسے انتہائی دبلے پتلے مریل آدمی کو مذاقاً پہلوان کہا جائے، یہ درحقیقت اس کی قوت وطاقت اور جسامت کا انکار ہے۔ اسی طرح کسی حکم شرعی کا مذاق اڑانا یا قرآن کریم کوڑے میں پھینکنا تکذیب اور انکار کی علامت ہے، جیسے لیٹ کر سونا یا بے ہوشی حدث یعنی وضوٹوٹنے کا قائم مقام ہے۔ اس لیے شیخ بن باز مرحوم کا اشکال درست نہیں۔

شیخ عبدالرحمن بن ناصر البراک نے بھی شرح العقیدة الطحاویة(ص۲۲۹) میں مصنف کی اس عبارت کے بارے میں لکھا ہے: «هذه الجملة خطيرة جدا» اور پھر شیخ بن باز کے اشکالات ذکر کئے ہیں۔

٦٩- وَالْإِيْمَانُ: هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ، وَالتَّصْدِيْقُ بِالْجَنَانِ[١].

ترجمہ: ایمان زبان سے کہنے اور دل سے سچا ماننے کا نام ہے۔

توحید ورسالت اور دیگر ضروریات دین کی دل سے تصدیق اور زبان سے اقرار کو ایمان کہتے ہیں۔

مصداقِ ایمان کے بارے میں مذاہب کی تفصیل:

۱- امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور دیگر محدثین اور بعض متکلمین کے نزدیک ایمان تین چیزوں کے مجموعے کا نام: ۱- اقرار باللسان، ۲- تصدیق بالجنان، ۳- عمل بالارکان۔

۲- اکثر حنفیہ کے نزدیک ایمان دو چیزوں کے مجموعے کا نام ہے: ۱- اقرار باللسان، ۲- تصدیق بالجنان۔

۳- محققین احناف، امام ماتریدی اور ایک روایت کے مطابق امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے، اور اقرار تصدیق قلبی کی علامت اور رکن زائد ہے، اور دنیوی احکام جاری کرنے کے لیے شرط ہے اور بوقت مطالبہ اقرار نہ کرنا کفر عناد ہے۔[٢]

لیکن یہ اختلاف لفظی ہے؛ اس لیے کہ اہل السنۃ والجماعۃ میں سے کسی کے نزدیک بھی تارکِ عمل کافر نہیں۔ نیز بوقت اِکراہ سبھی کے نزدیک اقرار باللسان ساقط ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ایمان کا رکن اصلی تصدیق قلبی ہے، اور غیر معذور کے لیے اقرار شرط ہے، اور عمل کمالِ ایمان کے لیے ضروری ہے۔

البتہ ماتریدیہ اتنا ضرور کہتے ہیں کہ نفسِ تصدیق اور نفسِ یقین میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ

---

(١) في ٣، ٦، ٩، ١١، ١٢، ١٧، ٣٦ «وتصديقه المعرفة بالجنان». وفي ٥، ١٠، ١٨، ٢٨، ٣٢ «وتصديق بالجنان». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) قال ابن نجيم: «الإيمانُ: التصديق بجميع ما جاء به محمدٌ صلى الله عليه وسلم عن الله تبارك وتعالى مما عُلِم مجيئُهُ به ضرورةً، وهل هو فقط أو مع الإقرار، قولان، فأكثر الحنفية على الثاني، والمحققون على الأول، والإقرار شرطُ إجراء أحكام الدنيا بعد الاتفاق على أنه يعتقد متى طُولِب به أتى به، فإن طُولِب فلم يُقِرَّ فهو كُفْرُ عِنادٍ».(البحر الرائق، باب أحكام المرتدين ١٢٩/٥)

وقال ابن عابدين: «(قوله: وهل هو فقط) أي: وهل الإيمانُ التصديقُ فقط، وهو المختار عند جمهور الأشاعرة، وبه قال الماتريدي عن شرح المسايرة. (قوله: أو هو مع الإقرار) قال في المسايرة: وهو منقول عن أبي حنيفة، ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين من الأشاعرة».(رد المحتار ٢٢١/٤)

وقال العلامة العيني: «الإقرار باللسان هل هو ركن الإيمان أم شرط له في حق إجراء الأحكام؟ قال بعضهم: هو شرط لذلك حتى أن من صدق الرسول في جميع ما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى وإن لم يقر بلسانه، وقال حافظ الدين النسفي: هو المروي عن أبي حنيفة رضي الله عنه، وإليه ذهب الأشعري، في أصح الروايتين، وهو قول أبي منصور الماتريدي، وقال بعضهم: هو ركن لكنه ليس بأصلي له كالتصديق، بل هو ركن زائد ولهذا يسقط حالة الإكراه والعجز».(عمدة القاري ٢٧٣/١، باب الإيمان)

اور ایک ظالم مسلمان اور دوسرے سب لوگ برابر ہیں، یہ نہیں کہ ایک تین چیزوں پر یقین رکھتا ہے اور دوسرا دو چیزوں پر یقین رکھتا ہے ۔ ہاں کیفیات و انوارات، اور خوف ورجا میں لوگ ایک دوسرے سے متفاوت ہیں۔

۴- کرامیہ کے نزدیک ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے؛ ان کے اس عقیدے کے مطابق منافق بھی کامل مومن ہو گا، کیونکہ وہ زبان سے اقرار کرتا ہے؛ جبکہ اللہ تعالی منافق کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ مؤمن نہیں۔ ﴿وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَ بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ ﴾.(البقرة:٨) کچھ لوگ وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یومِ آخرت پر اِیمان لے آئے، حالانکہ وہ حقیقت میں مؤمن نہیں ہیں۔

۵- معتزلہ اور خوارج کے نزدیک عمل ایمان کا جزو لازم ہے؛ اسی لیے ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ تارکِ عمل ہونے کی وجہ سے ایمان سے خارج ہو جاتا ہے۔(۱)

۶- جہمیہ کے نزدیک ایمان معرفت قلب کا نام ہے، تصدیق ضروری نہیں۔ ان کے اس عقیدے کے مطابق فرعون بھی مومن ہو گا؛ کیونکہ وہ حضرت موسی علیہ السلام کی صداقت کو اچھی طرح جانتا تھا، اسی لیے حضرت موسی علیہ السلام نے اس سے کہا: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَاۤ اَنْزَلَ هٰۤؤُلَآءِ اِلَّا رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ بَصَآىِٕرَ﴾.(الأسراء:١٠٢) تمہیں خوب معلوم ہے کہ یہ ساری نشانیاں کسی اور نے نہیں، آسمانوں اور زمین کے پروردگار نے بصیرت پیدا کرنے کے لیے نازل کی ہیں۔

وقال تعالى: ﴿وَ جَحَدُوْا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَاۤ اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّ عُلُوًّا﴾.(النمل:١٤) اور اگرچہ اُن کے دلوں کو ان کی سچائی کا یقین ہو چکا تھا، مگر انہوں نے ظلم اور تکبر کی وجہ سے اُن کا انکار کیا۔

اور یہود تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرح پہچانتے تھے جس طرح اپنے بچوں کو پہچانتے تھے۔ قال اللہ تعالی: ﴿اَلَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ﴾.(البقرة:١٤٦)

متکلمین کے دلائل:

(ا) ایمان کا محل قلب ہے اور قلب کے اندر تصدیق ہوتی ہے، نہ کہ اعمالِ جوارح؛ قال اللہ تعالی:

---

(١) «العمل ليس بجزء من الإيمان عند أهل السنة، لأن حقيقة الإيمان هي التصديق كما مر في الإيمان، فالأعمال أي الطاعات بالجوارح خارجة عنه خلافًا للخوارج والمعتزلة، فإن الخوارج والعلاف وعبد الجبار من المعتزلة ذهبوا إلى أن الأعمال جزء من الإيمان فرضًا كان أو نفلاً، وذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم من المعتزلة وأكثر معتزلة البصرة إلى أن الأعمال المفروضة فقط جزء الإيمان إلا أن الخوارج جعلوا تارك الأعمال داخلا في الكفر، والمعتزلة جعلوه خارجًا عن الإيمان وغير داخل في الكفر وهو منــــزلة بين المنــــزلتين».(دستور العلماء ٢٦٩/٢. وانظر: مرقاة المفاتيح، كتاب الآداب، باب الأمر بالمعروف)

﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْإِيْمَانِ﴾.(النحل:١٠٦) وقال تعالى:﴿ وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ ﴾.(الحجرات:١٤)

(٢) لغت میں بھی ایمان تصدیق قلبی کو کہتے ہیں۔یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے اپنے والد حضرت یعقوب علیہ السلام سے کہا تھا:﴿وَ مَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَ لَوْ كُنَّا صٰدِقِيْنَ﴾.(یوسف) آپ ہماری بات کی تصدیق نہیں کریں گے؛اگرچہ ہم کتنے ہی سچے ہوں۔

(٣) ایمان پر اعمال کو عطف کیا گیا﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ﴾.(یونس:٩) اور عطف مقتضی مغایرت ہے۔

(٤) كونه شرطًا. قال اللہ تعالی:﴿وَ مَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ﴾.(طه:١١٢) ایمان کو بطورِ شرط ذکر کیا گیا، اور شرط مشروط سے الگ ہوتی ہے۔

(٥) تارکِ اعمال از روئے قرآن و سنت مؤمن ہے، کافر نہیں؛ قال اللہ تعالی:﴿وَ اِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا﴾.(الحجرات:٩)

آیت کریمہ میں آپس میں لڑنے والی دونوں جماعتوں کے لیے لفظ مؤمن آیا ہے۔

(٦) إسقاط بعض الأعمال عن بعض المؤمنين دليل على أن العمل ليس بجزء من الإيمان. جیسے: صلاۃ وصوم حائضہ سے ساقط ہے۔ اگر اعمال جز ہوتے، تو بعض اعمال کے ساقط ہونے سے ایمان بھی ساقط ہو جاتا۔

(٧) الإيمان تصديق، والتصديق علم، والعلم غير العمل. ایمان تصدیق و علم ہے جو عمل سے الگ ہے۔

(٨) تفسير الإيمان بالاعتقادات في حديث جبرئيل يدل على أنه غير العمل حيث قال: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقائه، وتؤمن بالبعث الآخِر».(صحيح البخاري، باب قوله: ﴿اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾، رقم:٤٧٧٧)

حدیث جبریل میں ایمان کی تفسیر عقائد کے ساتھ کی گئی۔یعنی اللہ تعالی، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں، اس کی ملاقات، اور بعث بعد الموت پر دل کی گہرائیوں سے یقین کرنا۔

(٩) إن كان العمل داخلاً في الإيمان فكيف يؤمر المؤمن بالعمل؛ ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَ اَهْلِيْكُمْ نَارًا﴾.(التحريم:٦).

جب ایمان میں عمل شامل ہے، تو پھر مومن کو عمل کا حکم کیسے دیا گیا؟ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ”اے ایمان والو! تم خود کو اور اپنے گھر والوں کو جہنم کی آگ سے بچاؤ“۔

(۱۰) الاتفاق بين العلماء على أن من آمن و لم يعمل شيئًا، فهو مؤمن. **اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ اسلام کو ماننے والے بغیر کسی عمل کے مؤمن ہیں۔**

(۱۱) **ماتریدیہ کا مذہب ہے:** الإيمان واجب على من لم تبلغه الدعوة مع الاتفاق على أن العمل ليس بواجب. **جن لوگوں کو دعوت نہیں پہنچی ماتریدیہ کے نزدیک ان پر ایمان لازم ہے اور عمل لازم نہیں۔**

محدثین کے دلائل:

(۱) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان».(صحيح مسلم، رقم:٥٨)

معلوم ہوا کہ یہ سب اعمال، ایمان ہی کے اجزا ہیں۔

(۲) **اگر ابو بکر رضی اللہ عنہ کا ایمان ساری امت کے ایمان کے ساتھ وزن کیا جائے، تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا ایمان وزن میں بڑھ جائے گا۔**

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لو وُزِن إيمانُ أبي بكر بإيمان أهل الأرض لرجح بهم». (أخرجه إسحاق بن راهويه (٦٧٢/٣). وأحمد في «فضائل الصحابة»، رقم:٦٥٣. والبيهقي في «الشعب» رقم:٣٥، بإسناد رجاله ثقات. قال السخاوي في «المقاصد الحسنة» (٣٤٩): «إسناده صحيح»)

نفس تصدیق میں تو سب برابر ہیں؛ البتہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے اعمال دوسروں کے اعمال پر غالب ہوں گے۔ معلوم ہوا کہ اعمال، ایمان کا جز ہیں۔

(۳) ﴿وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ﴾.(الأنفال:٢) **ایمان کا زیادہ ہونا اعمال کی زیادتی سے ہے۔**

(۴) **اعمال جزوِ ایمان نہ ہوں تو امت کے کسی بھی فرد کا ایمان ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ایمان کے برابر ہو جائے گا؛ حالانکہ برابر نہیں؛ بلکہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور ایک عام امتی کے ایمان میں بڑا فرق ہے۔**

(۵) ﴿اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ وَ اِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا وَّعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ ۝ اَلَّذِيْنَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ ۝﴾.(الأنفال)

آیات کریمہ میں مؤمن ان کو قرار دیا گیا ہے جن میں مذکورہ صفاتِ حسنہ ہوں: ۱- اللہ تعالی کے ذکر کے وقت قلبی خوف۔ ۲- آیات کی تلاوت کے وقت ایمان کی زیادتی۔ ۳-رب کریم پر توکل۔ ۴-نماز قائم کرنا۔ ۵-اللہ تعالی کے دیئے ہوئے رزق سے راہِ خدا میں خرچ کرنا۔

لیکن مشہور بات یہ ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے، حقیقی نہیں۔ اور وہ اس طرح کہ اگر ایمان سے کامل ایمان مراد ہو تو اعمال داخل ہوں گے، اور اگر نفس ایمان مراد لیا جائے تو اعمال شامل نہ ہوں گے۔ یا یوں کہیے کہ اعمال ایمانِ منجی کے اجزا نہیں؛ البتہ ایمانِ معلی میں اعمال داخل ہیں۔ یا ایمانِ خلود میں داخل ہیں، ایمانِ دخول میں داخل نہیں۔

أنا مؤمن إن شاء الله کہنے کا حکم:

شافعیہ «أنا مؤمن إن شاء الله» کو مستحسن سمجھتے ہیں۔ ان کے دلائل یہ ہیں:

١- قال الله تعالی: ﴿وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَایْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا ۝ اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. (الکهف)

٢- إن شاء الله کہنا شک کے لیے نہیں؛ بلکہ برکت کے لیے ہے۔

٣- یہ مستقبل یا وفات کے وقت پر محمول ہے کہ اِن شاء اللہ مستقبل میں وفات کے وقت مجھے ایمان نصیب ہوگا۔

٤- اِن شاء اللہ تواضع کے قریب ہے، کہ مجھے ایمان کا کمال، یعنی مامورات کا کرنا اور منہیات سے بچنا ان شاء اللہ حاصل ہے۔ اِن شاء اللہ کے بغیر یہ تزکیہ اور اپنی تعریف اور تعلی بن جائے گی۔

احناف استثنا کو پسند نہیں کرتے؛ اس لیے کہ:

١- أنا مؤمن زمانہ حال پر محمول ہے، اس کو مستقبل یا تبرک پر محمول کرنا مجاز ہے، اور فی الحال ایمان پکا ہے؛ اس لیے اِن شاء اللہ کی ضرورت نہیں۔

٢- اگر اس میں برکت، یا استقبال، یا ایمان کامل کا ارادہ کرے، پھر بھی اس میں شک کا احتمال ہے؛ اس لیے بچنا چاہیے۔

٣- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: «من لم يكن منافقًا، فهو مؤمن حقًّا». (مدارك التنـــزيل، الأنفال:٤) جو منافق نہ ہو وہ پکا مومن ہے۔

٤- عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں: «نحن المسلمون المؤمنون، وكذلك أدركنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون». (الإيمان لابن أبي شيبة، رقم:٥٣)

عطاء کہتے ہیں: ہم مسلم مؤمن ہیں۔ ہم نے صحابہ کرام کو اس عقیدہ پر پایا۔

٥- وقد احتج عبد الله، فقال (أي: أحمد في جواب عبد الله): أنا أحمدُ حقًّا. فقال: «حيث سمّاك والداك لا تستثني، وقد سمّاك الله في القرآن مُؤمنًا، تستثني». (مدارك التنـــزيل، الأنفال:٤)

یعنی امام احمد نے کہا: پکی بات ہے میں احمد ہوں، تو عبد اللہ نے کہا: والدین کے رکھے ہوئے نام میں اِن

شاء اللہ نہیں کہتے اور قرآن کریم کے رکھے ہوئے نام ﴿هُوَ سَمّٰىكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ﴾ میں إن شاء اللہ کہتے ہیں۔

٦- وحكي عن أبي حنيفة أنه قال لقتادة: لم تستثني في إيمانك؟ قال: اتّباعًا لإبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿وَالَّذِيْٓ اَطْمَعُ اَنْ يَّغْفِرَ لِيْ خَطِيْٓـَٔتِيْ يَوْمَ الدِّيْنِ﴾. فقال له: هلا اقتديتَ به في قوله: ﴿قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۭ قَالَ بَلٰى﴾. (الكشاف عن حقائق التنــزيل، الأنفال:٤) (دیکھیے: هداية القاري إلى صحيح البخاري، للمفتي محمد فريد، ص١٠٥. و إرشاد القاري للمفتي رشيد أحمد اللدهيانوي، ص١٤٢)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے قتادہ سے فرمایا: آپ کیوں أنا مؤمن إن شاء اللہ کہتے ہو؟ قتادہ نے کہا: ابراہیم علیہ السلام کی اتباع میں کہ ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا: مجھے امید ہے کہ اللہ تعالی میری خطاؤں کو قیامت میں معاف فرمائیں گے۔ یعنی امید ہے إن شاء اللہ کا قائم مقام ہے۔ تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا: آپ ان کی اتباع اس قول میں کیوں نہیں کرتے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: ''کیا آپ مؤمن نہیں؟ ابراہیم علیہ السلام کہنے لگے: بلکہ مومن ہوں۔ یعنی بغیر إن شاء اللہ کے مؤمن ہوں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ماتریدیہ کے یہاں أنا مؤمن إن شاء اللہ کہنا درست نہیں ہے، جس طرح اس شخص کے لیے جو پانی میں ہو أنا في الماء إن شاء اللہ کہنا درست نہیں، اس کے مقابلے میں اشاعرہ کے یہاں أنا مؤمن إن شاء اللہ کہنا درست ہے، اس لیے کہ خاتمے کا پتا نہیں۔ تو یہ ایک لفظی اختلاف ہے کہ ایک نے حال اور دوسرے نے مآل کا اعتبار کیا ہے۔

٧٠- وَأَنَّ جَمِيْعَ مَا أَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ وَجَمِيعَ مَا صَحَّ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الشَّرْعِ(١) وَالْبَيَانِ كُلُّهُ(٢) حَقٌّ.

ترجمہ: جو کچھ اللہ تعالی نے قرآن میں نازل کیا ہے اور جو کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے امورِ شرع میں ثابت ہے اور جو کچھ آپ نے بیان فرمایا ہے وہ سب برحق ہے۔

جو کچھ قرآن میں ہے اور جو کچھ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے سبھی حق ہے:

جب قرآن کریم کا منزل من اللہ ہونا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا برحق ہونا ثابت ہو گیا، تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جو کچھ قرآن میں ہے اور جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے سبھی حق ہے؛ کیونکہ رسول معصوم ہوتا ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاٰمَنُوْا بِمَا نُزِّلَ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ ۙ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّاٰتِهِمْ وَاَصْلَحَ بَالَهُمْ ۝﴾.(محمد) اور جو لوگ ایمان لائے اور اچھے کام کیے اور جو کچھ محمد ﷺ پر نازل کیا گیا اس پر بھی ایمان لائے، اور وہ ان کے رب کی طرف سے برحق ہے، اللہ ان کی برائیوں کو مٹا دے گا اور ان کا حال درست رکھے گا۔

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أمِرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، ويؤمنوا بي وبما جئت به».(صحيح مسلم، رقم:٣١)

یہ حدیث ۱۸/ صحابہ کرام سے مروی ہے۔ امام سیوطی اور دوسرے بہت سے محدثین نے اس کے متواتر ہونے کی صراحت کی ہے۔(نظم المتناثر من الحديث المتواتر، لمحمد الكتاني، ص٣٩-٤٠)

مصنف نے یہ عبارت اس لیے ذکر فرمائی کہ ہر شخص کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت پر تفصیلی ایمان لانا ممکن نہیں؛ کیونکہ تمام احکام شریعت کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا ہے؛ اس لیے اجمالی ایمان کا ذکر فرمایا؛ تاکہ ان تمام چیزوں پر ایمان ہو جائے جن پر ایمان لانا ضروری ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «التحقيق أن الإيمان هو تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله إجمالاً، وأنه كافٍ في الخروج عن عهدة الإيمان، ولا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلي، ... ثم المراد من المعلوم ضرورة كونه من

---

(١) وفي ٩، ٣٤ «الشرائع». و سقط من ٣٢ قوله «الشرع». وسقط من ٣٥ قوله «البيان». والأصح إثبات كليهما كما في بقية النسخ.

(٢) في ١٤ «كلها». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى النظر والاستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحوها، وإنما قيد بها لأن منكر الاجتهاديات لا يكفر إجماعا». (منح الروض الأزهر، ص٢٥٢)

من الشرع والبیان سے شاید اس طرف اشارہ ہے کہ احادیث دو طرح کی ہیں:

١- وہ احادیث جن میں ایسے احکام بیان کئے گئے ہیں جو قرآن میں صراحتاً موجود نہیں۔

٢- وہ احادیث جو قرآن کریم کی تشریح کرتی ہیں۔ ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام احادیث پر ایمان لاتے ہیں۔

من الشرع میں پہلی قسم، اور والبیان میں دوسری قسم کی طرف اشارہ ہے۔

نیز مصنف کی اس عبارت میں جہمیہ، معطلہ، معتزلہ، روافض اور منکرین حدیث پر رد ہے جو بعض احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حجیت کے منکر یا تاویل کے درپے ہیں۔

٧١- وَالْإِيْمَانُ[(١)] وَاحِدٌ، وَأَهْلُهُ فِي أَصْلِهِ سَوَاءٌ، وَالتَّفَاضُلُ بَيْنَهُمْ[(٢)] بِالْخَشْيَةِ[(٣)] وَالتُّقَى[(٤)]، وَمُخَالَفَةِ الْهَوَى[(٥)]، وَمُلَازَمَةِ الْأَوْلَى[(٦)].

ترجمہ: ایمان واحد ہے اور تمام مومنین اصل ایمان میں برابر ہیں، ایک دوسرے پر برتری خوفِ خدا، اپنی خواہشات پر نہ چلنے، خواہشاتِ نفسانی کی مخالفت اور افضل حکم پر پابندی کی بنیاد پر نصیب ہوتی ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «أكره أن يقول الرجل إيماني كإيمان جبريل، ولكن يقول آمَنُ بما آمنَ به جبريل». (رد المحتار ٣/٢٧٤)

ایمان ویقین کی تشریح:

ایمان کے واحد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایمان، توحید ورسالت اور آپ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی مکمل شریعت کے اختیاری یقین کا نام ہے، اور اس یقین میں تمام اہل ایمان خواہ وہ فرشتے ہوں یا جن وانس سب برابر ہیں۔ ایسا نہیں کہ کوئی دو چیزوں کی تصدیق کرتا ہے، اور کوئی چار چیزوں کی۔ یا کوئی شک کرتا ہو اور کوئی ظن اور کوئی یقین؛ بلکہ سب سے یقین کامل مطلوب ہے۔

یقین کی تعریف: الاعتقاد الجازم الثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكك. وہ پکا مضبوط عقیدہ جو شکوک ڈالنے والے کے شک پیدا کرنے سے متزلزل نہ ہو۔

ہاں منطقی یقین ظن کو بھی شامل ہے۔ نیز منطقی یقین بے اختیار بھی ہو سکتا ہے اور شرعی ایمان اختیاری یقین ہے جس کا حاصل ماننا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ نفس ایمان میں کمی زیادتی نہیں ہو سکتی؛ اس لیے کہ ایمان ان تمام چیزوں کی تصدیق کا نام ہے جن پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اور قرآن واحادیث میں جہاں زیادتی ایمان کا ذکر ہے اس سے

---

(١) في ١٦ بعده زيادة «والإسلام». وفي معنى الإيمان والإسلام أقوال بيناه في الشرح.

(٢) وفي ١٦ «بينهما». والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في ٢، ٥، ٦، ٧، ٩، ١٠، ١٢، ١٣، ١٤، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٦ «بالحقيقة». وسقط من ١، ٢٣. وفي ١١ «بالحقيقة في مخالفة الهوى». وفي ١٩ «بالحقيقة بالتقوى». وفي ٣٣ «بالحقيقة بالتقى». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم واحد.

(٤) قوله «والتقى» سقط من ٢٤، ٣٤، ٣٦. وفي ٥، ٧، ١٤ «والتقوى» بدل «والتقى». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) في ١٢ «الأهواء». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) قوله «وملازمة الأولى» سقط من ١، ٦، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٣٢. والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

نورِ ایمان، صفاتِ ایمان، اور ثمراتِ ایمان میں زیادتی مراد ہے۔ارشاد باری تعالی: ﴿زَادَتۡهُمۡ اِيۡمَانًا﴾. (الأنفال:٢) ﴿لِيَزۡدَادُوۡٓا اِيۡمَانًا﴾.(الفتح:٤) وغیرہ آیات میں یہی کیفیت ایمانی کی زیادتی مراد ہے۔

جس شخص میں اللہ تعالی کا ڈر، خواہشاتِ نفسانی کی مخالفت، اور تقوی وپرہیز گار جس قدر زیادہ ہوگی اس کی کیفیتِ ایمانی بھی اسی قدر بڑھی ہوئی ہوگی۔چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «لو وُزِن إيمانُ أبي بكر بإيمان أهل الأرض لرَجَحَ بهم».(شعب الإيمان، رقم:٣٥)

وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمانٍ، فيخرجون منها قد اسوَدُّوا». الحديث.(صحيح البخاري، رقم:٢١)
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی فرمائیں گے: جن کے دل میں رائی کے دانے کے برابر ایمان ہے ان کو جہنم سے نکالو۔تو ان کو جہنم سے نکالا جائے گا، جب کہ وہ جہنم میں سیاہ ہوگئے ہوں گے۔

نفسِ ایمان میں (مؤمن بہ کے اعتبار سے) تمام مؤمنین برابر ہیں:

دلیل(۱): ﴿فَاِنۡ اٰمَنُوۡا بِمِثۡلِ مَاۤ اٰمَنۡتُمۡ بِهٖ فَقَدِ اهۡتَدَوۡا﴾.(البقرة:١٣٧) اگر غیر مسلم ان اعتقادات پر ایمان لائیں جن پر تم ایمان لائے تو وہ ہدایت یافتہ ہو جائیں گے۔یعنی جیسے تم ہدایت یافتہ ہو وہ بھی ہدایت یافتہ ہوں گے۔یعنی ایمانی ہدایت میں وہ تمھارے ساتھ برابر ہو جائیں گے۔

(۲) ﴿وَ اِذَا قِيۡلَ لَهُمۡ اٰمِنُوۡا كَمَاۤ اٰمَنَ النَّاسُ قَالُوۡٓا اَنُؤۡمِنُ كَمَاۤ اٰمَنَ السُّفَهَآءُ﴾.(البقرة:١٣) جب ان منافقین سے کہا جائے کہ تم صحابہ جیسا ایمان لاؤ، تو وہ کہتے ہیں: کیا ہم ان بے وقوفوں کی طرح ایمان لائیں۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ منافق ایمان لانے کے بعد ایمان میں صحابہ کی طرح ہوں گے اور نفسِ ایمان میں برابر ہو جائیں گے۔

(۳) ﴿كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ﴾.(البقرة:٢٨٥) نفسِ ایمان سب میں متحقق اور برابر ہے۔

اس بات کی اور بھی دلیلیں ہیں کہ کیفیات میں فرق ہے اور نفسِ شے میں مساوات ہے۔

۱- ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ اَحَدٍ مِّنۡ رُّسُلِهٖ﴾.(البقرة:٢٨٥) أي: بين واحد وآخر. نفس نبوت میں سب برابر ہیں کہ حکم نبوت سب کے لیے مساوی طور پر ہے، ایک کا انکار سب کا انکار ہے۔اور دوسری جگہ ارشاد باری تعالی ہے: ﴿تِلۡكَ الرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلٰى بَعۡضٍ﴾.(البقرة:٢٥٣) اس آیت کریمہ سے رسولوں کے درمیان فضائل وکمالات میں فرق ثابت ہوتا ہے۔جیسے نفسِ نبوت میں سب انبیاء برابر ہیں، اسی طرح نفسِ ایمان میں سب مؤمین برابر ہیں۔

۲- حدیث میں آتا ہے کسی عورت کو دیکھو تو نظر پھیر لو اور پھر گھر آکر اپنی بیوی سے شہوت پوری کرلو؛ «فإنَّ معها مثل الذي معها». (سنن الترمذي، رقم:۱۱۵۸، وإسناده صحيح) نفس عورت میں دونوں برابر ہیں، اگرچہ رنگ وحسن اور دیگر کمالات میں فرق ہوگا۔ اسی طرح نفسِ تصدیق وتسلیم میں سب برابر ہیں، اور فضل وکمالات میں فرق ہوتا ہے۔ الإيمان يزيد وينقص بحسب الأنوار والثمرات والخشية والكيفيات.

چونکہ «لا يزيد ولا ينقص» ظاہر اَحادیث سے متعارض ہے؛ اس لیے امام طحاویؒ نے «أهله في أصله سواء» کی تعبیر اختیار کی۔

۳- بعض علماء فرماتے ہیں کہ لا يزيد ولا ينقص عدمِ نقصان سے کنایہ ہے؛ کیونکہ نقصان قبول کرنے سے یقین شک میں بدل جائے گا۔ تو «لا يزيد ولا ينقص» سے مرادعدمِ نقصان ہے۔ حدیث میں ہے کہ ایک صحابی کے سامنے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر روز پانچ نمازیں، رمضان کا روزہ اور زکوٰۃ کا ذکر کیا، تو صحابی نے عرض کیا: هل عليَّ غيرُها؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «لا إلا أن تطوّع» توان صحابی نے کہا: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص. (صحيح البخاري، رقم:٤٦) سوال اٹھتا ہے کہ زیادتی کیسے نہیں کرے گا؛ اس لیے کہ سنن مؤکدہ کا تارک گنہگار ہے؛ لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہنے پر پورا پورا عمل کروں گا اور کبھی کمی نہیں کروں گا۔

«لا أزيد على هذا ولا أنقص» کی دیگر متعدد توجیہات بھی شروحِ کتب حدیث میں کی گئی ہیں۔ اسی طرح اگر بائع سے پوچھا جائے کہ یہ کتاب کتنے کی ہے؟ اور بائع کہہ دے کہ سو رینڈ کی ہے، اور مشتری کم کرنا چاہے، تو بائع کہتا ہے: "اس میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی"۔ اور مقصد کمی کا نہ ہونا ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ الإيمان يزيد وينقص کے متعدد جوابات احناف دیتے ہیں:

۱- مؤمَن بہ کے اعتبار سے زیادتی ونقصان زمانۂ نبوت میں ہوتا تھا۔

۲- نور ومحبت، خوف ورجاء کے اعتبار سے يزيد وينقص ہے۔

۳- اگر عمل جزوِ ایمان ہو تو يزيد وينقص ہے۔

۴- ایمان معلی اور ایمان خلود يزيد وينقص ہے۔ ایمان منجی اور ایمانِ دخولِ جنت لا يزيد ولا ينقص ہے۔

۵- ایمان کامل میں کمی بیشی ہے اور لا يزيد ولا ينقص نفسِ ایمان کی برابری سے کنایہ ہے، جیسے سب مرد رجلیت میں، سب عورتیں نسوانیت میں، سب انبیاء علیہم السلام نفسِ نبوت میں برابر ہیں، ہاں

صفات اور کمالات میں تفاوت ہے۔

امام نووی شافعی رحمہ اللہ نے بھی شرح مسلم میں فرمایا ہے کہ نفس تصدیق میں زیادتی اور کمی نہیں۔
«قال المحققون من أصحابنا المتكلمين: نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص، والإيمان الشرعي يزيد وينقص بزيادة ثمراته، وهي الأعمال ونقصانها، قالوا: وفي هذا توفيق بين ظاهر النصوص التي جاءت بالزيادة، وأقاويل السلف، وبين أصل وصفه في اللغة وما عليه المتكلمون».(شرح النووي على مسلم ١/١٤٨)

٦- ایمان کی بعض صورتیں اور قسمیں لایزید وینقص ہیں جیسے حق الیقین، اور بعض لاینقص ویزید ہیں جیسے علم الیقین، اور بعض ینقص ویزید ہیں جیسے عین الیقین، اور بعض صورتین لایزید ولاینقص ہیں جیسے تسلیم وانقیاد، یعنی ماننا یا اقرار۔ علم الیقین شنیدہ ہے، عین الیقین دیدہ ہے، اور حق الیقین چشیدہ ہے۔
کسی چیز پر یقین کرنا علم الیقین ہے، اس کا مشاہدہ عین الیقین ہے، اس کا اثر قبول کرنا حق الیقین ہے۔ مثلا النار محرقة علم الیقین ہے، اور جب آگ کو ایندھن جلاتی ہوئی دیکھ لے تو یہ عین الیقین ہے، اور جب اس کے قریب بیٹھ کر تاپ لے یا اس پر انگلی رکھ لے تو یہ حق الیقین ہے۔

اور بعض حضرات نے لکھا ہے کہ یزید وینقص عام انسانوں اور جنات کا ایمان ہے۔ اور لا یزید ولا ینقص فرشتوں کا ایمان ہے کہ ان کا ایمان جِبلّی ہے اس میں تفاوت نہیں ہوتا۔ اور یزید ولا ینقص انبیاء علیہم السلام کا ایمان ہے۔ اور ینقص ولا یزید فاسق کا ایمان ہے۔ اور یہ اس صورت میں ہے جب اعمال کو ایمان کا جزو مانا جائے۔

الإيمان لا يزيد ولا ينقص کی تعبیر:

اس تعبیر پر اشکال ہے کہ «یزید وینقص» تو قرآن وحدیث کے مطابق ہے؛ چنانچہ قرآن میں ہے: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾.(الأنفال:٢) آیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے «لا یزید ولا ینقص» کے الفاظ مروی نہیں، اور "الفقہ الأکبر" امام صاحبؒ کی تصنیف مشہور ہے؛ لیکن ابو مطیع بلخی یا حماد بن ابی حنیفہ کی روایت ہے۔ ابو مطیع اور حماد پر بھی کلام ہے۔ العقیدۃ الطحاویۃ کی عبارت ہے: «الإيمان واحد، وأهله في أصله سواء» اب ہم ابو مطیع یا حماد کی عبارت کے لیے طحاوی کے قول کو شرح قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں: الإيمان لا يزيد ولا ينقص كناية عن المساوات في أصل الإيمان. یعنی نفس ایمان اور تصدیق میں سب برابر ہیں۔

تعبیر کے فرق سے معنی میں تبدیلی کی ایک مثال:

بعض مرتبہ تعبیر کے فرق سے معنی بدل جاتا ہے۔ حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے علم اصول میں جو تعبیر ہے کہ ”کتاب اللہ پر خبر واحد سے زیادتی نہیں ہو سکتی“۔ یہ تعبیر بہتر نہیں۔ اس کی تعبیر یوں ہونی چاہئے کہ کتاب اللہ پر زیادتی فرض کے درجے میں تو نہیں ہوتی؛ البتہ واجب کے درجے میں ہوتی ہے۔ یہی تعبیر مناسب اور اولیٰ ہے؛ اگرچہ اصولیین نے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔ (العرف الشذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في مهور النساء ۲/۳۷۲)

شیخ بن باز، عبد الرحمن بن ناصر البراک، محمد بن عبد الرحمن الخمیس اور بعض دوسرے حضرات نے مصنف کی عبارت «والإيمانُ واحِدٌ، وأهلُه في أصلِه سَواءٌ» کے بارے میں فيه نظر لکھا ہے؛ بلکہ اسے باطل کہا ہے۔ شیخ بن باز العقیدۃ الطحاویۃ کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «قوله (والإيمان واحد وأهله في أصله سواء) هذا فيه نظر؛ بل هو باطل فليس أهل الإيمان فيه سواء، بل هم متفاوتون تفاوتاً عظيمًا، فليس إيمان الرسل كإيمان غيرهم...».

شیخ بن باز چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں: «وهذا التفاوت بحسب ما في القلب من العلم بالله وأسمائه وصفاته وما شرعه لعباده...».

شیخ بن باز کی اس عبارت سے خود واضح ہو جاتا ہے کہ موصوف کے یہاں بھی اہلِ ایمان کے درمیان تفاوت اللہ تعالیٰ کی معرفت اور احکام شرعیہ کے علم کے لحاظ سے ہے، نفسِ تصدیق میں تفاوت نہیں۔

٧٢- وَالْمُؤْمِنُونَ(١) كُلُّهُمْ أَوْلِيَاءُ الرَّحْمَنِ، وَأَكْرَمُهُمْ عِنْدَ اللهِ(٢) أَطْوَعُهُمْ(٣) وَأَتْبَعُهُمْ لِلْقُرْآنِ.

ترجمہ: تمام ایمان والے اللہ کے ولی ہیں۔ ان میں اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو سب سے زیادہ اطاعت گزار ہو اور سب سے زیادہ قرآن کی اتباع کرنے والا ہو۔

اللہ تعالی اہل ایمان کا دوست ہے اور اہل ایمان اللہ تعالی کے دوست ہیں:

ولایت، عداوت کی ضد ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿مَا لَكُمْ مِّنْ وَّلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ﴾. (الأنفال: ٧٢)

تمام اہلِ ایمان اللہ تعالی کے ولی ہیں اور اللہ تعالی اہلِ ایمان کا ولی ہے، اور اللہ کا رسول اور اہل ایمان بھی آپس میں ایک دوسرے کے ولی ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا﴾. (البقرة: ٢٥٧) اللہ ایمان والوں کا دوست ہے۔

و قال تعالی: ﴿ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ مَوْلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا﴾. (محمد: ١١) (اللہ تعالی نے مومنین کے لیے جنت کا وعدہ فرمایا)؛ اس لیے کہ اللہ تعالی اہلِ ایمان کا دوست ہے۔

و قال تعالی: ﴿اِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوا الَّذِيْنَ﴾. (المائدة: ٥٥) مسلمانو! تمہارے یار و مددگار تو اللہ، اس کے رسول اور ایمان والے ہیں۔

و قال تعالی: ﴿اَلَاۤ اِنَّ اَوْلِيَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۝ اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ كَانُوْا يَتَّقُوْنَ ۝ لَهُمُ الْبُشْرٰى فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْاٰخِرَةِ﴾. (یونس) یادرکھو کہ جو اللہ کے دوست ہیں، اُن کو نہ کوئی خوف ہو گا، نہ وہ غمگین ہوں گے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو ایمان لائے اور تقوی اختیار کئے رہے۔ اُن کے لیے خوشخبری ہے دنیوی زندگی میں بھی، اور آخرت میں بھی۔

غم کا تعلق ماضی سے ہے اور خوف کا تعلق حال یا مستقبل سے ہے۔ اولیاء اللہ کو دنیا اور جنت دونوں میں خوف و حزن نہیں ہو گا۔ آخرت میں خوف و حزن کا نہ ہونا ظاہر ہے۔ دنیا میں بھی تعلق مع اللہ کی وجہ سے دنیا ان کی نظر میں ہیچ ہو گی؛ اس لئے کسی دنیوی منفعت نہ ملنے پر مغموم نہیں ہوں گے اور مستقبل کی تمناؤں کے حاصل نہ ہونے کے خوف سے آزاد ہوں گے۔ بخلاف دنیاداروں کے کہ ان کو بعض اشیاء کے حاصل نہ ہونے

---

(١) في ٢٧ بعده زيادة «بالتقوى». وهو خطأ.

(٢) قوله «عند الله» سقط من ١، ٤، ٥، ١٢، ١٤، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٣٢، ٣٤، ٣٦. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في ١٣، ١٤ بعده زيادة «لله تعالى». وفي ٢١ بعده زيادة «له». والمعنى واحد.

کا غم ہوتا ہے اور مستقبل کی آرزوؤں کے پورا نہ ہونے کا خوف رہتا ہے۔ بقول شاعر کے:

تمناؤں میں الجھایا گیا ہوں ❁ کھلونے دے کر بہلایا گیا ہوں

میرے آنے کا مقصد ان سے پوچھو ❁ میں خود آیا نہیں لایا گیا ہوں

اس آیت میں فطری غم اور خوف کی نفی نہیں؛ کیونکہ اولیاء کو قریبی رشتہ داروں کی وفات پر غم ہو گا اور بعض چیزوں سے خوف ہو گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی وفات پر مغموم ہوئے، اور موسیٰ علیہ السلام کو اژدہا دیکھنے سے خوف ہوا۔

ولی کی جو تعریف ﴿الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ كَانُوْا يَتَّقُوْنَ﴾ سے سمجھ میں آتی ہے، ہم اس کو ان الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں: «الولي المتمسك بتوحيد رب الكائنات، العامل بالطاعات، المجتنب عن المكروهات والمحرمات والبدعات، غير المنهمك في اللذات».

پھر اگر ولی وزن فعیل مبنی للفاعل ہو تو اس کے معنی الذي يتولى نفسه بالطاعات ہو گا۔ اور اگر مبنی للمفعول ہو تو الذي يتولاه الله تعالى بحفظه کے معنی میں ہو گا۔

پھر تقویٰ کے چھ مراتب ہیں اور یہ سب ولی کو حاصل ہونے چاہئیں:

۱- تقویٰ عن الشرک۔

۲- تقویٰ عن البدعۃ۔

۳- تقویٰ عن الکبائر۔

۴- تقویٰ عن الصغائر۔

۵- تقویٰ عن الشہوات واللذات۔

۶- تقویٰ عما سوی اللہ۔ صوفیہ نے اس قسم کا اضافہ کیا ہے۔ ابن فارض کہتے ہیں:

فلو كان لي فيما سواك إرادة ❁ على خاطري سهوًا حكمت بردَّتي

(روح المعاني ٧/٢٥٦، الأنعام: ١١٠)

اگر میرے دل میں آپ کے علاوہ کا ارادہ بھی گزر جائے تو میں اپنے اوپر ارتداد کا فتویٰ لگا دوں گا۔

جو مسلمان جس قدر متقی اور متبع قرآن ہو گا اسی کے بقدر اللہ کا مقرب ہو گا:

جس طرح تمام اہل ایمان اوصافِ ایمان میں برابر نہیں، اسی طرح تمام اولیاء اللہ مراتبِ ولایت میں برابر نہیں۔ ولایت میں فرقِ مراتب تقویٰ اور اتباعِ قرآن کے لحاظ سے ہے، جو شخص جس قدر متقی، اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرنے والا، اور متبع قرآن ہو گا وہ اسی قدر ولایت میں کامل ہو گا۔ قال اللہ تعالیٰ:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.(الحجرات:١٣) درحقیقت اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ متقی ہو۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى».(مسند أحمد، رقم:٢٣٤٨٩، وإسناده صحيح)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله قال: من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته: كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته».(صحيح البخاري، رقم:٦٥٠٢)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے فرمایا: جو میرے ولی سے دشمنی کرے گا میں یقیناً اس کے ساتھ اعلان جنگ کرتا ہوں، اور مجھے یہی بات پسند ہے کہ میرا بندہ فرائض کے ساتھ میرا تقرب حاصل کرتا رہے، اور میرا بندہ نوافل کے ساتھ میرا تقرب حاصل کرنے میں لگا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرتا ہوں، پھر جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں کہ وہ اس کے ساتھ سنتا ہے، اور اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے، اور اس کا پاؤں بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے، اور اگر وہ مجھ سے سوال کرتا ہے تو میں ضرور دیتا ہوں، اور اگر وہ میری پناہ مانگتا ہے تو میں ضرور اس کو پناہ دیتا ہوں، اور مجھے کسی کام کے کرنے میں اتنا تردد نہیں ہوتا جتنا تردد مسلمان کی روح قبض کرنے میں ہوتا ہے، وہ موت کو پسند نہیں کرتا اور میں اس کی تکلیف کو پسند نہیں کرتا۔

یہ حدیث صحیح بخاری میں ہے، اور اس کی سند میں خالد بن مخلد قطوانی پر ناقدین نے بہت کلام کیا ہے، ہم اس کلام کا کچھ حصہ ترجمہ کے بغیر نقل کرتے ہیں: قال أحمد: له أحاديث مناكير. وقال ابن سعد: كان منكر الحديث في التشيع مفرطاً وكتبوا عنه ضرورة. وقال الجوزجاني: كان شتاما معلنا بسوء مذهبه. وقال صالح جزرة نقلا عن الحاكم: ثقة في الحديث إلا أنه كان متهما بالغلو. وذكره الساجي وأبو العرب القيرواني والعقيلي وغيرهم في الضعفاء. وقال يحيى بن معين: ليس به بأس. وقال الإمام الذهبي في الميزان: هذا حديث غريب جدا لولا هيبة الجامع الصحيح لعدوه في منكرات خالد بن مخلد، وذلك لغرابة لفظه، ولأنه مما ينفرد به شريك وليس بالحافظ، و لم يرو هذ المتن إلا بهذا الإسناد. (كذا في تحرير تقريب التهذيب للشيخ شعيب والدكتور بشار ٣٥٢/١)

حافظ ابن حجر نے خالد بن مخلد کو صدوق یتشیع کہا ہے۔ امام بخاری نے اس متکلم فیہ حدیث کو فضائل اعمال میں ہونے کی وجہ سے اپنی کتاب میں لیا ہو گا، تاہم اس حدیث کی شارحین نے تین تاویلات فرمائی ہیں:

۱- جب بندہ فرائض اور نوافل کی ادائیگی کرتا ہے تو میں اس کے ہاتھ، پاؤں، کان، اور آنکھوں کی حفاظت کرتا ہوں۔

۲- یہ سرعتِ اجابت یعنی جلدی دعا کی قبولیت سے کنایہ ہے۔

۳-اللہ تعالیٰ کے آنکھ، کان، ہاتھ، اور پاؤں بننے کا مطلب خیر کے کاموں کے لیے حسنِ توفیق سے نوازنا ہے۔(حاشیہ بخاری ۲/ ٦٦٣)

٧٣- وَالْإِيْمَانُ[١]: هُوَ الْإِيْمَانُ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ[٢]، وَالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ، وَحُلْوِهِ وَمُرِّهِ مِنَ اللهِ تَعَالَى.

ترجمہ: ایمان نام ہے سچے دل سے یقین کرنے کا اللہ تعالی پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی آسمانی کتابوں پر، اس کے رسولوں پر، آخرت کے دن پر اور اچھی وبری اور خوشگوار وناموافق تقدیر پر۔

ایمان کے چھ اہم ارکان:

مصنف رحمہ اللہ نے ماقبل میں یہ بیان فرمایا تھا کہ اہلِ ایمان اصل ایمان میں برابر ہیں۔ یہاں مصنف رحمہ اللہ نے اصل ایمان یعنی مؤمَن بہ کو بیان فرمایا ہے کہ ان چھ چیزوں پر ایمان لانا ضروری ہے، اور یہ دین کے اصولی اور بنیادی عقائد ہیں۔ حدیث جبریل میں ہے: «قال: فأخبرني عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره».(صحيح مسلم، رقم:٩)

اللہ تعالی پر ایمان کا کیا مطلب ہے؟ اس بات کو مصنف رحمہ اللہ نے اس رسالے کے شروع میں «إن الله تعالى واحد لا شريك له» سے لے کر «آمنا بذلك كله» تک بیان فرمایا ہے۔

اور فرشتے، آسمانی کتابیں اور رسولوں پر ایمان لانے سے متعلق تفصیل «نؤمِن بالملائكةِ والنَّبِيِّيْنَ، والكُتُبِ المُنَزَّلَةِ على المُرسَلِين» کے تحت گزر چکی ہے۔

یوم آخر سے مراد موت سے لے کر قیامت کے روز کے آخری احوال ہیں؛ اسے یوم آخر اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ جنت کی لا محدود زندگی سے پہلے کی محدود زندگی کا آخری دن ہے۔ «واليوم الآخر، وهو من الموت إلى آخر ما يقوم يوم القيامة، وصف بذلك لأنه آخر يوم محدود».(شرح العقيدة الطحاوية للميداني، ص١٠٥)

قال اللہ تعالی: ﴿وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾.(البقرة:١٧٧)

آخرت پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ موت کے بعد قبر کے عذاب اور اس کی نعمتوں، پھر حشر ونشر، حساب وکتاب اور جنت وجہنم وغیرہ کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے۔

---

(١) في ٢، ٢١، ٢٥ «أصل الإيمان». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) قوله «والبعث بعد الموت» سقط من ٢٣، ٢٤، ٣١، ٣٢، ٣٥، ٣٦. وسقط من ٢٧ من قوله «واليوم الآخر...». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

مصنف رحمہ اللہ نے یومِ آخر کے بعد بعث بعد الموت کا ذکر فرمایا، جو عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ ۝ ﴾. (المؤمنون:١٦) وقال تعالیٰ: ﴿ اَللّٰهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ ۝ ﴾. (الروم:١١)

اور تقدیر بمعنی مقدَّر ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ازل میں بندے کے لیے خیر وشر اور خوشی وغم کا جو بھی فیصلہ فرمایا ہے اس کا اللہ تعالیٰ کی حکمت کے مطابق مقررہ وقت اور متعینہ کیفیت کے ساتھ واقع ہونا یقینی ہے، ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِيْرًا ۝ ﴾. (الفرقان)

وقال اللہ تعالیٰ: ﴿ قُلْ لَّنْ يُّصِيْبَنَآ اِلَّا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَنَا ﴾. (التوبة:٥١) آپ کہہ دیجئے کہ ہمیں ہرگز نہ پہنچے گا مگر وہی جو اللہ نے ہمارے لیے لکھ دیا۔

وقال اللہ تعالیٰ: ﴿ وَاِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ ۚ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِكَ ۭ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ ﴾. (التوبة:٧٨) اور ان لوگوں کو اگر کوئی فائدہ پہنچتا ہے تو کہتے ہیں یہ اللہ کی طرف سے ہے، اور اگر کوئی مصیبت پہنچتی ہے تو اے پیغمبر آپ سے کہتے ہیں کہ یہ تمہاری وجہ سے ہمیں پہنچی ہے، کہہ دو کہ رنج وراحت سب اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

اور مذکورہ چیزوں پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں جن چیزوں کا اجمالاً ذکر ہے ان پر اجمالاً اعتقاد رکھے اور جن چیزوں کا تفصیلاً ذکر ہے ان پر تفصیلاً اعتقاد رکھے۔

٧٤- وَنَحْنُ مُؤْمِنُونَ بِذَلِكَ كُلِّهِ، وَلَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ، وَنُصَدِّقُهُمْ كُلَّهُمْ(١) عَلَى مَا جَاءُوا(٢) بِهِ.

ترجمہ: ہم اِن تمام باتوں پر ایمان رکھتے ہیں، اور ہم اس کے رسولوں میں سے کسی میں تفریق نہیں کرتے، اور وہ جو پیغام لائے تھے ہم اس کی تصدیق کرتے ہیں۔

تمام نبیوں اور رسولوں پر ایمان لانا ضروری ہے:

مذکورہ جن اجمالی و تفصیلی باتوں پر ایمان لانا ضروری ہے ہم ان تمام باتوں پر ایمان رکھتے ہیں۔ اور ہم تمام انبیاء ورسل پر ایمان لاتے ہیں اور ان کی تصدیق کرتے ہیں؛ کیونکہ اصولی طور پر تمام انبیاء کا دین ایک ہے اور ان کے لائے ہوئے دین پر ایمان لانا ضروری ہے۔ کسی ایک نبی کا انکار تمام انبیاء کا انکار ہے؛ کیونکہ ہر نبی تمام انبیاء کی تصدیق کے ساتھ مبعوث ہوا ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿قُلْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ اُنْزِلَ عَلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَمَآ اُوْتِيَ مُوْسٰى وَعِيْسٰى وَالنَّبِيُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ ﴿٨٤﴾﴾. (آل عمران:٨٤)

اور سورہ بقرہ میں تمام اہلِ ایمان کو خطاب کرتے ہوئے اللہ تعالی کا فرمان ہے: ﴿قُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَآ اُنْزِلَ اِلٰٓى اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْاَسْبَاطِ وَمَآ اُوْتِيَ مُوْسٰى وَعِيْسٰى وَمَآ اُوْتِيَ النَّبِيُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ ﴿١٣٦﴾﴾. (البقرة:١٣٦)

مسلمانو! کہہ دو کہ ہم اللہ پر ایمان لائے ہیں، اور اُس کے کلام پر بھی جو ہم پر اُتارا گیا اور اُس پر بھی جو ابراہیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب اور ان کی اولاد پر اُتارا گیا اور اُس پر بھی جو موسیٰ اور عیسیٰ کو دیا گیا اور اُس پر بھی جو دوسرے پیغمبروں کو اُن کے پروردگار کی طرف سے عطا ہوا۔ ہم ان پیغمبروں کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتے، اور ہم اسی ایک خدا کے تابع فرمان ہیں۔

بعض انبیاء پر ایمان لانے والوں اور بعض کا انکار کرنے والوں کو اللہ تعالی نے پکا کافر کہا ہے؛ ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَيُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّفَرِّقُوْا بَيْنَ اللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَيَقُوْلُوْنَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَّنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَّيُرِيْدُوْنَ اَنْ يَّتَّخِذُوْا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا ﴿١٥٠﴾ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ حَقًّا﴾. (النساء) جو لوگ اللہ اور اس

(١) قوله «كلهم» سقط من ١٣. وفي ١٦ «ونصدق كلهم». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(٢) في ٢ «بما جاؤوا». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

کے رسولوں کا انکار کرتے ہیں اور اللہ اور اس کے رسولوں کے درمیان فرق کرنا چاہتے اور کہتے ہیں کہ کچھ (رسولوں) پر تو ہم ایمان لاتے ہیں اور کچھ کا انکار کرتے ہیں، اور (اس طرح) وہ چاہتے ہیں کہ (کفر اور ایمان کے درمیان) ایک بیچ کی راہ نکالیں، ایسے لوگ صحیح معنی میں کافر ہیں۔

٧٥- وَأَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ(١) فِي النَّارِ لَا يُخَلَّدُوْنَ، إِذَا(٢) مَاتُوا وَهُمْ مُوَحِّدُوْنَ، وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا(٣) تَائِبِيْنَ، بَعْدَ أَنْ لَقُوا اللهَ(٤) عَارِفِيْنَ مُؤْمِنِيْنَ(٥)، وَهُمْ فِي مَشِيْئَتِهِ(٦) وَحُكْمِهِ إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُمْ، وَعَفَا عَنْهُمْ بِفَضْلِهِ(٧)، كَمَا ذَكَرَ -عَزَّ وَجَلَّ- فِي كِتَابِهِ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾.[النساء: ٤٨ و١١٦](٨)، وَ إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُمْ فِي النَّارِ بِقَدْرِ جِنَايَتِهِمْ(٩) بِعَدْلِهِ، ثُمَّ يُخْرِجُهُمْ مِنْهَا بِرَحْمَتِهِ وَشَفَاعَةِ الشَّافِعِيْنَ مِنْ أَهْلِ طَاعَتِهِ، ثُمَّ يَبْعَثُهُمْ إِلَى جَنَّتِهِ(١٠)، وَذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ تَعَالَى مَوْلَى(١١) أَهْلِ مَعْرِفَتِهِ(١٢)، وَلَمْ يَجْعَلْهُمْ فِي الدَّارَيْنِ كَأَهْلِ نُكْرَتِهِ الَّذِيْنَ خَابُوا مِنْ هِدَايَتِهِ، وَلَمْ يَنَالُوا مِنْ وِلَايَتِهِ(١٣). اللَّهُمَّ يَا وَلِيَّ الْإِسْلَامِ وَأَهْلِهِ مَسِّكْنَا بِالْإِسْلَامِ(١٤) حَتَّى نَلْقَاكَ بِهِ.

ترجمہ: اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں سے کبیرہ گناہ کے مرتکب جہنم میں ہمیشہ نہیں

---

(١) قوله «من أمة محمد صلى الله عليه وسلم» أثبتناه من ١، ٤، ١٦، ١٧. ولم نجده في بقية النسخ. وهو الأولى؛ لأن هذا الحكم لم يختص بأمة محمد صلى الله عليه وسلم. نعم صُرِّح به في الأحاديث لأمة محمد، ولم يُصَرَّح لغيرها.

(٢) في ٢١ «إذا». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) في ١ «وإن لم يكن ماتوا». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٤) في ٢٥ «يكونوا» بدل قوله «لقوا الله». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) قوله «مؤمنين» أثبتناه من ١، ٣، ٤، ٥، ٧، ١٧، ١٨، ٢٢، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١. وهو ساقط من بقية النسخ. وفي ٧ «عارفين به مؤمنين». وفي ٢٤ «عارفين به».

(٦) وفي ١٣، ٣١ بعده زيادة «وعدله». وسقط من ١٤، ٣١ قوله «وحكمه». والأليق ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٧) قوله «بفضله» سقط من ٩، ١٢. والمثبت من بقية النسخ. وفي ١٣ بعده زيادة «وكرمه». والمعنى سواء.

(٨) سقط من ٣٣ من قوله «كما ذكر» إلى آخر الآية. وأثبتناه من بقية النسخ. وفي بعض المخطوطات قبله قوله تعالى: «﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ﴾».

(٩) قوله «بقدر جنايتهم» سقط من ٩، ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٥، ٣٢، ٣٦. والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٠) قوله «ثم يبعثهم إلى جنته» سقط من ٢٣. والأولى ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١١) في ٢، ٨ «تولى». والأولى ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٢) وفي ٣، ١٥، ٢٦، ٣١ «أهل طاعته». وفي ٦، ١٩ «لأهل معرفته». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(١٣) سقط من ٢ من قوله «وإن شاء عذبهم» إلى قوله «من ولايته». وسقط من ٢٥ من قوله «الذين خابوا». وما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٤) في ١٣، ٣٣ «ثبتنا على الإسلام». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء. وسقط من ٥. وفي ٦ بعد قوله «حتى نلقاك به» زيادة «اللهم صل على محمد وآله».

رہیں گے، جبکہ ان کی موت توحید پر ہوئی ہو؛ اگرچہ انھوں نے کبائر سے توبہ بھی نہ کی ہو؛ البتہ ان کی ملاقات اللہ تعالی سے اس حال میں ہوئی ہو کہ وہ اللہ کو پہچاننے والے اور اس پر ایمان رکھنے والے ہوں۔ ایسے لوگ اللہ تعالی کی مشیت اور اس کے حکم کے تحت ہوں گے، اگر وہ چاہے تو ان کو بخش دے اور انہیں اپنے فضل سے معاف کر دے، جیسا کہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے: "شرک کے سوا جس گناہ کو چاہے معاف کر دے"۔ اور اگر وہ چاہے تو انہیں جہنم میں اپنے عدل وانصاف کے مطابق ان کے گناہوں کے بقدر سزا دے، پھر انھیں اس سے اپنی رحمت اور اپنے فرمانبر دار بندوں کی سفارش کی بنا پر نکال دے اور انھیں جنت میں بھیج دے۔ یہ اس لیے ہو گا کہ اللہ تعالی ان لوگوں کا دوست ہے جو اس کی معرفت رکھتے ہیں۔ اور انھیں دنیا وآخرت میں منکرین کے برابر نہیں قرار دیا جو ہدایت الٰہی سے محروم رہے اور اس کی دوستی کو نہ پا سکے۔ اے اللہ! اے اسلام اور اہل اسلام کو دوست رکھنے والے! ہمیں اسلام پر ثابت قدم رکھ حتی کہ تجھ سے اسی حالت میں آملیں۔

شیخ ابن ابی العز، صالح آل شیخ اور بعض دوسرے شارحین نے لکھا ہے کہ «من أمة محمدٍ صلى الله عليه وسلم» کی قید درست نہیں؛ اس لیے کہ اس سے شبہ ہوتا ہے کہ دیگر انبیاء علیہم السلام کی امتوں کے مرتکبین کبیرہ کا حکم امت محمدیہ کے مرتکبین کبیرہ کے خلاف ہے، حالانکہ ایسا نہیں۔(شرح العقيد الطحاوية، لابن أبي العز ٢/٥٢٤)

جواب: ہمیں امتِ محمدیہ کے مرتکبین کبیرہ کا حکم دلائل سے معلوم ہے، دیگر امتوں کے مرتکبین کبیرہ کے حکم کے بارے میں ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں۔ جن صریح نصوص میں مرتکبین کبیرہ کے جہنم سے نکالے جانے کا ذکر ہے وہ امت محمدیہ کے بارے میں ہیں؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ہر نبی کو ایک مقبول دعا دی جاتی ہے، سب نے دنیا میں ہی وہ دعا کر لی ہے اور ان کی دعا قبول ہوئی۔ میں نے اپنی اس دعا کو قیامت کے روز اپنی امت کی شفاعت کے لیے ذخیرہ کر رکھا ہے۔ عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لكل نبي دعوةٌ قد دعا بها فاستُجيب، فجعلتُ دعوتي شفاعةً لأمتي يوم القيامة». (صحيح البخاري، رقم:٥٩٤٦. صحيح مسلم، رقم:٣٤١)

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لكل نبي دعوة مستجابة فتعجَّل كلُّ نبي دعوتَه، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا». (صحيح مسلم، رقم:٣٣٨)

حدیثِ شفاعت میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کی اجازت سے چار مرتبہ اپنی امت کے لوگوں کو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کریں گے، اور چوتھی مرتبہ میں ہر اس شخص کو جہنم سے

نکال لیں گے جس نے لا إله إلا الله کہا ہو گا۔(صحيح البخاري، رقم:۷۰۷۲)

امام طحاوی رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت میں یہی بیان فرمایا ہے کہ امتِ محمدیہ میں سے جو لوگ گناہوں کی وجہ سے جہنم میں ڈالے جائیں گے، انہیں گناہوں کی سزا ملنے کے بعد جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کیا جائے گا۔

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ قید اتفاقی ہے، احترازی نہیں۔ چونکہ تمام انبیاء کا دین اصولی طور پر ایک ہے، سبھی توحید ورسالت کی تبلیغ کے لیے مبعوث ہوئے ہیں۔ جب امت محمدیہ کے مرتکبین کبیرہ اہلِ ایمان کا حکم معلوم ہو گیا تو دیگر امتوں کے مرتکبین کبیرہ اہلِ ایمان کا حکم بھی واضح ہے۔

نیز یہ قید صرف بعض مخطوطات میں ہے۔

شیخ ابن ابی العز اور ان کی اتباع میں شیخ محمد انور بدخشانی اور دوسرے بعض شارحین نے «بعد أنْ لَقُوا اللهَ عارِفِين» اور «وذلك بأنَّ الله تعالى تَوَلَّى أهلَ معرِفَتِه» کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ جہمیہ کا عقیدہ ہے جن کے نزدیک ایمان صرف معرفت کا نام ہے اور اس عقیدے کے مطابق تو ابلیس بھی مؤمن ہو گا، کیونکہ اسے بھی اللہ تعالی کی معرفت حاصل تھی ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۝﴾.(الحجر) اور اسی طرح فرعون اور اکثر کافر بھی مؤمن ہوں گے؛ قال اللہ تعالی: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ﴾.(لقمان:۲۵)

اور اگر معرفت سے معرفتِ کاملہ مراد ہو جو ہدایت کو مستلزم ہوتی ہے، تو پھر ایسے برگزیدہ لوگوں سے کبیرہ کا ارتکاب مشکل ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ۵۲۸/۲. وتلخيص شرح العقيدة الطحاوية، ص۱٤٤)

لیکن مخطوطات ومطبوعات اور بہت سی شروحات میں بھی عارفین کے ساتھ مؤمنین بھی لکھا ہوا ہے؛ اس لیے یہ اشکال درست نہیں۔ نیز یہاں معرفت، نکرت کے مقابلے میں استعمال ہوا ہے اور اہل نکرت سے مراد اللہ تعالی کی توحید کے منکر کفار ومشرکین ہیں تو اہل معرفت سے مراد اہلِ ایمان ہوں گے۔

علامہ قونوی لکھتے ہیں: «قوله «عارفين» لله تعالى بالوحدانية والربوبية غير مشركين به شيئا».(القلائد في شرح العقائد، ص۱۲۰، مخطوط)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے یمن کے لیے روانہ فرماتے وقت ارشاد فرمایا: «إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى، فإذا عرفوا ذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا صلوا، فأخبرهم أن الله افترض عليهم زكاة في أموالهم، تؤخذ من غنيهم فترد على فقيرهم، فإذا أقروا بذلك فخذ منهم، وتوق كرائم أموال الناس».(صحيح البخاري، رقم:۷۳۷۲، و۱٤٥۸،)

وفي صحيح مسلم: «فإذا عرفوا الله، فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم». (رقم: ٣١)

یہاں معرفت سے مراد توحیدِ باری تعالیٰ کی تصدیق واقرار ہے۔

نیز امام طحاوی کے کلام میں عارفین سے وہ لوگ مراد ہیں جنہوں نے معرفتِ کسبی اختیاری کو اپنایا ہو، یعنی معرفت کے بعد معرفت والی چیز کی تصدیق کی ہو اور اس کو اختیار کیا ہو۔ امام بخاری کے ترجمۃ الباب «باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «أنا أعلمكم بالله» وأن المعرفة فعل القلب» کے ذیل میں مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: «اعلم أن العلم نوعان: كسبي وهو حاصل بالاختيار، وغيره وهو الواقع في القلب بالاضطرار، والمعتبر في الإيمان من التصديق ما كان اختياريًّا منه لا ما وقع في القلب ضرورةً وليس كسبا له، وهو المعبر عنه في قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ﴾. (الكنز المتواري في معادن لامع الدراري، ص١٥٣. الأبواب والتراجم لصحيح البخاري ١/٤٥)

یعنی علم اور معرفت کی دو قسمیں ہیں: ایک کسبی ہے جو بالاختیار حاصل ہو، یعنی معرفت کے بعد اس کی تصدیق کی جائے۔ اور دوسری وہ معرفت جو بے اختیار دل میں آجائے اس کو اختیار اور اس کی تصدیق نہ کی جائے، اور ﴿يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ﴾ کا یہی مطلب ہے کہ یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے بیٹوں کی طرح پہچانتے ہیں۔ یعنی معرفت حاصل ہے، لیکن مانتے نہیں، اور یہ معرفت سبب نجات نہیں۔ تو امام طحاوی کے کلام میں «عارِفِين» سے مراد معرفتِ کسبی تصدیقی حاصل کرنے والے ہیں۔ جو مؤمنین کے مترادف ہے۔ اسی لیے دوسرے نسخوں میں «عارِفِين» کے ساتھ «مؤمنين» بھی آیا ہے۔

«وذلك بأنَّ الله تعالى تَوَلَّى أهلَ معرِفَتِه...» یعنی اللہ تعالیٰ اپنی معرفت رکھنے والے اہلِ ایمان کا محافظ ہے، اُنہیں ہدایت اور ولایت عامہ یعنی اسلام سے محروم لوگوں کے برابر نہیں قرار دیا، خواہ یہ محرومی وجودِ باری تعالیٰ کے انکار کی وجہ سے ہو جیسے دہریہ، یا غیر اللہ کی عبادت اور اس کے رسول کی تکذیب وغیرہ کی وجہ سے ہو جیسے دیگر کفار ومشرکین وغیرہ۔

قال الله تعالى: ﴿اَمْ حَسِبَ الَّذِيْنَ اجْتَرَحُوا السَّيِّاٰتِ اَنْ نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ۙ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَ مَمَاتُهُمْ ؕ سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ ۝۲۱﴾. (الجاثية) یہ لوگ جو بُرے کام کرتے ہیں کیا خیال کرتے ہیں کہ ہم ان کو ان لوگوں کے برابر رکھیں گے جنہوں نے ایمان اور عمل صالح اختیار کیا کہ ان سب کا جینا اور مرنا یکساں ہو جائے، یہ برا حکم لگاتے ہیں۔

وقال تعالى: ﴿اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا ؕ لَا يَسْتَوٗنَ ۝۱۸﴾. (السجدة) بھلا جو مومن ہو وہ

اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جو نافرمان (کافر) ہو؟ دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔

جب فاسق مومن کے مقابلے میں آتا ہے تو فاسق سے مراد کافر ہوتا ہے۔

مرتکبِ کبیرہ کا حکم:

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ گناہ کے ارتکاب سے مسلمان کا ایمان کمزور ہو جاتا ہے؛ لیکن وہ ایمان سے بالکلیہ خارج نہیں ہوتا، ہاں گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے۔ اللہ تعالی چاہے تو اسے اپنے فضل سے معاف فرمادے۔ قرآن پاک میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اللہ تعالی شرک کے سوا جس گناہ کو چاہے معاف کر دے"۔ اور اگر چاہے تو اسے گناہ کی سزا دے کر اپنی رحمت سے جنت میں داخل فرمائے۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں حدیث شفاعت میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کی اجازت سے چار مرتبہ اپنی امت کے لوگوں کو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کریں گے اور چوتھی مرتبہ میں ہر اس شخص کو جہنم سے نکال لیں گے جس نے لا إله إلا الله کہا ہو گا۔(صحيح البخاري، رقم:٧٠٧٢، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمَّا أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يَحيَون، ولكنْ ناسٌ أصابتهم النار بذنوبهم – أو قال بخطاياهم – فأماتهم إماتةً حتى إذا كانوا فَحْمًا أُذِن بالشَّفاعةِ فجيْءَ بهم ضَبائِرَ ضَبائِرَ فَبُثُّوا على أنهار الجنة، ثم قيل: يا أهل الجنة أَفِيضوا عليهم، فيَنبُتون نبات الحِبَّة تكون في حَمِيل السَّيْل». (صحيح مسلم، رقم:٢٧١)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: جو پکے جہنمی ہیں وہ جہنم میں نہ مریں گے اور نہ تروتازہ ہوں گے؛ لیکن کچھ لوگوں کو جہنم کی آگ ان کے گناہوں کی وجہ سے جلائے گی، پس ان کو کچھ مدت کے لیے مارڈالیں گے؛ یہاں تک کہ کوئلہ بن جائیں گے تو ان کی سفارش کی اجازت مل جائے گی، پھر ان کو مختلف ٹولیوں میں لایا جائے گا اور جنت کی نہروں پر ان کو پھیلا دیا جائے گا، پھر اعلان کیا جائے گا: او جنتیو! ان پر پانی ڈالو۔ پس وہ اس بیج کی طرح تروتازہ اُٹھیں گے جو بیج سیلاب کے کوڑے میں اُگتا ہے۔

وعن عمران بن حصين، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يخرج قوم من النار بشَفاعة محمدٍ صلى الله عليه وسلم فيدخلون الجنة، يُسَمَّوْن الجَهَنَّمِيِّين».(صحيح البخاري، رقم:٦٠٨١)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک قوم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے جہنم سے نکلے گی اور جنت میں داخل ہو گی، ان کو جہنمی کہا جائے گا۔

امام نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اہل سنت اور سلف وخلف کا یہ عقیدہ ہے کہ اہل ایمان دو طرح کے ہیں:

١- وہ لوگ جو گناہ سے محفوظ ہوں، جیسے بلوغ سے پہلے انتقال کرنے والا، وہ شخص جو بلوغ سے پہلے ہی

مجنون ہو گیا ہو، شرک یا دیگر گناہوں سے سچی توبہ کرنے والا جس نے توبہ کے بعد کسی گناہ کا ارتکاب نہ کیا ہو۔ اسی طرح وہ شخص جس نے اللہ کی توفیق سے کبھی گناہ نہ کیا ہو۔ یہ لوگ جہنم سے محفوظ اور جنت میں داخل ہونے والے ہیں۔

گناہوں سے سچی توبہ کرنے والے کے بارے میں ارشاد باری تعالی ہے: ﴿اِلَّا مَنْ تَابَ وَ اٰمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَاُولٰٓئِكَ يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَ لَا يُظْلَمُوْنَ شَيْـًٔا﴾. (مریم) وقال تعالی: ﴿اِلَّا مَنْ تَابَ وَ اٰمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَاُولٰٓئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ وَ كَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا﴾. (الفرقان) وقال تعالی: ﴿قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ ﴿۵۳﴾ وَ اَنِيْبُوْٓا اِلٰى رَبِّكُمْ وَ اَسْلِمُوْا لَهٗ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنْصَرُوْنَ ﴿۵۴﴾﴾. (الزمر)

۲- وہ اہلِ ایمان جنھوں نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا اور بغیر توبہ کے ان کا انتقال ہو گیا۔ اگر اللہ تعالی چاہے گا تو معاف کر دے گا اور پہلی قسم کی طرح یہ بھی جہنم سے محفوظ اور جنت میں داخل ہوں گے۔ اور اگر اللہ تعالی چاہے گا تو ان کو جتنا عذاب دینا ہے اتنا عذاب دے کر پھر جنت میں داخل کرے گا۔

جس شخص کا بھی توحید پر انتقال ہوا ہے وہ جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا، خواہ اس نے کتنے ہی زیادہ گناہوں کا ارتکاب کیا ہو، جیسا کہ جس شخص کا کفر پر انتقال ہوا وہ کبھی جنت میں داخل نہیں ہو گا، خواہ اس نے کتنے ہی اچھے اور نیک اعمال کئے ہوں۔ علامہ نووی آگے لکھتے ہیں: «هذا مختصر جامع لمذهب أهل الحق في هذه المسألة، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع من يعتقد به من الأمة على هذه القاعدة، وتواترت بذلك نصوص تحصل العلم القطعي». (شرح النووي على صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على من مات على التوحيد دخل الجنة ۲۱۷/۱)

مصنف رحمہ اللہ نے خوارج ومعتزلہ اور مرجئہ کی تردید کی ہے۔ خوارج کا عقیدہ ہے کہ مومن گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے کافر ہو جاتا ہے۔ اور مرجئہ کہتے ہیں کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اس لیے ایمان کے ہوتے ہوئے گناہ مضر نہیں، جیسا کہ کفر کے ہوتے ہوئے طاعت مفید نہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ایمان سے خارج ہو جاتا ہے، لیکن کافر نہیں ہوتا۔ وہ "المنزلۃ بین المنزلتین" کے قائل ہیں، یعنی نہ کافر نہ مسلم۔ البتہ خوارج ومعتزلہ دونوں ہی مرتکب کبیرہ کو مخلد فی النار سمجھتے ہیں۔[۱]

(۱) قال في شرح العقائد: «(والكبيرة...لا تخرج العبدَ المؤمن من الإيمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، خلافًا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وهذا هو المنـزلة بين المنـزلتين بناءً على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان. (ولا تُدخِله) أي: لا تُدخِل العبدَ المؤمن في الكفر، خلافًا للخوارج؛ فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضًا كافرٌ، وأنه لا واسطة بين الإيمان والكفر». (شرح العقائد النسفية، ص۱۷۰-۱۷۳)

وقال البيجوري: «وخالفت الخوارج فكفروا مرتكب الذنوب، وجعلوا جميع الذنوب كبائر كما سيأتي، ولم

موجودہ زمانے میں سلطنت عمان کے مفتی عام احمد بن حمد خلیلی الاباضی الخارجی نے «الحقُّ الدَّامِغ» میں مرتکب کبیرہ کے مخلد فی النار ہونے پر ﴿ بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّ اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓـَٔتُهٗ فَاُولٰٓىِٕكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ﴾.(البقرة) سے استدلال کیا ہے۔ اور سَيِّئَةً سے گناہ اور اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓـَٔتُهٗ سے گناہ پر اصرار مراد لیا ہے؛ جبکہ حضرت ابن عباس، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما، ابو وائل، مجاہد، قتادہ، عطاء، ربیع بن خثیم، عکرمہ وغیرہ نے سَيِّئَةً کی تفسیر شرک سے کی ہے۔

شیخ سعید فودہ نے الشرح الکبیر (۲/۸۳۱-۸۴۰) میں اور شیخ علی بن محمد ناصر الفقیہی نے «الرد القويم البالغ على كتاب الخليلي المسمى بالحق الدامغ» میں شیخ خلیلی پر تفصیل کے ساتھ بہترین رد لکھا ہے۔ تفصیل کے لیے ان کتابوں کی طرف رجوع فرمائیں۔

معصیت کی تقسیم اور کبائر کی تفصیل:

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «كلّ ما نهى الله عنه كبيرة».[1] حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول تخویف کے لیے ہے؛ تاکہ صغیرہ گناہ سے بھی بچیں اور کبیرہ کے ارتکاب سے خوف کریں؛ ورنہ گناہوں کی تقسیم صغیرہ اور کبیرہ میں ثابت ہے۔[2]

عام علماء فرماتے ہیں کہ گناہوں کی دو قسمیں ہیں: (۱) صغیرہ؛ (۲) کبیرہ۔

گناہِ صغیرہ و کبیرہ کی تقسیم کے دلائل:

(۱) ﴿ مَالِ هٰذَا الْكِتٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّآ اَحْصٰىهَا ﴾.(الكهف:۴۹) یہ کیسا اعمال نامہ ہے کہ اس نے کوئی چھوٹی یا بڑی بات نہیں چھوڑی مگر سب کو محفوظ کیا ہوا ہے۔

(۲) ﴿ وَكُلُّ صَغِيْرٍ وَّ كَبِيْرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴾.(القمر). اور ہر چھوٹی بڑی بات اس میں لکھی ہوئی ہے۔

(۳) ﴿ اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبٰٓىِٕرَ الْاِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ ﴾(النجم:۳۲) جو لوگ بڑے گناہوں اور بے حیائی کے کاموں سے بچتے ہیں ہم ان کے چھوٹے گناہ معاف کرتے ہیں۔

يكفروا بتكفير مرتكب الذنوب، مع أن من كفر مؤمنًا كفر؛ لأنهم قالوا ذلك بتأويل واجتهاد. وأما المعتزلة فأخرجوا مرتكب الكبيرة من الإيمان، ولم يدخلوه في الكفر إلا باستحلال، فجعلوه منـــزلة بين المنـــزلتين، فمرتكب الكبيرة مخلد عند الفريقين في النار، ويعذب عند الخوارج عذاب الكفار، وعند المعتزلة عذاب الفساق».(تحفة المريد، ص۳۰۸)

(۱) أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (رقم:۲۸۸ و۶۷۴۹). والطبراني في «الكبير» (۱۸/۱۴۰/۲۹۳). قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (۱/۱۰۳): «رجاله ثقات إلا أن الحسن مدلس وعنعنه».

(۲) قال البيهقي رحمه الله: «فيُحتَمل أن يكون هذا في تعظيم حرمات الله والترهيب عن ارتكابها، فأما الفرق بين الصغائر والكبائر فلا بد منه في أحكام الدنيا والآخرة على ما جاء به الكتابُ والسُّنةُ».(شعب الإيمان ۱/۴۶۲)

لمم کے معنی ہیں وہ صغیرہ گناہ جو کبھی کبھی صادر ہو جائیں أَلَمّ بالمكان، أي نزل به أحيانًا. اِلَّا اللَّمَمَ کے استثنا سے معلوم ہوتا ہے کہ صغیرہ وکبیرہ کا ثبوت ہے۔

(۴) ﴿اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ﴾.(النساء:٣١) اگر تم ان بڑے گناہوں سے بچو گے جن سے تم کو منع کیا گیا ہے تو ہم تمہارے ہلکے پھلکے گناہوں کو معاف کر دیں گے۔

سیئات سے صغائر مراد ہیں۔(وانظر لتفصيل الدلائل: مفاتيح الغيب ٧٦/١٠، النساء:٣١)

معتزلہ کی تردید:

اس آیت کریمہ سے معتزلہ استدلال کرتے ہیں کہ جو شخص کبائر سے بچے گا تو اس کے صغائر کو معاف کرنا اللہ تعالی پر لازم ہے اور اگر کبائر کرے گا تو معافی کا دروازہ بند ہے اور بقول معتزلہ تکفیر سیئات کے لیے کبیرہ سے بچنا ضروری ہے۔

اہل سنت وجماعت کے نزدیک تکفیرِ سیئات کے لیے کبیرہ سے بچنا ضروری نہیں۔ ملا علی قاری شرح فقہ اکبر میں لکھتے ہیں: «قد تكفر الصغيرة بمكفر أو بعفو من الله، ولو كان صاحبها مرتكب كبيرة». (ص١٢٩)

اور آیت کریمہ ﴿اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ﴾ کے متعلق علماء اور مفسرین کرام نے متعدد معانی اور تشریحات لکھی ہیں:

١ - اِنْ تَجْتَنِبُوْا شرط ہے، لیکن کبھی کبھی شرط مناسب کے معنی میں آتی ہے، جیسا کہ شہادت کے بارے میں آیت کریمہ ہے ﴿فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّ امْرَاَتٰنِ﴾.(البقرة:٢٨٢) دو مردوں کی گواہی مناسب ہے اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد دو عورتیں گواہی دیں۔ یہ مطلب نہیں کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول ہونے کے لیے ضروری ہے کہ دو مرد نہ ہوں۔ دو مردوں کی موجودگی میں بھی ایک رجل اور دو خواتین کی گواہی قبول ہے۔

یا ﴿وَ اِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّ لَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ﴾ البقرة:٢٨٣) اس آیت کریمہ کا یہ مطلب نہیں کہ اگر تم سفر پر ہو اور کاتب نہ ہو تو رہن لے لو، مقیم ہونے کی حالت میں رہن نہیں لے سکتے؛ بلکہ آیت کے یہ معنی ہیں کہ سفر میں جب کاتب نہ ہو تو رہن لینا مناسب ہے۔

اسی طرح آیت کا یہ مطلب ہوگا: ہم تمہارے صغائر کو مٹا دیں گے، مگر کبائر سے بچنا مناسب ہے۔ یہ شرم کی بات ہے کہ ہم گناہ مٹائیں اور تم کبائر کرتے رہو۔

٢- کبائر سے کفر اور شرک کی انواع مراد ہیں۔ اگر تم کفر اور شرک سے بچو گے تو ہم تمہارے سیئات کو حسنات کے ساتھ مٹا دیں گے، کفر وشرک کے ساتھ سیئات نہیں مٹتے۔

۳- سیئات سے مراد گناہ کبیرہ کے مقدمات ہیں یعنی اگر تم کبیرہ سے اجتناب کرتے ہوئے اس سے باز رہو گے تو ہم اس کے مقدمات کو معاف کردیں گے۔ اگر زنا کے مقدمات: لمس، نظر، اس کی طرف چلنے، بوسہ دینے کے ارتکاب کے بعد زنا کو چھوڑ دو گے، تو ہم توبہ کی وجہ سے ان مقدمات کو بھی معاف کردیں گے۔

۴- حسنات سیئات کو مٹاتے ہیں ﴿إِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ﴾.(هود:١١٤) اسی طرح گناہ کبیرہ پر قدرت کے باوجود اس کو چھوڑنا بھی عمل صالح ہے جس کو کف النفس کہتے ہیں۔ یہ بھی مکفِّر سیئات ہے۔

اس آیت کریمہ کے ذیل میں حضرت مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ تعالی کی ''معارف القرآن'' کی عبارت سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر آدمی کبیرہ سے بچے گا تو سیئات کے لیے حسنات کفارہ بنیں گے۔

عبارت ملاحظہ کیجئے: ''تو حاصل یہ ہوا کہ جو شخص اس کا اہتمام کرے کہ تمام فرائض وواجبات ادا کرے اور تمام کبیرہ گناہوں سے اپنے آپ کو بچالے تو حق تعالی اس کے صغیرہ گناہوں کا کفارہ کردیں گے۔۔۔اگر کوئی شخص کبیرہ گناہوں میں مبتلا رہتے ہوئے وضو اور نماز ادا کرتا رہے تو محض وضو نماز یا دوسرے اعمالِ صالحہ سے اس کے صغیرہ گناہوں کا بھی کفارہ نہیں ہوگا اور کبیرہ تو اپنی جگہ ہیں ہی''۔(معارف القرآن ۳۸۲/۲)

اس عبارت کا یہ مطلب لینا چاہئے کہ مسلمان کی شان یہ ہونی چاہئے کہ حسنات کے کرنے کے ساتھ کبائر سے بچنے کا اہتمام کرے جیسا کہ ہم نے پہلے جواب میں ذکر کیا۔ یہ مطلب نہ لیا جائے کہ تکفیرِ سیئات کے لیے کبائر سے اجتناب شرط لازم ہے؛ تاکہ حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ کی عبارت جمہور کے موافق رہے۔

گناہِ کبیرہ کی تعریف:

کبیرہ کی متعدد تعریفیں منقول ہیں، سب سے بہتر تعریف یہ ہے: «الكبيرة ما يكون فيه وعيد شديد، أو اللعن، أو الحد. وكذا إذا أصرَّ على الصغيرة فهي كبيرة».(١)

---

(١) قال العلامة الآلوسي رحمه الله: «واختلفوا في حد الكبيرة على أقوال:

الأول: أنها ما لحق صاحبها عليها بخصوصها وعيدٌ شديدٌ بنص كتاب أو سنة، وإليه ذهب بعض الشافعية.

والثاني: أنها كل معصية أوجبت الحد، وبه قال البغوي وغيره.

والثالث: أنها كل ما نص الكتاب على تحريمه، أو وجب في جنسه حد.

والرابع: أنها كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة، وبه قال الإمام (أي: إمام الحرمين، وكلامه في الإرشاد، ص٣٢٩).

والخامس: أنها ما أوجب الحد، أو توجَّه إليه الوعيد، وبه قال الماوردي في فتاويه. (والصواب «حاويه» واسمه

اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صغیرہ اور کبیرہ کی تعریف نہیں فرمائی اور مبہم چھوڑ دیا ہے۔ جس میں حکمت یہ ہے کہ آدمی ہر گناہ سے بچنے کی کوشش کرے اور ہر گناہ کو کبیرہ سمجھ کر چھوڑ دے اور یہ سمجھے کہ اللہ کی نافرمانی تو ہے، چاہے وہ تھوڑی ہو یا بہت۔[1]

شریعتِ مطہرہ میں بعض احکام کے اِبہام کی مثالیں:

شریعت میں اور بھی بہت ساری اِبہام کی مثالیں ہیں، جیسا کہ جمعہ کی ساعتِ اجابت کو مخفی رکھا۔ اسی طرح لیلۃ القدر کو بھی مخفی رکھا؛ تاکہ اس کی تلاش میں ہر رات عبادت کے لیے اٹھے۔ اسی طرح اسم اعظم کو مخفی رکھا؛ تاکہ ہر اسم کو اعظم خیال کرتے ہوئے اس کی تعظیم کے ساتھ ذکر اور اس کے ساتھ دعا کرے۔ اسی طرح طعام کے لقموں میں برکت والا لقمہ مخفی رکھا گیا؛ تاکہ پلیٹ اچھی طرح صاف کرے۔

بعض نے کبیرہ گناہوں کو شمار بھی کیا ہے، مثلا: شرک، قتل، سحر، سود، پاک دامن کو تہمت لگانا، یتیم کا مال کھانا، میدان جنگ سے پیٹھ پھیر کر بھاگ جانا۔ بعض نے جھوٹی گواہی، اور بعض نے چوری اور شراب پینے کا بھی اضافہ کیا ہے۔

کبیرہ کی تعریف میں اختلاف کی وجہ سے کبائر کی تعداد میں بھی متعدد اقوال ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ۷، عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ۱۰، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ۷۰، اور ۷۰۰ بھی منقول ہے۔ دیلمی فرماتے ہیں کہ ہم نے ایک مستقل تالیف میں کبیرہ گناہوں کو شمار کیا تو ان کی تعداد ۴۰ سے زیادہ ہو گئی۔ اور حافظ علائی نے لکھا ہے کہ احادیث میں جن گناہوں کے کبیرہ ہونے کی صراحت آئی ہے میں نے انہیں ایک رسالے میں جمع کیا تو ان کی تعداد ۲۵ ہو گئی۔ ابن حجر ہیتمی نے ان ۲۵ کبیرہ گناہوں کو شمار کرانے کے بعد احادیث کی روشنی میں مزید ۵ کبیرہ کا ذکر کیا ہے، جس سے کل تعداد ۳۰/ ہو جاتی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: الزواجر عن اقتراف الکبائر، ص۱۵-۱۶۔

علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''الکبائر'' میں ۷۰/ کبائر کا ذکر فرمایا اور ان سے متعلق آیات

«الحاوي الكبير» في فقه الشافعي).

والسادس: أنها كل محرم لعينه منهي عنه لمعنى في نفسه، وحكي ذلك بتفصيل مذكور في محله عن الحليمي.

والسابع: أنها كل فعل نص الكتاب على تحريمه بلفظ التحريم». (روح المعاني ١٤٧/٥. وانظر أيضًا: شرح العقائد، ص١٧٠-١٧٣. الزواجر عن اقتراف الكبائر، للهيتمي، ص٦-١٠)

(١) قال الواحدي: الصحيح أن الكبيرة ليس له حد يعرفها العباد به، وإلا لاقتحم الناس الصغائر واستباحوها، ولكن الله تعالى أخفى ذلك عن العباد ليجتهدوا به في اجتناب المنهي عنه رجاء أن تجتنب الكبائر، ونظير ذلك إخفاء الصلاة الوسطى، وليلة القدر، وساعة الإجابة». (روح المعاني ٤٧١/٥. وانظر أيضًا: مفاتيح الغيب ٧٨/١٠، المسألة الثانية: اختلف الناس في أن الله تعالى هل ميَّز جملة الكبائر عن جملة الصغائر أم لا؟...).

واحادیث نقل کی ہیں۔ اور ابن حجر ہیتمی نے "الزواجر عن اقتراف الکبائر" میں ۴۶۷ر کبائر کو تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔ لیکن بعض پر کبیرہ کی تعریف صادق نہیں آتی ہے۔

اعضائے انسانی سے متعلق گناہوں کی تفصیل:

ابو طالب مکیؒ نے لکھا ہے کہ بعض کا تعلق قلب سے ہے، جیسے: کفر، شرک، گناہ پر اصرار، اللہ کی رحمت سے ناامیدی اور اللہ کے عذاب سے بے خوفی۔

اور چار کا تعلق زبان سے ہے: شھادۃ الزور، قذف المحصنات، الیمین الغموس، السحر.

تین کا تعلق پیٹ سے ہے: شرب الخمر، أکل الربوا، أکل مال الیتیم.

دو کا تعلق شرمگاہ سے ہے: زنا اور بدفعلی۔

دو کا تعلق ہاتھ سے ہے: القتل، والسرقۃ.

ایک کا تعلق پیروں سے ہے: التولّی من الزحف.

اور ایک کا تعلق جمیع بدن سے ہے: عقوق الوالدین. (قوت القلوب ٢٤٩/٢)

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے کے دلائل:

(۱) ایمان: تصدیق یعنی یقین کرکے ماننے کا نام ہے اور تصدیق گناہ کبیرہ سے زائل نہیں ہوئی۔

(۲) مسلمانوں کے باہمی قتال کا ذکر قرآن نے فرمایا اور دونوں کو مؤمن قرار دیا: ﴿وَ اِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا﴾. (الحجرات:۹)

(۳) مرتکبِ کبیرہ کے لیے استغفار جائز ہے۔

(۴) مرتکبِ کبیرہ کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت ثابت ہے۔

(۵) مرتکبِ کبیرہ کو قتل نہ کرنے پر اجماع ہے۔ حدیث شریف میں آیا ہے: «من مات من أمتي لا يُشرِك بالله شيئًا دخل الجنة». قلت: وإنْ زنَى وإنْ سرَق؟ قال: «وإنْ زنَى وإن سرَق».

(صحيح البخاري، رقم:١٢٣٧. راجع لتفصيل الدلائل: شرح العقائد، ص١٧٣-١٧٤. والنبراس، ص٢٢٦-٢٢٨. وشرح العقيدة الطحاوية للبابرتي، ص١٠٢. والتفسير المظهري، الزمز:٥٣)

معتزلہ وخوارج کے دلائل اور ان کے جوابات:

معتزلہ اور خوارج خروج ایمان کے قائل ہیں، ان کے دلائل یہ ہیں:

(۱): اعمال ایمان کا جز ہیں، اور انتفائے جز انتفائے کل کو مستلزم ہے۔

جواب: ہم اس انتفاء کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ ایمان کا کامل درجہ نہیں رہا، نفسِ ایمان موجود

ہے۔

(۲) ﴿ اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا ۗ لَا يَسْتَوٗنَ ۞ ﴾. (السجدہ) مؤمن کے مقابلے میں فاسق ہے۔

جواب: قرآنی اسلوب میں اکثر جگہ کافر پر فاسق کا اطلاق کیا گیا ہے۔ یہاں بھی جب مؤمن کے مقابلے میں فاسق مذکور ہے، تو فاسق سے کافر مراد ہو گا، جیسے: ﴿ وَ اَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوْا فَمَاْوٰىهُمُ النَّارُ ﴾. (السجدة: ۲۰) شیطان کے بارے میں آیا ہے: ﴿ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ ﴾. (الكهف: ۵۰) فرعون اور اس کی قوم کے بارے میں ہے: ﴿ اِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمًا فٰسِقِيْنَ ۞ ﴾. (النمل) لوط علیہ السلام کی قوم کے بارے میں ہے: ﴿ اِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمَ سَوْءٍ فٰسِقِيْنَ ۞ ﴾. (الأنبياء: ۷۴)

الفسق: الخروج من الطاعة، قد يكون بارتكاب المعصية، وقد يكون بالكفر.

(۳) «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن». (صحيح البخاري، رقم: ۶۷۷۲)

جواب: مراد یہ ہے کہ کامل مؤمن نہیں ہے۔

اشکال: جب مؤمن کامل مراد ہے، تو کامل کا لفظ کیوں مذکور نہیں؟

جواب: یہ مقام مقامِ وعید ہے؛ اس لیے کامل کا لفظ ذکر نہیں کیا؛ ورنہ لوگوں کی تشجیع اور حوصلہ افزائی کا سامان مہیا ہو جاتا، لوگ بے پرواہ ہو کر یوں کہتے کہ چلو مؤمن کامل نہیں، مؤمن تو ہیں۔

«لا يزني الزاني» والی روایت میں اگر زنا کو حلال سمجھ کر کرے اور اس کی حرمت کا منکر ہو، تو وہ ہمارے نزدیک بھی مؤمن نہیں رہے گا، یا زانی اور سارق جب زنا اور سرقہ کرتے ہیں تو عرف میں ان کو مؤمن نہیں؛ بلکہ زانی اور سارق کہتے ہیں۔

(۴) ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ ۞ ﴾. (المائدة: ۴۴)

جواب: یہ آیت قانونِ شرعی کے انکار کرنے پر محمول ہے؛ کیونکہ اس آیتِ کریمہ کا شانِ نزول یہ ہے کہ یہود نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر رجم کے بارے میں حکم اور فیصلہ چاہا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تمہاری تورات میں کیا حکم لکھا ہے؟ تو وہ تورات لائے اس کو پڑھا اور جہاں رجم کا حکم تھا اس جگہ کو چھوڑ دیا، تو عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ جو وہاں تشریف فرما تھے انھوں نے کہا: جو چھوڑ دیا ہے، اس کو بھی پڑھو؛ چنانچہ اس میں رجم کا حکم ویسے ہی موجود تھا، جس طرح اسلام میں ہے۔

(٥) «من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر جهارًا».[(١)]

جواب: ہم کہتے ہیں کہ کفر کا مطلب کفرانِ نعمت اور ناشکری ہے۔ تارکِ صلاۃ نے معراج کے تحفۂ صلاۃ کی ناشکری کی۔ اور اگر انکاراً ہے تو «فقد کفر» اپنی حقیقت پر محمول ہے؛ کیونکہ نماز کا منکر کافر ہے؛ نیز نماز کی فرضیت کا انکار بھی کفر ہے۔ اور حنابلہ اس کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں؛ اگرچہ ایمان موجود ہو، اور آج کل حنابلہ کا فتویٰ اس پر ہے کہ نہ اس کا جنازہ پڑھا جائے اور نہ بیوی اس کے قریب جائے۔ (راجع: شرح العقائد، ص١٧٤ -١٧٩. والنبراس، ص٢٢٨-٢٣١).

بعض ثقہ حضرات نے مجھے بتلایا کہ سعودیہ کی مساجد میں تارک الصلاۃ کے کفر کے اشتہارات آویزاں ہوتے تھے جو آج کل ہٹا لیے گئے۔ انھوں نے تارکینِ صلاۃ کے کفر پر رسالے لکھے۔ شیخ عثیمین اپنے رسالہ «حكم تارك الصلاة» میں لکھتے ہیں: «إن الكتاب والسنة كلاهما يدل على كفر تارك الصلاة، الكفر الأكبر المُخرِج عن الملة». (ص٥، ط: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية)

اور شیخ بن باز اپنے فتاوی «نور على الدرب» میں لکھتے ہیں: «الذي يترك الصلاة ولا يصلي، هذا كافر أيضًا في أصح قولي العلماء، وإن لم يجحد وجوبها، متى تركها تهاونًا وتكاسلاً فإنه يكفر بذلك في أصح قولي العلماء...، وقال بعض أهل العلم: إنه لا يكفر كفرًا أكبر، بل كفره كفر أصغر ما لم يجحد وجوبها...، والصواب القول الأول أنه كافر كفرًا أكبر». (فتاوى نور على الدرب ١١٥/٤)

تارکِ صلاۃ کے بارے میں امام شافعی اور امام احمد کا مناظرہ:

تاج الدین سبکی نے تارکِ صلاۃ کے بارے میں امام شافعی اور امام احمد کا مناظرہ نقل کیا ہے کہ امام شافعی نے امام احمد سے کہا: اے احمد! کیا آپ کہتے ہیں کہ تارکِ صلاۃ کافر ہے؟ امام احمد نے کہا: ہاں۔ امام شافعی نے کہا: اگر وہ کافر ہے تو مسلمان کس طرح ہو گا؟ امام احمد نے کہا: لا إلہ إلا اللہ محمد رسول اللہ پڑھ کر۔ امام شافعی نے کہا: وہ تو پہلے سے کلمے کا اقرار کر رہا ہے اس نے کلمہ کا انکار تو کیا ہی نہیں۔ امام احمد نے کہا: وہ نماز پڑھ کر مسلمان ہو گا۔ امام شافعی نے کہا: کافر کی نماز تو درست نہیں، اور نماز کی وجہ سے تو مسلمان ہونے کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ امام احمد یہ سن کر لاجواب ہو گئے۔

«حكي أن أحمد ناظر الشافعي في تارك الصلاة، فقال له الشافعي: يا أحمد أتقول إنه

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (رقم:٣٣٤٨) عن أنس بن مالك مرفوعًا. وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٩٥/١): «رجاله موثوق إلا محمد بن أبي داود فإني لم أجد من ترجمه، وقد ذكر ابن حبان في «الثقات» محمد بن أبي داود البغدادي، فلا أدري هو هذا أم لا؟». وأخرجه ابن حبان فی صحيحه (رقم:١٤٦٣) عن بريدة مرفوعًا: « بَكِّروا بالصلاة في يوم الغيم؛ فإنه من ترك الصلاة فقد كفر». وهو حديث صحيح.

يكفر؟ قال: نعم، قال: إذا كان كافرا فبم يسلم؟ قال: يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال الشافعي: فالرجل مستديم لهذا القول لم يتركه، قال: يسلم بأن يصلي، قال: صلاة الكافر لا تصح ولا يحكم بالإسلام بها، فانقطع أحمد وسكت. حكى هذه المناظرة أبو علي الحسن بن عمار من أصحابنا وهو رجل موصلي من تلامذة فخر الإسلام الشاشي».(طبقات الشافعية الكبرى ٢/٦١)

مرجئہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

معتزلہ اور خوارج کے مقابلے میں ایک فرقہ مرجئہ ہے، جو کہتے ہیں کہ:

(۱) : معصیت سے ایمان کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اور گنہگار کے لیے کوئی سزا نہیں، اور مومن جہنم میں نہیں داخل ہو گا؛ اگرچہ گنہگار ہو۔ اور قاعدہ ہے کہ الكفر في النار، والإيمان في الجنة.

جواب: ہم کہتے ہیں کہ بعد التطہیر مؤمن جنت میں جائے گا، اور اس کے معاصی کی تطہیر نار سے ہو گی۔

(۲) كما لا ينفع مع الكفر طاعة، هكذا لا تضر المعصية مع الإيمان.

جواب: ہم کہتے ہیں کہ کفر زہر کی طرح ہے، جس کے ساتھ مفید غذا جمع نہیں ہو سکتی، اور «لا تضر مع الإيمان معصية» ان کا اپنا گھڑا ہوا ہے؛ کیونکہ ایمان کا تعلق دل سے ہے۔

(۳) ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ﴾.(التحریم:۸) مؤمن کو اللہ تعالیٰ ذلیل نہیں کریں گے اور نار تو ذلت کی انتہا ہے؛ ﴿اِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ اَخْزَيْتَهٗ﴾.(آل عمران:١٩٢)

جواب(۱): ذلت بمعنی مغلوبیت، عاجزی اور کمزوری ہے، یعنی آخرت میں کامل مؤمن مغلوب نہ ہوں گے۔

(۲): ذلت کا معنی یہ ہے: بعدم النور لهم في الآخرة.

(۳): امام رازی رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ذلت کی نفی مطلقاً نہیں ہے؛ بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت کے ساتھ خاص ہے۔ «والجواب عنه ما تقدم أن قوله: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ﴾(التحريم:٨) لا يدل على نفي الإخزاء مطلقًا، بل يدل على نفي الإخزاء حال كونهم مع النبي، وذلك لا ينافي حصول الإخزاء في وقت آخر».(مفاتيح الغيب، آل عمران:١٩٢)

ہم کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت والے مؤمن ذلت سے دور ہیں؛ کیونکہ وہ صحابہ ہیں۔

معصیت کی چار بنیادی اقسام:

امام غزالی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ گناہ اور معصیت کی چار اقسام ہیں:

(۱) التعدي في صفات الربوبيّة.

یعنی ایک معصیت یہ ہے کہ کوئی صفات ربوبیّت میں تعدی کرے کہ جو صفات رب العالمین کے لیے خاص ہیں وہ دوسروں کے لیے ثابت کرے، یا خود اس کو اختیار کرے، جیسے تکبر اور فخر وغیرہ کہ یہ صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

(۲) الاتصاف بالصفات الشيطانية.

یعنی صفات شیطانیہ کو اختیار کرلے، جیسے: حسد، دھوکا، مکر اور غرور وتعنت وغیرہ۔

(۳) الاتصاف بالصفات البهيمية.

یعنی بہائم والی صفات اختیار کرے، جیسے: شہوت کی اتباع میں زنا، لواطت اور دوسرے بے حیائی کے کام کرے۔

(۴) الاتصاف بالصفات السبعية.

یعنی درندوں کی صفات اختیار کرلے، جیسے: قتل وفساد، چیر پھاڑ اور دوسروں کا مال ہڑپ کرنا وغیرہ۔

بقول امام غزالی رحمہ اللہ جتنے بھی معاصی ہیں وہ انہی چاروں کی شاخیں ہیں۔ (إحياء علوم الدين، كتاب التوبة، الركن الثاني، بيان أقسام الذنوب بالإضافة إلى صفة العبد)

معصیت کی دو اور مشہور قسمیں:

معصیت کی دو اور مشہور قسمیں ہیں: (۱) المعصية في حقوق الله. (۲) المعصية في حقوق العباد.

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ اعمال کے تین دیوان اور دفاتر یا رجسٹر ہیں:

دیوانِ اول: جس میں مغفرت کی گنجائش نہیں، جیسے کفر، شرک اور ارتداد۔

دیوانِ ثانی: جس میں مغفرت کی گنجائش پائی جاتی ہے، جیسے حقوق اللہ تعالیٰ۔

دیوانِ ثالث: جس میں سے کسی چیز کو نہیں چھوڑا جائے گا، اور وہ حقوق العباد ہیں، جب تک کہ خود صاحبِ حق اس کو معاف نہ کردے۔

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الدواوين عند الله عز وجل ثلاثة: ديوان لا يعبأ الله به شيئًا، وديوانٌ لا يترك الله منه شيئًا، وديوانٌ لا يَغفِره الله. فأما الديوان الذي لا يَغفِره الله: فالشِّركُ بالله، قال الله عز وجل ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ

﴿حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيۡهِ الۡجَنَّةَ وَمَاۡوٰىهُ النَّارُ﴾(المائدة:٧٢) وأما الديوان الذي لا يعبأ الله به شيئًا: فظُلمُ العبدِ نفسَه فيما بينه وبين ربِّه مِن صومِ يومٍ تركَه، أو صلاةٍ تركَها؛ فإن الله عزَّ وجل يغفر ذلك ويتجاوز إن شاء، وأما الديوان الذي لا يَترُك اللهُ منه شيئًا: فظُلْمُ العبادِ بعضِهم بعضًا، القصاصُ لا محالة».(مسند أحمد، رقم:٢٦٠٣١. وعلق عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف لضعف صدقة بن موسى، وقد انفرد به، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين غير يزيد بن بابنوس...، وهو حسن الحديث في المتابعات، ولم يتابع هنا. وأخرجه الحاكم (٥٧٥/٤) وقال: صحيح الإسناد. فتعقبه الذهبي بقوله: صدقة ضعَّفوا، وابن بابنوس فيه جهالة)

مصنف رحمہ اللہ نے آخر میں ایمان پر ثابت قدم رہنے کی دعا فرمائی ہے؛ اس لیے کہ اعتبار خاتمے کا ہے۔ حضرات انبیاء علیہم السلام نے معصوم ہونے کے باوجود اسلام پر ثبات قدمی اور اس پر موت کی دعا فرمائی ہے اور اپنی اولاد کو اس کی نصیحت بھی کی ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے فرمایا: ﴿تَوَفَّنِيۡ مُسۡلِمًا وَّ اَلۡحِقۡنِيۡ بِالصّٰلِحِيۡنَ ﴿١٠١﴾﴾. (یوسف) وقال تعالى: ﴿وَ وَصّٰى بِهَاۤ اِبۡرٰهٖمُ بَنِيۡهِ وَ يَعۡقُوۡبُ ؕ يٰبَنِيَّ اِنَّ اللّٰهَ اصۡطَفٰى لَكُمُ الدِّيۡنَ فَلَا تَمُوۡتُنَّ اِلَّا وَ اَنۡتُمۡ مُّسۡلِمُوۡنَ ﴿١٣٢﴾ؕ﴾. (البقرة)

اور خود اللہ تعالی نے اہل ایمان کو موت تک ایمان پر قائم رہنے کا حکم فرمایا ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ وَلَا تَمُوۡتُنَّ اِلَّا وَ اَنۡتُمۡ مُّسۡلِمُوۡنَ ﴿١٠٢﴾﴾.(آل عمران)

٧٦- وَنَرَى الصَّلَاةَ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، وَ(١) عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْهُمْ(٢).

ترجمہ: اور ہم اہل قبلہ (مسلمانوں) میں سے ہر نیک وبد کے پیچھے نماز پڑھنا جائز سمجھتے ہیں، اسی طرح جو ان میں سے فوت ہو جائے اس کی نمازِ جنازہ پڑھنا جائز سمجھتے ہیں۔

ہر نیک وبد مسلمان کے پیچھے نماز درست ہے:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں دو فقہی مسئلے ذکر فرمائے ہیں:

۱- ہر نیک وفاسق شخص کے پیچھے نماز پڑھنی درست ہے خواہ اس کا فسق گناہ کبیرہ کے ارتکاب کی وجہ سے ہو یا بدعات میں مبتلا ہونے کی وجہ سے ہو، بشرطیکہ یہ چیز اسے کفر تک نہ پہنچانے والی ہو؛ کیونکہ امامت کی صحت کے لیے گناہوں سے معصوم ہونا شرط نہیں؛ البتہ فاسق کے پیچھے نماز مکروہ ہے؛ اس لیے اگر ممکن ہو تو عادل امام کے پیچھے نماز پڑھنا بہتر ہے۔

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «صلوا خلف كل بَرٍّ وفاجر».
(السنن الكبرى للبيهقي ١٩/٤. سنن الدارقطني، رقم: ١٧٦٨. وفي سنن أبي داود (رقم:٥٩٤): «الصلاة المكتوبة واجبة خلف كل مسلم بَرًّا كان أو فاجرًا، وإن عمل الكبائر»).

ہر نیک وبد کے پیچھے نماز پڑھو۔ اور دوسری روایت میں ہے: فرض نماز ہر مسلمان کے پیچھے ثابت ہے متقی ہو یا فاسق۔

اس کی سند کے سبھی رجال ثقہ ہیں؛ لیکن حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے راوی مکحول کا سماع حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں؛ اس لیے سند منقطع ہے۔ قال الدارقطني: «مكحول لم يسمع من أبي هريرة، ومن دونه ثقات». وقال البيهقي: «إسناده صحيح، إلا أن فيه إرسالاً بين مكحول وأبي هريرة».(معرفة السنن والآثار ٤١٢/٤)

یہ حدیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے علاوہ حضرت ابن عمر، ابو درداء، علی بن ابی طالب، عبد اللہ بن مسعود، واثلۃ بن الاسقع اور ابو امامہ رضی اللہ عنہم سے متعدد طرق کے ساتھ مروی ہے؛ لیکن کوئی بھی طریق ضعف سے خالی نہیں اور بعض طرق حد درجہ ضعیف ہیں۔ تفصیل کے لیے التلخیص الحبیر ۲/ ۹۲-۹۶، اور إرواء الغلیل ۲/ ۳۰۴-۳۱۰ ملاحظہ فرمائیں۔

---

(١) في ١، ١٤، ٢١، ٢٨ «ونصلي». والمعنى سواء.

(٢) قوله «منهم» سقط من ٦. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

وعن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يصلون لكم، فإن أصابوا فلكم، وإن أخطؤا فلكم وعليهم».(صحيح البخاري، رقم:٦٩٤)

کچھ ائمہ تمہیں نماز پڑھائیں گے اگر صحیح نماز پڑھائی تو تمہارا فائدہ ہے، اور اگر غلط پڑھائی تو تمہارا فائدہ اور ان کا خسارہ ہے۔

علامہ عینی لکھتے ہیں: «قال المهلب: وفيه جواز الصلاة خلف البر والفاجر إذا خيف منه». (عمدة القاري ٥/٢٢٨)

وعن أبي ذرٍّ قال: قال لي رسول الله: «كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها؟» قال: قلت: فما تأمرني؟ قال: «صل الصلاة لوقتها، فإن أدركتها معهم فصل، فإنها لك نافلة».(صحيح مسلم، رقم:٢٣٨)

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب حکام تاخیر سے نماز پڑھائیں گے تو آپ کا کیا حال ہوگا؟ ابوذر نے فرمایا: جیسے آپ فرمادیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وقت پر نماز پڑھو، پھر حکام کے ساتھ نفل نماز پڑھ لو۔

احناف کے نزدیک اگر نفل نماز کا وقت ہو تو فرض کے بعد نفل پڑھ سکتا ہے۔

یہ حدیث وقت نکلنے کے بعد نماز پڑھانے والے امراء کے پیچھے نماز کے درست ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

وعن عبيد الله بن عدي بن خِيار أنه دخل عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو محصور، فقال: إنك إمامُ عامَّةٍ، ونزَل بك ما نرَى، ويُصلِّي لنا إمام فتنة، ونتحرَّج، فقال: الصلاة أحسن ما يعمل الناس، فإذا أحسن الناس فأحسن معهم، وإذا أساؤوا فاجتنب إساءتهم.(صحيح البخاري، رقم:٦٥٤)

عبید اللہ بن عدی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور وہ محصور تھے، پس کہا: آپ عام لوگوں کے امام ہیں اور جو مصیبت آپ پر پڑی ہے ہم اسے دیکھ رہے ہیں، فتنہ باز امام ہم کو نماز پڑھا رہا ہے اور ہم حرج میں پڑے ہیں۔ وہ کہنے لگے نماز لوگوں کا بہترین عمل ہے جب لوگ اچھا عمل کریں تو آپ ان کے ساتھ اچھا عمل کرتے رہیں، اور اگر بُرا عمل کریں تو ان کی بُرائی سے بچتے رہو۔

ہر نیک و بد مسلمان کی نمازِ جنازہ پڑھنی چاہیے:

۲- ہر نیک و بد مسلمان کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی؛ کیونکہ نمازِ جنازہ میت کے لیے دعا ہے اور گنہگار شخص تو دعا کا زیادہ محتاج ہے۔ نیز نمازِ جنازہ اسلامی حقوق میں سے ہے اور مسلمان گناہ کی وجہ سے اسلام سے

خارج نہیں ہوتا۔

عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «صلوا على من قال: لا إله إلا الله». (سنن الدارقطني، رقم: ١٧٦١. المعجم الكبير للطبراني، رقم: ١٣٦٢٢) ہر کلمہ گو کا جنازہ پڑھتے رہو۔

اس حدیث کو ابن جوزی نے العلل المتناہیۃ (۱/ ۴۲۲-۴۲۶) میں حضرت ابن عمر و حضرت ابو ہریرہ وغیرہ رضی اللہ عنہم سے متعدد طرق کے ساتھ ذکر کیا ہے؛ لیکن کوئی بھی طریق ضعف سے خالی نہیں۔ ابن ملقن لکھتے ہیں: «هذا الحديث من جميع طرقه لا يثبت». (البدر المنير ٤/ ٤٦٤)

البتہ اس عام حکم سے باغی اور رہزن مستثنیٰ ہیں، لوگوں کی عبرت کے لیے ان کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھنی چاہیے، جبکہ عین جنگ میں وہ قتل کیے گئے ہوں۔

یہ دونوں فقہی مسئلے ہیں؛ لیکن چونکہ امام کو فاجر سمجھ کر ان کے پیچھے جمعہ وعیدین کو ترک کرنا اہل بدعت خوارج وغیرہ کا طریقہ ہے؛ اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے یہاں اس مسئلے کو ذکر فرمایا۔

شیعہ اور اباضیہ سے متاثر شیخ سقاف نے لکھا ہے کہ فاجر کے پیچھے نماز سے متعلق احادیث ضعیف ہیں قابل استدلال نہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے ان صحابہ کی نماز نہیں پڑھی جن پر قرض تھا، تو فاسق کی نمازِ جنازہ پڑھنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ (صحيح شرح العقيدة الطحاوية، للسقاف، ص٦٣٣، و ٦٣٥)

جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض مقروض صحابہ کی نماز جنازہ سے اعراض فرمانا بطور وعید تھا، تاکہ حقوق العباد ضائع نہ ہو جائیں۔

٧٧- وَلَا نُنَزِّلُ أَحَدًا مِنْهُمْ جَنَّةً وَلَا نَارًا، وَلَا نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ بِكُفْرٍ وَلَا بِشِرْكٍ وَلَا بِنِفَاقٍ، مَا لَمْ يَظْهَرْ مِنْهُمْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ[(١)]، وَنَذَرُ[(٢)] سَرَائِرَهُمْ إِلَى اللهِ تَعَالَى.

ترجمہ: اور ہم ان میں سے کسی کو قطعی طور پر جنتی یا جہنمی قرار نہیں دیتے اور نہ ہم ان میں سے کسی پر کفر و شرک اور نفاق کی گواہی دیتے ہیں؛ تاوقتیکہ ان سے ان میں سے کوئی چیز ظاہر نہ ہو جائے۔ اور ہم ان کے باطنی حالات کو اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہیں۔

کسی متعین شخص کو جنتی یا جہنمی کہنا درست نہیں، اِلا یہ کہ قرآن یا حدیث میں اسے جنتی یا جہنمی کہا گیا ہو:

۱- ہم اپنی طرف سے اہل ایمان میں سے کسی متعین شخص کو خواہ وہ کتنا ہی نیک ہو اس کے جنتی ہونے کا فیصلہ نہیں کرسکتے؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ اس کا خاتمہ ایمان پر نہ ہو۔ نیز کسی کو یقینی طور پر جنتی کہنا غیب کی خبر دینا ہے جو بغیر وحی کے ممکن نہیں۔ ہاں قرآن یا حدیث میں جن کے جنتی ہونے کی بشارت دی گئی ہو، جیسے عشرہ مبشرہ حضرات حسنین، حضرت فاطمہ اور ثابت بن قیس وغیرہ رضی اللہ عنہم، ہم اُنہیں یقینی طور پر جنتی کہہ سکتے ہیں۔ تفصیل ما قبل میں مصنف کی عبارت «وَلاَ نَشْهَدُ لَهُمْ بِالْجَنَّةِ» کے تحت گزر چکی ہے۔

۲- اسی طرح کسی مسلمان کو خواہ وہ کتنا ہی برا کیوں نہ ہو ہم اس کو جہنمی نہیں کہہ سکتے؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ اس کا انتقال توبہ کے بعد ایمان کی حالت میں ہو۔ نیز کسی کو یقینی طور پر جہنمی کہنا غیب کی خبر دینا ہے جو بغیر وحی کے ممکن نہیں۔ ہاں قرآن وحدیث میں جس کو جہنمی کہا گیا ہے، ہم اسے جہنمی کہہ سکتے ہیں، جیسے ابو لہب اور ابو جہل وغیرہ۔

کسی کو کافر، مشرک، یا منافق کہنے میں حد درجہ احتیاط ضروری ہے:

۳- اسی طرح جب تک کسی شخص سے کوئی ایسی چیز ظاہر نہ ہو جو اس کے کافر، مشرک، یا منافق ہونے پر صراحتاً دلالت کرتی ہو اس وقت تک اس کو کافر، مشرک یا منافق نہیں کہا جاسکتا۔ اور اسبابِ کفر ونفاق ظاہر ہونے کے بعد بھی حکم لگانے میں احتیاط ضروری ہے۔ صحیح بخاری و صحیح مسلم میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی

---

(١) في ١١ «ما لم يُظهِر شيئًا من ذلك». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.
(٢) في ١١، ١٥ «نرد». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

اللہ عنہما سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے: «أيُّما رجل قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما».(صحيح البخاري، رقم:٦١٠٤. وزاد مسلم: «إن كان كما قال، وإلا رجعت عليه».(رقم:٦٠) جس شخص نے اپنے مسلمان بھائی کو کافر کہا تو یہ کہنا ان میں سے ایک کی طرف لوٹ جائے گا۔

اس حدیث کی شارحین نے متعدد توجیہات کی ہیں، جن میں آسان توجیہ یہ ہے کہ اگر مخاطب کافر نہ ہو تو متکلم پر اس کو کافر کہنے کا گناہ لوٹ آئے گا۔ تو کفر لوٹنے کا مطلب کفر کی نسبت کے وبال کا لوٹنا ہے۔ امام نووی نے شرح مسلم میں ان روایات کی متعدد تاویلات کی ہیں۔

وفي سنن أبي داود: «أيما رجل مسلم أكفر رجلاً مسلمًا، فإن كان كافرًا، وإلا كان هو الكافر». (رقم:٤٦٨٧) یعنی جس مسلمان نے دوسرے مسلمان کو کافر کہا تو اگر وہ کافر ہو تو ٹھیک ہے؛ ورنہ قائل کافر، یعنی کفر کی نسبت والا بن جائے گا۔

وعن أبي ذر أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «من دعا رجلا بالكفر، أو قال: عدوُّ الله، وليس كذلك، إلا حارَ عليه».(صحيح مسلم، رقم:١١٢) جس نے دوسرے کو کافر کہا یا اللہ تعالی کا دشمن کہا اور ایسا نہ ہو تو یہ قول قائل پر لوٹ آئے گا۔

ہم کسی کے باطن کی تحقیق کے مکلف نہیں:

۴- ہم کسی کے باطن کی تحقیق کے مکلف نہیں، باطن کو ہم اللہ کے سپرد کرتے ہیں وہی دلوں کے بھید سے واقف ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿قُلْ اِنْ تُخْفُوْا مَا فِيْ صُدُوْرِكُمْ اَوْ تُبْدُوْهُ يَعْلَمْهُ اللّٰهُ﴾.(آل عمران:٢٩) اے رسول! لوگوں کو بتادو کہ جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے تم اسے چھپاؤ یا ظاہر کرو، اللہ اسے جان لے گا۔

وقال تعالی: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ ۭ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰۗىِٕكَ كَانَ عَنْهُ مَسْــُٔوْلًا ۝﴾.(الإسراء:٣٦) اور جس بات کا تمہیں یقین نہ ہو (اسے سچ سمجھ کر) اس کے پیچھے نہ پڑو۔ یقین رکھو کہ کان، آنکھ اور دل سب کے بارے میں (تم سے) سوال ہوگا۔

یعنی جب تک کسی شخص کے بارے میں دلیل شرعی سے کوئی جرم یا گناہ ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک صرف شبہے کی بنیاد پر نہ اس کے خلاف سزا کی کاروائی جائز ہے اور نہ دل میں یقین کر لینا جائز ہے کہ واقعی اُس نے جرم یا گناہ کا ارتکاب کیا ہے۔ اور اگر شرعی دلیل کے بغیر محض شبہے کی وجہ سے کسی کے بارے میں یہ یقین کر کے بیٹھ گیا کہ اس نے فلاں گناہ کا ارتکاب کیا ہے تو یہ دل کا گناہ ہے، اور اس سے آخرت میں باز پرس ہوگی۔

وقال تعالی: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِّنَ الظَّنِّ ۡ اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ﴾.(الحجرات:١٢)

اے ایمان والو! بہت سے گمانوں سے بچو، بعض گمان گناہ ہوتے ہیں۔ یعنی کسی کے خلاف تحقیق کے بغیر بدگمانی دل میں جمالینا گناہ ہے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنِّي لم أُومَر أن أَنْقُبَ عن قلوب الناس ولا أَشُقَّ بُطونَهم». (صحيح مسلم، رقم:٤٣٥١)

مجھے یہ حکم نہیں دیا گیا کہ میں لوگوں کے مافی الضمیر کی تحقیق میں لگ جاؤں اور نہ یہ کہ میں لوگوں کے پیٹ یعنی سینوں کو چیر کر ان کے دلوں کی باتوں کو معلوم کرتا رہوں۔

اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: «بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في سرية، فصبَّحْنا الحُرَقاتِ مِن جُهَيْنَة، فأدركتُ رجلاً فقال: لا إله إلا الله، فطعنتُه فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبيِّ صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « أقال لا إله إلا الله وقتلتَه؟» قال: قلتُ: يا رسول الله إنما قالها خوفًا من السلاح، قال: «أفلا شقَقْتَ عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟» فما زال يُكرِّرُها عليَّ حتى تمنيتُ أني أسلمت يومئذ». (صحيح مسلم، رقم:١٥٨)

حضرت اسامہ بن زید کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو فوجی کاروائی کی جماعت میں بھیجا۔ ہم نے قبیلہ جہینہ کے حرقات نامی جگہ پر صبح کے وقت حملہ کیا۔ میں ایک آدمی کے پاس پہنچا تو اس نے "لا اِلٰہ الا اللہ" پڑھا، میں نے اس کو نیزہ مارا، پھر میرے دل میں شک پیدا ہوا، یا اس کا قتل مجھ پر گراں گزرا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا۔ آپ نے فرمایا: کیا اس نے "لا الہ الا اللہ" پڑھا اور پھر بھی تم نے اسے قتل کر دیا؟ میں نے کہا: یارسول اللہ اس نے اسلحہ کے خوف سے کلمہ پڑھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: آپ نے اس کے سینے کو کیوں نہیں چیرا کہ آپ کو پتا چل جاتا کہ دل سے پڑھا یا صرف زبان سے پڑھا۔ یعنی جب مافی الضمیر معلوم کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے تو زبانی شہادت پر اکتفا کرنا چاہیے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ کو اتنی بار فرمایا کہ میں نے تمنا کرلی کہ کاش میں آج مسلمان ہوتا۔

علماء نے لکھا ہے کہ اگر کسی مسلمان کے جنتی ہونے کے بارے میں سوال کیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ اگر فرائض وواجبات کی ادائیگی کے ساتھ گناہوں سے توبہ کے بعد ایمان کی حالت میں انتقال ہوا ہے تو وہ جنتی ہے۔

اور اگر کسی کافر سے متعلق سوال کیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ اگر کفر کی حالت میں اس کا انتقال ہو تو وہ جہنمی ہے۔

اور اگر مسلمانوں کی جماعت سے متعلق سوال کیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ مومنین صالحین جنتی ہیں۔

قال اللہ تعالی: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ۝﴾. (الکھف) بے شک جنہوں نے ایمان قبول کیا اور اچھے اعمال کیے ان کے لیے بطور مہمانی فردوس کی جنتیں ہیں۔

اور اگر کفار کی جماعت سے متعلق سوال ہو تو جواب یہ ہو گا کہ کفار جہنمی ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ۝﴾. (النساء: ١٤٠) یقیناً اللہ تعالی سب منافقوں اور کافروں کو جہنم میں جمع کرنے والے ہیں۔

٧٨- وَلَا نَرَى السَّيْفَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ إِلَّا مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ السَّيْفُ(١).

ترجمہ: اور ہم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے کسی فرد پر تلوار چلانا جائز نہیں سمجھتے، سوائے اس کے جس پر تلوار چلانا واجب ہو چکا ہو۔

ناحق کسی مسلمان کا خون بہانا جائز نہیں:

ہم امت محمدیہ کے کسی فرد کا خون بہانا جائز نہیں سمجھتے ہیں سوائے اس شخص کے جس کا قتل زنا، یا قتل، یا ارتداد کی وجہ سے حلال ہو چکا ہو۔ اسی طرح باغی سے بھی قتال جائز ہے، یہاں تک کہ وہ خلیفہ کی اطاعت کر لے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة». (صحيح البخاري، رقم:٦٨٧٨. صحيح مسلم، رقم:١٦٧٦)

یعنی کسی بھی مسلمان کلمہ گو آدمی کا خون بہانا حلال نہیں؛ ہاں اگر وہ تین کاموں میں سے ایک کا ارتکاب کرے: کسی کو قتل کر دے، یا مسلمان شادی شدہ ہو کر زنا کرے، یا دین سے نکل کر مسلمانوں کی جماعت کو چھوڑ دے۔

و قال الله تعالى: ﴿وَ اِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا ۚ فَاِنْۢ بَغَتْ اِحْدٰىهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِىْ تَبْغِىْ حَتّٰى تَفِىْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ﴾. (الحجرات:٩) اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو اُن کے درمیان صلح کراؤ۔ پھر اگر اُن میں سے کوئی ایک گروہ دوسرے کے ساتھ زیادتی کرے تو اس گروہ سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہو، یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔

(١) قوله «إلا من وجب عليه السيف» سقط من ٢، ٢٥. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

٧٩-وَلَا نَرَى الْخُرُوجَ عَلَى أَئِمَّتِنَا وَوُلَاةِ أُمُورِنَا[١] وَإِنْ جَارُوا[٢]، وَلَا نَدْعُو عَلَيْهِمْ[٣]، وَلَا نَنْزِعُ يَدًا مِنْ طَاعَتِهِمْ، وَنَرَى طَاعَتَهُمْ مِنْ طَاعَةِ اللهِ -عَزَّ وَجَلَّ- فَرِيضَةً[٤]، مَا لَمْ يَأْمُرُوا بِمَعْصِيَةٍ[٥]، وَنَدْعُو لَهُمْ بِالصَّلَاحِ وَالْمُعَافَاةِ[٦].

ترجمہ: اور ہم اپنے ائمہ اور حکام کے خلاف بغاوت کرنا جائز نہیں سمجھتے؛ اگرچہ وہ ظلم کرتے ہوں اور نہ ہی ان پر بد دعا کرتے ہیں اور نہ ہی ان کی اطاعت سے ہاتھ کھینچتے ہیں، اور ہم ان کی اطاعت کو اللہ تعالی کی اطاعت اور فرض سمجھتے ہیں، جبکہ وہ کسی گناہ کا حکم نہ دیں۔ اور ہم ان کے لیے بہتری اور عافیت کی دعا کرتے ہیں۔

ائمۃ المسلمین اور حکام کے خلاف خروج جائز نہیں:

اللہ تبارک وتعالی نے اولی الامر اور حکام کی اطاعت کا حکم فرمایا ہے: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.(النساء:٥٩) اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت اور اس کے رسول کی بھی اطاعت کرو اور تم میں سے جو لوگ صاحبِ اختیار ہوں اُن کی بھی۔

آیت کریمہ میں امام عادل وغیر عادل دونوں کی اطاعت کا حکم ہے۔ اور چونکہ اللہ تعالی نے حکام کی اطاعت کا حکم دیا ہے، اس لیے ایمان واحتساب کے ساتھ ان کی اطاعت اللہ تعالی کی اطاعت ہے۔

احادیث شریفہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ائمۃ المسلمین کی اطاعت کی بہت تاکید آئی ہے۔

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني، وإنما الإمام جُنَّةٌ يُقاتل من ورائه ويُتَّقَى به، فإن أَمَر بتقوى الله وعدَل، فإن له بذلك أجرًا، وإن قال

(١) في ١٤ بعده زيادة «من المسلمين». والمثبت من بقية النسخ.
(٢) في ٢، ١٢ زيادة «أو ظلموا» بعد «وإن جاروا». و في ١٢، و٢٨ «وإن ظلموا». والمعنى سواء.
(٣) في ٢٦، ٣١ «فلا ندعوا عليهم». وفي ١ «على أحد منهم». والمثبت من بقية النسخ. وفي ١٣، ٣٠ بعده زيادة «بالشر». و في ١٤ «بالهلكة». والمعنى سواء.
(٤) في ١٧ بعده زيادة «واجبة». والنعنى سواء.
(٥) قوله «ما لم يأمروا بمعصية» أثبتناه من ١، ٤، ١٦، ١٧، ٣٣. وهو ساقط من بقية النسخ.
(٦) في ١ بعده زيادة «والنجاح». ولا يتغير المعنى.

بغيره فإن عليه منه».(صحيح البخاري، رقم:٢٩٥٧. وصحيح مسلم، رقم:١٨٣٥، إلى قوله:«فقد عصاني»)

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے میری تابعداری کی اس نے اللہ تعالی کی فرمانبرداری کی، اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ تعالی کی نافرمانی کی، اور جس نے حاکم کی تابعداری کی اس نے میری تابعداری کی، اور جس نے حاکم کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔ یقیناً امام ڈھال ہے، اس کے پیچھے یعنی اس کی سرپرستی میں یا اس کو بچانے کے لیے قتال کیا جائے گا، اور اس کے ذریعے سے اپنا بچاؤ کیا جائے گا۔ پس اگر وہ تقوی اور انصاف کا حکم دے تو اس کے لیے یقیناً اجر وثواب ہے، اور اگر اس کے بالعکس کا حکم دے تو اس پر اس کا وبال ہو گا۔

مذکور حدیث میں «من ورائه» «أمامه» کے معنی میں ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ۝١٥ مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ﴾.(إبراهيم) وقال تعالى: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ۝٧٩﴾.(الكهف) میں وراءٌ، أمام کے معنی میں ہے۔

وعن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم: «على المرء المسلم السَّمْعُ والطاعة فيما أحب وكَرِه، إلا أن يُؤمَر بمعصية، فإنْ أمِر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة».(صحيح البخاري، رقم:٧١٤٤. صحيح مسلم، رقم:١٨٣٩)

مسلمان آدمی پر حاکم کی اطاعت لازم ہے اس کے کام کو پسند کرے یا ناپسند کرے؛ لیکن اگر گناہ کا حکم کرے تو قبول نہ کرے اور نہ اطاعت کرے۔

وعن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من رأى من أميره شيئًا يَكرَهه فليَصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شِبْرًا، فمات، إلا مات مِيتةً جاهلِيَّةً».(صحيح البخاري، رقم:٧٠٥٤. صحيح مسلم: رقم:١٨٤٩)

جس نے امیر اور حاکم میں ناپسندیدہ چیز دیکھی تو اس پر صبر کرے؛ اس لیے کہ یقیناً جو شخص جماعت سے ایک بالشت بھی الگ ہوا اور مر گیا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

وعن عوف بن مالك الأشجعي قال: سمعت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: «خيار أئِمَّتكم الذين تُحِبُّونهم ويُحِبُّونكم، وتُصَلُّون عليهم ويُصَلُّون عليكم، وشِرار أئمتكم الذين تُبغِضونهم ويُبغِضونكم، وتَلعَنُونهم ويَلعَنُونكم»، قالوا: قلنا: يا رسول الله، أفلا نُنابِذَهم عند ذلك؟ قال: «لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من وُلِّيَ عليه والٍ، فرآه يأتي شيئًا من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا يَنــزِعَنَّ يدًا من طاعة».(صحيح مسلم، رقم:١٨٥٥)

عوف بن مالک اشجعی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرماتے ہوئے

سنا: تمہارے حکام میں وہ پسندیدہ ہیں جن سے تم محبت کرتے ہو اور وہ تم سے محبت کرتے ہوں، وہ تمہارے لیے دعائے خیر کرتے ہوں اور تم ان کے لیے دعائے خیر کرتے ہو، اور تمہارے حکام میں سے وہ حکام بُرے ہیں جن سے تم بغض رکھتے ہو اور وہ تم سے نفرت کرتے ہوں، تم ان پر لعنت کرتے ہو اور وہ تم پر لعنت کرتے ہوں۔ ہم نے کہا: یارسول اللہ! کیا اس وقت ہم ان کی بیعت کو نہ توڑیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دومرتبہ فرمایا: نہیں جب تک وہ آپ کے درمیان نماز کو قائم کرتے رہیں۔ خوب سنو! جس پر کوئی حاکم مقرر کیا گیا اور اس کو دیکھا کہ معصیت کا ارتکاب کررہا ہے تو اس کی معصیت سے نفرت کرے اور اس کی بیعت اور اطاعت سے ہاتھ نہ کھینچے۔

امام بننے کے لیے عصمت شرط نہیں تو امامت پر باقی رہنے کے لیے بدرجہ اولی شرط نہیں ہوگی؛ اس لیے جو شخص شرعاً امام اور حاکم بن چکا ہے اگر وہ ظالم ہو تب بھی اس کے خلاف نہ تو خروج جائز ہوگا اور نہ ہی اس کے خلاف بددعا جائز ہوگی، جو کہ پوشیدہ طور پر بغاوت ہے؛ کیونکہ ان کے خلاف بددعا اور خروج سے دلوں میں نفرت، مزید ظلم اور مسلمانوں کے درمیان فتنہ وفساد برپا ہوگا، ملت اسلامیہ کا شیرازہ بکھر جائے گا اور مسلمانوں کی اجتماعی قوت کو نقصان پہنچے گا۔ حکام کے ظلم سے جو نقصان ہوتا ہے، ان کے خلاف خروج سے اس سے کہیں زیادہ نقصان ہوتا ہے۔ اور ان کے ظلم پر صبر گناہوں کے لیے کفارہ اور اجر میں اضافے کا سبب ہے۔

کبھی اللہ تعالی ہمارے برے اعمال کی وجہ سے ظالم حکمران مسلط فرماتے ہیں، اس لیے ایسے موقع پر بددعا وخروج کے بجائے توبہ واستغفار اور اعمال کی اصلاح کی ضرورت ہوتی ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ مَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَ يَعْفُوْا عَنْ كَثِيْرٍ ﴿٣٠﴾﴾. (الشوری) اور تمہیں جو کوئی مصیبت پہنچتی ہے، وہ تمہارے اپنے ہاتھوں کئے ہوئے کاموں کی وجہ سے پہنچتی ہے، اور بہت سے کاموں سے تو وہ درگزر ہی کرتا ہے۔

وقال تعالی: ﴿وَ كَذٰلِكَ نُوَلِّيْ بَعْضَ الظّٰلِمِيْنَ بَعْضًاۢ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ ﴿١٢٩﴾﴾. (الأنعام) اور اسی طرح ہم ظالموں کو اُن کے کمائے ہوئے اعمال کی وجہ سے ایک دوسرے پر مسلط کر دیتے ہیں۔ اس لیے اگر رعایا حاکم کے ظلم سے محفوظ رہنا چاہتی ہے تو خود اسے ظلم سے باز آنا چاہیے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: «لا تَشغَلوا قلوبكم بسَبِّ الملوك، ولكن تَقرَّبوا إلى الله تعالى بالدعاء لهم، يُعَطِّفِ الله قلوبهم عليكم». (الجامع الصغير، وإسناده ضعيف)

تم اپنے دلوں کو بادشاہوں کے لعن طعن میں مشغول مت رکھو؛ بلکہ ان کے لیے دعا کرکے اللہ تعالی کا قرب حاصل کرو؛ تاکہ اللہ تعالی ان کے قلوب کو تمہاری طرف مائل کرے ان کو تم پر مہربان بنادے۔

مالک بن دینار(م:۱۲۷) فرماتے ہیں: «قرأت في بعض الحكم أن الله تعالى يقول: «أنا ملك الملوك، قلوب الملوك بيدي، فمن أطاعني جعلتهم عليه رحمة، ومن عصاني جعلتهم عليه نِقمَة فلا تَشْغَلوا أنفسكم بسَبِّ الملوك، ولكن توبوا إليَّ أُعَطِّفُهم عليكم».(حلية الأولياء ۱۷۲/٦. التوبة لابن أبي الدنيا، رقم:۱۰۳. العقوبات لابن أبي الدنيا، رقم:۳۰. الترغيب لقوام السنة، رقم:۷۹۲)

مالک بن دینار کہتے ہیں کہ میں نے بعض حکمت والی تحریرات میں پڑھا ہے کہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: میں شہنشاہ ہوں، سب بادشاہوں کے دل میرے قبضے میں ہیں، جو میری تابعداری کرے گا میں حکام کو ان پر سراپا شفقت بنادوں گا، اور جو میری نافرمانی کرے گا میں حکام کو ان پر سراپا غضب بنادوں گا؛ اس لیے اپنے آپ کو حکام کے سب وشتم میں مشغول نہ کرو۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: میری طرف رجوع کرو، میں ان کو تمہارے اوپر مائل بکرم بنادوں گا۔

مذکورہ آیات واحادیث کی روشنی میں علماء نے لکھا ہے کہ حکومت عادلہ کے خلاف بغاوت حرام ہے۔ اور اگر حاکم فاسق وفاجر ہو اور رعایا پر ظلم زیادتی کرتا ہو تو بھی اگر کسی عمل صالح یا کسی ایسی چیز کا حکم دے جس میں دینی یا دنیوی مصلحت ہو تو اس کی اطاعت وفرمانبرداری واجب ہے، اور اگر کسی معصیت کا حکم دے تو اس کا ساتھ نہ دیا جائے۔ سلف صالحین نے ایسے حکمرانوں کی اطاعت کی ہے؛ کیونکہ خروج اور بغاوت کی صورت میں مزید ظلم وزیادتی اور فتنہ وفساد کا اندیشہ ہے۔

اور اگر حاکم سے صریح اور واضح کفر کا صدور ہو جائے تو اس کے خلاف بغاوت درست ہے بشر طیکہ خروج کے لیے مناسب قوت موجود ہو اور اس کے نتیجے میں کسی بدتر حکمران یا کسی غیر مسلم طاقت کے قبضہ جما لینے کا اندیشہ نہ ہو۔ تفصیل مولانا تقی عثمانی نے تکملہ فتح الملہم (۳/۳۲۶-۳۳۱) میں لکھی ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے: «قال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين: لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع، ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخويفه للأحاديث الواردة في ذلك. قال القاضي: وقد ادعى أبوبكر بن مجاهد في هذا الإجماع».(شرح النووي على صحيح مسلم ۲۲۹/۱۲)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «ونقل ابن التين عن الداودي قال: الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب، وإلا فالواجب الصبر».(فتح الباري ۸/۱۳)

امام غزالی فرماتے ہیں: «الذي نراه ونقطع به أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل منه من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهييج قتال وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته».(الاقتصاد في الاعتقاد، ص۷۷)

کتاب المواقف میں ہے: «للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين، وإن أدى خلعه إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين».(كتاب المواقف، لعبد الرحمن الإيجي ۳۵۳/۸، المقصد الثالث)

مسامرہ میں ہے: «وإذا قَلَّد عدلا ثم جار وفسق لا ينعزل، ولكن يستحق العزل إن لم يستلزم الفتنة».(المسامرة، ص٢٦٦)

ہاں ابن حزم کے نزدیک جب ظالم امام کی وجہ سے اللہ تعالی کے مقرر کردہ حدود واحکام معطل ہو جائیں اور نصیحتیں بیکار ہوں تو خروج کی اجازت ہے۔(الفصل في الملل والأهواء والنحل ١٣٥/٤، ط: مكتبة الخانجي، القاهرة)

اللہ تعالی کی نافرمانی کرکے مخلوق کی اطاعت جائز نہیں:

حاکم اگر کسی معصیت کا حکم کرے تو پھر اس کی اطاعت نہیں کی جائے گی۔ قال النبي صلى الله عليه وسلم: «على المرء المسلم السَّمْعُ والطاعة فيما أحَبّ وكَرِه، إلا أن يُؤمَر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سَمْعَ ولا طاعة».(صحيح البخاري، رقم:٧١٤٤. صحيح مسلم، رقم:١٨٣٩)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا طاعة لمخلوق في معصية الله عز وجل».(مسند أحمد، رقم:١٠٩٥، وإسناده صحيح على شرط الشيخين)

وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «إنما الطاعة في المعروف».(صحيح البخاري، رقم:٧١٤٥. صحيح مسلم، رقم:١٨٤٠)

یعنی اللہ تعالی کی نافرمانی کرکے مخلوق کی اطاعت جائز نہیں۔

وعن عبادة بن الصامت قال: دعانا النبيُّ صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا: أن بايَعَنا على السَّمعِ والطاعة في مَنشَطِنا ومَكرَهِنا وعُسرِنا ويُسرنا وأَثَرَةٍ علينا، وأن لا نُنازِع الأمرَ أهلَه إلا أن تروا كفرًا بَوَاحًا عندكم من الله فيه برهان».(صحيح البخاري، رقم:٧٠٥٥. صحيح مسلم، رقم:١٧٠٩)

عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو بلایا، اور ہم نے آپ سے بیعت کرلی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن باتوں پر بیعت لی وہ یہ تھیں کہ ہم نے مکمل اطاعت پر بیعت کی طبیعت کے دلچسپی کے کام ہوں یا طبیعت پر بار ہوں، مشقت والے کام ہوں یا آسان، یا دوسروں کو ہم پر ترجیح دی جائے، اور ہم حکومت کے کاموں میں حکام سے جھگڑا نہیں کریں گے؛ البتہ اگر تم کھلا ہوا کفر دیکھو اور تمہارے پاس اللہ تعالی کی طرف سے مضبوط دلیل ہو۔

امام نووی رحمہ اللہ مذکورہ حدیث کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «ومعنى الحديث لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم، ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكرا محققا تعلمونه من

قواعد الإسلام، فإذا رأيتم ذلك فأنكروه عليهم وقولوا بالحق حيث ما كنتم. وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين. وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته. وأجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق...، قال العلماء: وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه، ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقائه». (شرح النووي على صحيح مسلم ۲۲۹/۱۲)

امام نووی رحمہ اللہ نے کفر کا ترجمہ منکر سے کیا ہے؛ لیکن دوسرے بہت سے محدثین وشارحین حدیث نے «كفرا بَواحا» کو کفر صریح کے معنی میں لیا ہے۔ اور حاکم کے یقینی طور پر کافر ہو جانے کی صورت میں مسلمانوں پر اس کو معزول کرنا واجب ہے بشرطیکہ انہیں اس پر قدرت بھی ہو۔ جس کی تفصیل مولانا تقی عثمانی نے تکملہ فتح الملہم (۳/۳۲۶-۳۳۱) میں لکھی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر حدیث شریف میں کفر سے منکر مراد ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر حاکم سے منکر کا صدور ہو تو نرم اور بہتر انداز میں اس پر نکیر کرنی چاہیے۔ اور اگر کفر اپنے حقیقی معنی میں ہو تو پھر مطلب یہ ہو گا کہ اگر حاکم کافر ہو جائے تو اس کے خلاف خروج واجب ہے۔ (فتح الباري ۸/۱۳)

معتزلہ کے نزدیک ظالم حاکم کے خلاف بغاوت واجب ہے:

معتزلہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے اصول کے تحت ظالم حکام کے خلاف بغاوت کو واجب قرار دیتے ہیں؛ جبکہ یہ صریح نصوص کے خلاف ہے۔ اور یہ خود نہی عن المنکر کے اصول کے بھی خلاف ہے؛ کیونکہ نہی عن المنکر کا مقصد منکر کا ازالہ ہے۔ اگر کسی منکر پر انکار سے اس سے بڑا منکر پیدا ہوتا ہو تو پھر انکار درست نہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ائمہ وحکام کے خلاف خروج کے نتیجے میں قتل وقتال، ہلاکت وبربادی، لوگوں کے دین ودنیا کی تباہی ہے۔ اور ظالم حکمران کے خلاف بغاوت نہ کرنا ان کے ظلم پر رضامندی کی دلیل نہیں؛ بلکہ یہ خاموشی اس سے بڑے فتنے کے اندیشے کی وجہ سے ہے۔

حکام کے لیے دعا میں حاکم ورعایا دونوں کی خیر ہے:

ہمیں حکام کے لیے اہل باطل کے خلاف کامیابی، رعایا کے ساتھ حسن سلوک، عدل وانصاف اور حقوق اللہ وحقوق العباد کی ادئیگی کی توفیق کے لیے دعا کرنی چاہیے۔ اور جسمانی وروحانی صحت وعافیت کے لیے بھی دعا کرنی چاہیے؛ اس لیے کہ اگر وہ تندرست ہوں گے تو ظلم وکفر اور فساد کو مٹانے کے لیے جہاد کریں گے اور نیک ہوں گے تو رعایا کو بھی نیکی کی طرف بلائیں گے۔ ان کے لیے دعا کرنے میں حکام ورعایا دونوں کی خیر ہے۔

عن تميم الداري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الدين النصيحة»، قلنا: لمن؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله وأئمة المسلمين وعامتهم».(صحيح مسلم، رقم:٥٥)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: دین وفاداری اور خیر خواہی ہے۔ہم نے کہا: کس کے ساتھ ؟ فرمایا: اللہ تعالی، اس کی کتاب ، اس کے رسول کے ساتھ وفاداری، اور حکام اورعام مسلمانوں کے لیے خیر خواہی۔

حکام کے لیے نصیحت کا تقاضہ یہی ہے کہ ان کے لیے صلاح وفلاح اور ظاہر وباطن کی اصلاح کی دعا کی جائے۔لیکن لوگوں کی عام حالت یہ ہے کہ وہ حکام کو کوستے رہتے ہیں۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی اس عادت کی خبر دیتے ہوئے ارشاد فرمایاہے: «خيار أئِمَّتكم الذين تُحِبُّونهم ويُحِبُّونكم، وتُصَلُّون عليهم ويُصَلُّون عليكم، وشِرار أئمتكم الذين تُبغِضونهم ويُبغِضونكم، وتَلعَنُونهم ويَلعَنُونكم».(صحيح مسلم، رقم:١٨٥٥)

نیز اکثر لوگوں کی حکام سے شکایات حقوق اللہ میں ان کی کوتاہیوں کے سلسلے میں نہیں ہوتی ہیں، بلکہ دنیوی مال ومتاع اور دنیوی تنگی وفراخی کے سلسلے میں ہوتی ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی طرف تنبیہ کرتے ہوئے ارشاد فرمایاہے: «ثلاثة لا يَنظُر الله إليهم يوم القيامة، ولا يُزَكِّيهم، ولهم عذاب أليم، رجل كان له فضل ماء بالطريق، فمنعه من ابن السبيل، ورجلٌ بايَع إمامًا لا يُبايِعُه إلا لدنيا، فإن أعطاه منها رضِيَ، وإن لم يُعطِه منها سخِط، ورجل أقام سلعته بعد العصر، فقال: والله الذي لا إله غيره لقد أعطيت بها كذا وكذا، فصدقه رجل»، ثم قرأ هذه الآية:﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللهِ وَ اَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا ﴾».الحديث.(صحيح البخاري، رقم:٢٣٥٨)

حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ تین آدمیوں کی طرف اللہ تعالی قیامت کے دن نظر رحمت نہیں فرمائیں گے اور نہ ان کو پاک صاف کریں گے اور ان کے لیے دردناک عذاب ہے: ایک وہ جس کے پاس زائد پانی ہو اور مسافروں کو نہیں دیتا۔ دوسرا وہ جو کسی امام اور حاکم سے صرف دنیا کے لیے بیعت کرتا ہے اگر دنیا مل جاتی ہے تو خوش ہوتا ہے، ورنہ ناراض۔ تیسرا وہ آدمی جو عصر کے بعد سامان تجارت فروخت کرنے کے لیے رکھتا ہے اور خریدار سے کہتا ہے واللہ مجھے اس کی اتنی قیمت مل رہی تھی اور میں نے نہیں دیا؛ مگر آپ کو دے رہاہوں۔ یعنی جھوٹی قسم کھاتا ہے۔ پھر یہ آیت پڑی:﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللهِ وَ اَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا ﴾.(آل عمران:٧٧)

٨٠- وَنَتَّبِعُ السُّنَّةَ وَالْجَمَاعَةَ، وَنَجْتَنِبُ الشُّذُوْذَ وَالْخِلَافَ وَالْفُرْقَةَ[1].

ترجمہ: ہم سنت اور جماعت کی پیروی کرتے ہیں اور مسلمانوں کی جماعت سے علاحدگی، مخالفت اور افتراق سے اپنے آپ کو بچاتے ہیں۔

السنة: طریقہ۔ مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا محبوب طریقہ۔

الجماعة: جماعت۔ مراد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کی اتباع کرنے والے اہلِ ایمان۔

الشذوذ: جماعت سے علاحدگی۔ مراد مسائل اجتہادیہ میں اجماع کے خلاف الگ رائے قائم کرنا۔

الخلاف: اختلاف، مخالفت۔ مراد سلف صالحین کی مخالفت۔

الفرقة: جدائی، علاحدگی۔ مراد اختلاف کے نتیجے میں وجود میں آنے والی فرقہ بندی۔

اہل سنت وجماعت کے معنی:

سنت سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ ہے، اور جماعت سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اطاعت شعار صحابہ اور ان کی اتباع کرنے والے اہل ایمان ہیں۔

اہل سنت وجماعت کے معنی: سنتِ مطہرہ اور جماعت صحابہ کے پیروکار۔

ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور صحابہ اور ان کی اتباع کرنے والے اہل ایمان کی پیروی کرتے ہیں، اجماعی مسائل میں ان سے علاحدہ ہونے سے اجتناب کرتے ہیں، اور ان کی مخالفت اور مخالفت کے نتیجے میں پیدا ہونے والی فرقہ بندی سے احتراز کرتے ہیں۔

اہل سنت وجماعت سے کون مراد ہیں؟ اس کی تفصیل کتاب کے شروع میں «هذا ذكر بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة» کے تحت گزر چکی ہے۔

اللہ تعالی نے رسول اللہ ﷺ، صحابہ کرام اور ان کے متبعین کی پیروی کا حکم فرمایا ہے:

اللہ تعالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور اہل ایمان کی اتباع کا حکم فرمایا ہے، اور اختلاف وافتراق سے ڈرایا ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ ۭ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾.(آل عمران:٣١) اے پیغمبر! لوگوں سے کہہ دیجئے کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا اور تمہاری خاطر تمہارے گناہ معاف کردے گا۔

وقال تعالی: ﴿وَاتَّبِعُوْهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ۝﴾.(الأعراف) اور تم نبی امی کی پیروی کرو، تاکہ تمہیں

(١) قوله «ونجتب الشذوذ والخلاف والفرقة» سقط من ١. والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

ہدایت حاصل ہو۔

وقال تعالی: ﴿فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَاۤ اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا ۚ وَ اِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا هُمْ فِیْ شِقَاقٍ ۚ﴾. (البقرۃ) اگر یہ لوگ بھی اسی طرح ایمان لے آئیں جیسے تم (صحابہ) ایمان لائے ہو تو یہ راہِ راست پر آجائیں گے۔ اور اگر یہ منہ موڑ لیں تو در حقیقت وہ دُشمنی میں پڑ گئے ہیں۔

وقال تعالی: ﴿وَ مَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدٰی وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰی وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَ سَآءَتْ مَصِیْرًا ۚ﴾. (النساء) اور جو شخص اپنے سامنے ہدایت واضح ہونے کے بعد بھی رسول کی مخالفت کرے، اور مؤمنوں کے راستے کے سوا کسی اور راستے کی پیروی کرے، اس کو ہم اسی راہ کے حوالے کر دیں گے جو اس نے خود اپنائی ہے اور اسے دوزخ میں جھونکیں گے، اور وہ بہت بُرا ٹھکانا ہے۔

وقال تعالی: ﴿وَ لَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِیْنَ تَفَرَّقُوْا وَ اخْتَلَفُوْا مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ الْبَیِّنٰتُ ؕ وَ اُولٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِیْمٌ ۙ﴾. (آل عمران) اور ان لوگوں کی طرح نہ ہو جانا جن کے پاس کھلے کھلے دلائل آچکے تھے، اس کے بعد بھی انھوں نے آپس میں پھوٹ ڈال لی اور اختلاف میں پڑ گئے۔ ایسے لوگوں کو سخت سزا ہوگی۔

وقال تعالی: ﴿وَ اعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِیْعًا وَّ لَا تَفَرَّقُوْا﴾. (آل عمران:۱۰۳) اور اللہ کی رَسّی کو سب مل کر مضبوطی سے تھامے رکھو اور آپس میں پھوٹ نہ ڈالو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اہل ایمان کو اپنی اور خلفائے راشدین اور صحابہ کرام کے طریقے کی اتباع، اور شذوذ اختلاف سے بچنے کی وصیت فرمائی ہے۔ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن عبدا حبشيا، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة». (سنن أبي داود، رقم:۳۹۹۱. وأخرجه أيضًا غيره من أصحاب السنن، وإسناده صحيح)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں تم کو اللہ تعالی سے ڈرنے اور اس کی تابعداری کی وصیت کرتا ہوں، اگرچہ حبشی غلام تمہارا حاکم ہو۔ بے شک تم میں سے جو زندہ رہے گا وہ بہت سارے اختلافات دیکھے گا پس تم میری سنت اور خلفا کی سنت کو مضبوطی سے پکڑ لو جو خلفا رشد والے اور ہدایت یافتہ ہیں۔ سنت کو مضبوطی سے داڑھ سے پکڑ لو اور بدعات سے بچو؛ اس لیے کہ دین میں ہر نئی بات بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين: ثنتان وسبعون في النار، وواحدة في

الجنة، وهي الجماعة». (سنن أبي داود، رقم:٤٥٩٧. سنن ابن ماجه، رقم:٣٩٨٣. مسند أحمد، رقم:١٦٩٧٩. وإسناده حسن، وهو حديث صحيح بشواهده)

وفي رواية: «إن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي». (سنن الترمذي، رقم:٢٦٤١)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: غور سے سنو! تم سے پہلے اہل کتاب ۷۲ فرقوں میں بٹ گئے تھے اور یہ ملت ۷۳ فرقوں میں بٹ جائے گی، جن میں سے ۷۲ فرقے ناری اور ایک جنتی ہے اور یہ اہل سنت وجماعت ہیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ فرقہ ناجیہ میرے صحابہ ہیں۔

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «من فارق الجماعة شبرا فمات، إلا مات ميتة جاهلية». (صحيح البخاري، رقم:٧٠٥٤. صحيح مسلم: رقم:١٨٤٩)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو جماعت سے ایک بالشت بھی الگ ہوا تو اس کی موت جاہلیت والی موت ہوگی۔

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «من كان منكم متأسيا فليتأس بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم؛ فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبا وأعمقها علما وأقلها تكلفا وأقومها هديا وأحسنها حالا، قوما اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم، فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم في آثارهم؛ فإنهم كانوا على الهدى المستقيم». (جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ص/١٩٨. ورواه أبو نعيم في حلية الأولياء ١/٣٠٥، عن عبد الله بن عمر)

عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ فرماتے ہیں: تم میں سے جو بھی کسی کی اقتدا کرنا چاہے وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی اقتدا کرے؛ کیونکہ ان کے دل اس امت میں بہت تقوی دار اور پاک تھے، ان کے علوم بہت گہرے اور پختہ تھے، وہ دوسرے لوگوں سے کم تکلف والے تھے، ان کا طریقہ بہت بہتر تھا، ان کی حالت بہت اچھی تھی، ان حضرات کو اللہ تعالی نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کے لیے چن لیا تھا، پس ان کی فضیلت کو پہچان لو اور ان کے نقش پا کی تابعداری کرو، یقیناً وہ صراط مستقیم پر گامزن تھے۔

٨١- وَنُحِبُّ أَهْلَ الْعَدْلِ وَالْأَمَانَةِ(١)، وَنُبْغِضُ أَهْلَ(٢) الْجَوْرِ وَالْخِيَانَةِ.

ترجمہ: ہم اہلِ عدل وامانت سے محبت کرتے ہیں اور ظلم وخیانت کرنے والوں سے بغض رکھتے ہیں۔

اللہ کے لیے محبت اور اللہ ہی کے لیے بغض کمالِ ایمان کی علامت ہے:

اللہ کے نیک بندوں سے ان کی نیکی کی وجہ سے اللہ تعالی کی رضا کے لیے محبت کرنا نہ کہ کسی دنیوی مقصد کے حصول کے لیے، اور بُرے لوگوں سے ان کی برائی کی وجہ سے اللہ تعالی کی رضا کے لیے بغض رکھنا نہ کہ نفسانیات وخواہشات اور مطلب حاصل نہ ہونے کی وجہ سے کمالِ ایمان ہے۔

عن أبي أمامة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من أحب لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله فقد استكمل الإيمان».(سنن أبي داود، رقم:٤٦٨١، وهو حديث صحيح)

حضرت ابو امامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ جو شخص اللہ کے لیے کسی سے محبت کرتا ہے اور اللہ ہی کے لیے بغض رکھتا ہے اور داد ودہش اور منع کرنا اللہ کے لیے کرتا ہے بتحقیق اس نے ایمان کو مکمل کیا۔

اہل عدل واہل امانت کی محبت ان کے عدل وامانت کی وجہ سے ہوگی اور یہ دونوں خصلتیں اللہ تعالی کو محبوب ہیں۔ جیسا کہ اہل ظلم واہل خیانت سے بغض ان کے ظلم وخیانت کی وجہ ہوگا، اور یہ دونوں خصلتیں اللہ تعالی کو مبغوض ہیں۔

وعن أبي ذر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أفضل الأعمال الحب في الله، والبغض في الله» (سنن أبي داود، رقم:٤٥٩٩، إسناده ضعيف)

اعمال میں بہترین عمل اللہ تعالی کے لیے محبت اور نفرت ہے۔

وعن معاذ أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أفضل الإيمان، قال: «أن تحب لله، وتبغض لله، وتعمل لسانك في ذكر الله».(مسند أحمد، رقم:٢٢١٣٠، وإسناده ضعيف، وهو حديث صحيح لغيره)

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہترین عمل کے بارے میں پوچھا، آپ نے فرمایا: اللہ تعالی کے واسطے محبت کرنا اور بغض رکھنا اور یہ کہ آپ اپنی زبان کو اللہ تعالی کے ذکر میں مشغول رکھیں۔

---

(١) قوله «والأمانة» سقط من ٤. وفي ٢٦ «ونحب أهل الإيمان والعدل». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) قوله «أهل» سقط من ١. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار». (صحيح البخاري، رقم:١٦)

جس میں تین عادتیں اور خصلتیں ہوں گی وہ ایمان کی لذت کو پائے گا: ۱-اللہ تعالی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو ان کے ماسوا سے زیادہ محبوب ہوں۔ ۲-کسی سے محبت صرف اللہ کے واسطے کرتا ہو۔ ۳-وہ کفر کی طرف آنے سے ایسی نفرت کرتا ہے جیسے آگ میں ڈالے جانے کو مبغوض سمجھتا ہے۔

اہل عدل واہل امانت سے مصنف رحمہ اللہ کی مراد اہل سنت وجماعت کے وہ نیک لوگ ہیں جو حقوق کی ادائیگی میں اللہ تعالی سے ڈرنے والے ہیں۔ اور اہل جور وخیانت سے مراد وہ لوگ ہیں جو ظلم وزیادتی کرنے والے اور حقوق کی ادائیگی میں خیانت کرنے والے ہیں۔

قال الغزنوي: «أراد بأهل العدل والأمانة أهل الحق من أهل السنة والجماعة المتمسكين بالعدل وأداء ما يجب عليهم من الأمانة من الولاة والسلاطين، وأراد بأهل الخيانة أهل الخلاف والجور والبغي والفساد والخيانة فيما يجب عليهم من الحقوق والجائرين من الولاة».(شرح العقيدة الطحاوية، لعمر بن إسحاق الغزنوي، ص١٣٢. وشرح العقيدة الطحاوية للبابرتي، ص١٢١)

ما قبل میں مصنف رحمہ اللہ نے بیان فرمایا ہے کہ عادل وظالم دونوں طرح کے حکمرانوں کی اطاعت واجب ہے، اسی طرح نیک وفاسق دونوں طرح کے ائمہ کے پیچھے نماز درست ہے؛ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہمارے نزدیک نیک اور برے لوگ برابر ہیں، بلکہ ہم نیک لوگوں سے ان کی نیکی کی وجہ سے محبت کرتے ہیں اور برے لوگوں سے ان کی برائی کی وجہ سے بغض رکھتے ہیں؛ البتہ فتنہ وفساد کے خوف سے دونوں طرح کے لوگوں کی اطاعت کو ضروری سمجھتے ہیں۔

ایمان وکفر اور اطاعت ومعصیت کے اعتبار سے لوگوں کی اقسام:

ایمان وکفر اور اطاعت ومعصیت کے اعتبار سے لوگ تین طرح کے ہوتے ہیں:

۱-اولیاء اللہ جو اپنے آپ کو نیکیوں میں مشغول اور گناہوں سے دور رکھتے ہیں۔ ان کی محبت واجب ہے۔

۲- کفار ومنافقین، ان کے کفر ونفاق کی وجہ سے ان سے بغض واجب ہے۔

۳- وہ اہل ایمان جو فسق وفجور میں مبتلا ہیں، ان سے ان کے فسق فجور کی وجہ سے بغض اور ان کے ایمان اطاعت کی وجہ سے محبت ہونی چاہیے۔ اور اس محبت وبغض کا تعلق ان کے اچھے برے اعمال سے ہے، ان کی ذات سے نہیں۔

٨٢- وَنَقُولُ: اللهُ أَعْلَمُ فِيمَا اشْتَبَهَ عَلَيْنَا عِلْمُهُ[(١)].

ترجمہ: اگر کسی چیز کے بارے میں ہمیں شک وشبہ ہو جائے تو ہم اس مقام پر اللہ اعلم (اللہ بہتر جانتا ہے) کہتے ہیں۔

متشابہات کا علم اللہ تعالی کے سپرد کرنا چاہیے:

متشابہات میں اپنے وہم وگمان سے تاویل وتشریح ہلاکت کا باعث ہے۔ جب نقل سے کوئی بات ثابت وصحیح ہو تو عقل اسے تسلیم کرے یا نہ کرے اس کا ماننا اور اس پر ایمان لانا ضروری ہے؛ اس لیے کہ عقل کی رسائی محدود ہے، ہر بات کا عقل میں آنا ضروری نہیں؛ اس لیے اس میں توقف کرنا چاہیے اور اس کے علم کو اللہ تعالی کے حوالے کرنا چاہیے۔ قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ﴾. (الإسراء:٣٦) جس چیز کا آپ کو علم نہیں اس کے پیچھے نہ پڑیے۔

اللہ تعالی نے متشابہات کے پیچھے پڑنے والوں کی مذمت کی ہے اور تفویض کرنے والوں کی تعریف فرمائی ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَآءَ تَاْوِيْلِهٖ ۚ وَ مَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ۘ وَ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَ مَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ ۝﴾. (آل عمران) جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ ان متشابہ آیتوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں تاکہ فتنہ پیدا کریں اور ان آیتوں کی تاویلات تلاش کریں، حالانکہ ان آیتوں کا ٹھیک ٹھیک مطلب اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا، اور جن لوگوں کا علم پختہ ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ: ہم اس پر ایمان لائے، سب کچھ ہمارے پروردگار ہی کی طرف سے ہے۔ اور نصیحت وہی لوگ حاصل کرتے ہیں جو عقل والے ہیں۔

مَا تَشَابَهَ مِنْهُ میں اگر متشابہات سے مراد مشکلات اور مبہمات ہوں تو پھر وقف وَ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ پر ہے۔ یعنی مشکلات اور مبہمات کو راسخ علماء بھی سمجھتے ہیں، ہاں جن کے دلوں میں کجی ہے وہ ان مشکل اور مبہم مسائل کا مطلب اپنی خواہش کے موافق لیتے ہیں۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غیب کی بعض خبریں بتائیں تو ان کی وجہ سے آپ کو عالم الغیب کہہ دیا، یا مسیح علیہ السلام نے اللہ تعالی کے حکم سے بعض مردوں کو زندہ کیا تو ان کو معبود اور حاجت روا سمجھ لیا۔

اور اگر متشابہات سے مراد غیر مفہوم المعنی والمراد ہوں اور یہی ظاہر ہے جیسے الٓمٓ اور ید اللہ وغیرہ تو

(١) قوله «ونقول: الله أعلم فيما اشتبه علينا علمه» سقط من ١. وسقط من ٣٢ قوله «علينا». والمثبت من بقية النسخ.

پھر اِلَّا اللّٰهُ پر وقف ہے، اور اتباع شہوات کا مطلب یہ ہے کہ وہ متشابہات کے معنی اپنی خواہش کے موافق لیتے ہیں، اور آیات کی تاویل کی تلاش کا مطلب من چاہی تاویل ہے، یا اس کی حقیقت کے در پے ہونا اور حقیقت کے ادراک کا دعوی ہے، اور وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حقیقت اور واقعی مراد کو اللہ تعالی ہی جانتے ہیں جیسے الٓمّٓ اور ید اللہ یا ساق کا صحیح مطلب اللہ تعالی ہی کو معلوم ہے اور ابتغاء فتنہ سے لوگوں کو گمراہ کرنا یا متشابہات کو محکمات سے ٹکرانا مراد ہے؛ حالانکہ متشابہات کو محکمات کے تابع رکھنا چاہئے اور محکمات کی روشنی میں ان کے معانی لینا چاہئے اور يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا کا مطلب یہ ہے کہ محکمات اور متشابہات میں آپس میں اختلاف وتعارض نہیں، بلکہ موافقت ہے؛ کیونکہ سب اللہ تعالی کی طرف سے ہے۔ مفسرین نے ان آیات کی لمبی چوڑی تفسیر وتشریح لکھی ہے، ہم نے بہت اختصار کے ساتھ لکھا۔

وقال اللہ تعالی: ﴿وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُّجَادِلُ فِي اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطٰنٍ مَّرِيْدٍ ۟ۙ﴾. (الحج) اور بعض لوگ اللہ کے بارے میں بے جانے بوجھے جھگڑے کرتے ہیں، اور ہر سرکش شیطان کے پیچھے چلنے لگتے ہیں۔

کچھ تفصیل مصنف کی عبارت: «ولا تَثبُتُ قَدَمُ الإسْلام إلا على ظَهْرِ التَّسلِيمِ والاستِسلام ...» کے تحت گزر چکی ہے۔

العصيدة السماوية
شرح
العقيدة الطحاوية

افادات

حضرت مولانا مفتی رضاء الحق حفظہ اللہ تعالیٰ

شیخ الحدیث ومفتی دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

جلد دوم

تحقیق وترتیب

مولانا محمد عثمان بستوی

فاضل دار العلوم دیوبند ومدرس دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

دار العلوم زكريا

لينيشيا . جنوب إفريقيا

فہرست مضامین

٨٣- وَنَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ، كَمَا جَاءَ فِي الْأَثَرِ[1].

ترجمہ: اور ہم سفر وحضر میں موزوں پر مسح کرنا جائز سمجھتے ہیں، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

مسح علی الخفین اہل السنۃ والجماعۃ کی علامات میں سے ہے:

سفر وحضر میں مسح علی الخفین اہل السنۃ والجماعۃ کی علامات میں سے ہے۔ مسح علی الخفین کے ثبوت میں احادیث حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں۔ امام کرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «أخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين، لأن الآثار التي وردت فيه في حيز التواتر». (المبسوط للسرخسي ١/١٧٧)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار». (المبسوط للسرخسي ١/١٧٧)

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: مسح علی الخفین کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے چالیس مرفوع وموقوف احادیث مروی ہیں۔ (التلخيص الحبير ١/٤١٥)

حسن بصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «أدركت سبعين نفرًا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يرون المسح على الخفين». (المحيط البرهاني ١/٢٠٧)

حافظ ابن حجر نے لکھا ہے: «وقد صرَّح جمع من الحفاظ بأن المسح على الخفين متواتر، وجمع بعضهم رُواته فجاوزوا الثمانين، ومنهم العشرة (المبشرة)». (فتح الباري ١/٣٠٥)

مسح علی الخفین کی روایت بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے متعدد طرق سے مروی ہے۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بارے میں امام بزار فرماتے ہیں کہ یہ ٦٠/ طرق سے مروی ہے۔ ابن مندہ نے ان میں سے ۴۵/ طرق ذکر فرمائے ہیں۔ (التلخيص الحبير ١/٤١٥)

یہ ایک فقہی مسئلہ ہے؛ لیکن چونکہ روافض مسح علی الخفین کے منکر ہیں؛ اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے اسے یہاں ذکر فرمایا۔ اسی لیے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسے اہل السنۃ والجماعۃ کی علامات میں سے شمار کیا ہے؛ «إن أبا حنيفة سُئِل عن مذهب أهل السنة والجماعة، فقال: هو أن تُفضِّل الشيخين، وتُحِبّ الختنين، وترى المسح على الخفين». (البحر الرائق ٢/١٣٨)

اہل سنت وجماعت کی علامت کے بارے میں ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے سوال کیا گیا تو فرمایا: ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کو فضیلت دینا اور دونوں دامادوں سے محبت کرنا اہلِ سنت کی علامت ہے۔

---

(١) في ٦، ١٩ «في الحديث الأثر». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

ختنین سے مراد حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما ہیں اور ان کی محبت کے ذکر میں خوارج کی تردید ہے کہ وہ ان دونوں سے بغض رکھتے ہیں۔ اباضیہ خوارج کا ایک فرقہ ہے ان کی کتابوں میں بندہ عاجز نے یہ عبارت پڑھی ہے: «أبو بكر وعمر وعنهما الترضي، عثمان وعلي وعنهما التبرئ». اور وتُحِبّ الختنين کا یہ مطلب نہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ پر فضیلت نہیں؛ بلکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے تلامذہ کے یہاں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے افضل ہیں۔

چونکہ کوفہ اور اس کے اطراف حروراء میں روافض اور خوارج تھے، روافض حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بغض رکھتے ہیں اور خوارج حضرت عثمان وحضرت علی رضی اللہ عنہما دونوں کے دشمن ہیں اور مسح علی الخفین دونوں نہیں مانتے اس لیے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے مسح علی الخفین اور آپ صلی اللہ علیہ کے دونوں دامادوں کی محبت کو اہل سنت کی علامت قرار دیا۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اگر کسی نے موزے پہنے ہوں اور مسح کے شرائط موجود ہوں تو موزے اتارنے اور پاؤں دھونے سے مسح علی الخفین بہتر ہے، تاکہ روافض اور خوارج کی تردید ہو جائے؛ «والذى اختاره أن المسح أفضل لأجل من طعن فيه من أهل البدع من الخوارج والروافض». (فتح الباري ٣٠٦/١)

آگے لکھتے ہیں: «وإحياء ما طعَن فيه المخالفون من السنن أفضل». (فتح الباري ٣٠٦/١) یعنی مخالفین جس حق مسئلہ کی تردید کر رہے ہوں اس سنت کو زندہ کرنا بہتر کام ہے۔

المحیط البرہانی میں مذکور ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے بھی مسح علی الخفین کو اہل السنۃ والجماعۃ کی علامت قرار دی ہے۔ «عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه سئل عن السنة والجماعة، فقال: أن تحب الشيخين، ولا تطعن في الحسنين، وتمسح على الخفين». (المحيط البرهاني ٢٠٧/١. نظم المتناثر، للكتاني، ص٣٦٣. و لم أجده في كتب الأحاديث والآثار).

شیخ سقاف کا مصنف پر تحقیر آمیز انداز میں رد، اور مسح علی الخفین کے اجماعی ہونے سے انکار:

شیخ سقاف نے مصنف رحمہ اللہ کی اس عبارت پر تحقیر آمیز انداز میں رد کیا ہے کہ اس مسئلے کا تعلق کتاب الطہارۃ سے ہے، نہ کہ عقائد سے۔ اس مسئلے کو عقائد میں ذکر کرنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ ہم اس بات کا عقیدہ رکھتے ہیں کہ فجر کی نماز دو رکعات ہیں اور ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ہیں۔ (صحيح شرح العقيدة الطحاوية، للسقاف، ص٦٤٣)

ماقبل میں گزر چکا ہے کہ یہ ایک فقہی مسئلہ ہے؛ لیکن چونکہ روافض وغیرہ مسح علی الخفین کے منکر ہیں؛ اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے اسے یہاں ذکر فرمایا۔ نیز امام نسفی نے "العقائد النسفیہ" میں اور علامہ تفتازانی نے اس کی شرح میں اس مسئلے کو اور اس جیسے دیگر فقہی مسائل کو توحید کے باب میں ذکر فرمایا ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسے اہل السنۃ والجماعۃ کی علامات میں سے شمار کیا ہے۔

شیخ سقاف لکھتے ہیں کہ زیدیہ، امامیہ اور اباضیہ مسح علی الخفین کے عدم جواز کے قائل ہیں اور امام مالک کا بھی آخری قول یہی ہے۔(صحيح شرح العقيدة الطحاوية، للسقاف، ص٦٤٣)

جبکہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے: «نقل ابن المنذر عن ابن المبارك قال: ليس في المسح على الخفين عن الصحابة اختلاف، لأن كل من روي عنه منهم إنكاره فقد روي عنه إثباته. وقال ابن عبد البر: لا أعلم روي عن أحد من فقهاء السلف إنكاره إلا عن مالك مع أن الروايات الصحيحة عنه مصرحة بإثباته».(فتح الباري ١/٣٠٥)

شیخ سعید فودہ نے الشرح الکبیر میں سقاف کی بہترین انداز میں تادیب کی ہے اور ان کے اشکال کا جواب دیا ہے۔ (الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية ٢/٨٧٠-٨٧١)

اشکال: قرآن کی آیت کریمہ میں ایک متواتر قراءت سے پتا چلتا ہے کہ مسح الرجلین مامور بہ ہے ﴿وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلِكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾.(المائدة:٦)اس میں اَرْجُلِكُمْ میں جر کی قراءت متواتر ہے۔

جواب: (۱) نصب کی قراءت بھی متواتر ہے، جس سے پتا چلتا ہے کہ رجلین مغسول ہیں، تو قراءتِ جر بھی غسل پر محمول ہے۔ وہ اس طرح کہ مسح کے معنی إمرارُ اليدِ المبتلّة ہے، یعنی گیلا ہاتھ پھیرنا۔ اس کی دو قسمیں ہیں: ۱- گیلا ہاتھ پھیرنا بغیر دھونے کے۔ ۲- گیلا ہاتھ غسل خفیف کے ساتھ پھیرنا۔ اور یہ معنی حدیث سے ثابت ہے۔ صحیح بخاری میں ہے: «فجعلنا نَتَوضَّأ ونمسَح على أرجُلِنا، فنادى بأعلى صوته: «ويل للأعقاب من النار».(رقم:١٦٣)یعنی ہم پیروں کا غسل خفیف کر رہے تھے جس میں ایڑیوں کے خشک رہنے کا امکان تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایڑیوں کو سوکھا چھوڑنے والوں کے لیے جہنم ہے۔

پاؤں میں پانی زیادہ خرچ ہونے کا امکان تھا اس لیے مسح بمعنی غسل خفیف کا لفظ استعمال کیا گیا۔

۲- یا قراءتِ جر موزوں کے پہننے کی حالت پر محمول ہے، اور قراءتِ نصب موزوں کے بغیر پر محمول ہے۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے لکھا ہے: «قرىء بالنصب في السبعة الأظهرُ في الغسل، والجر الأظهر في المسح وهما متعارضان، وبحسب الحكم مبهمان، فبيَّنهما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم

حيث مسحهما حالَ لبس الخفين وغسلهما عند كشف الرجلين».(منح الروض الأزهر، ص٢٢٦)

۳- یا قراءتِ جر وضو علی الوضوء پر محمول ہے۔ وضو علی الوضوء میں مسح کرسکتے ہیں، کیونکہ پہلے سے وضو موجود ہے۔

۴- یا قراءت جر جرِّ جوار پر محمول ہے یعنی رُءُوْسِکُمْ کے جوار کی وجہ سے جر آیا، جیسے: ﴿وَحُوْرٌ عِيْنٌ ﴿٢٢﴾ كَاَمْثَالِ اللُّؤْلُوءِ الْمَكْنُوْنِ ﴿٢٣﴾﴾.(الواقعة) میں جر کی قراءت بھی ہے جو﴿وَكَاْسٍ مِّنْ مَّعِيْنٍ ﴿١٨﴾﴾ کے جوار کی وجہ سے آئی ہے۔

٨٤- وَالْحَجُّ وَالْجِهَادُ فَرْضَانِ(١) مَاضِيَانِ مَعَ أُولِي الْأَمْرِ(٢) مِنْ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِيْنَ(٣)، بَرِّهِمْ وَفَاجِرِهِمْ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ(٤)، لَا يُبْطِلُهُمَا شَيْءٌ وَلَا يَنْقُضُهُمَا(٥).

ترجمہ: مسلمانوں میں سے نیک وبد حکمرانوں کے ساتھ حج اور جہاد قیامت تک جاری رہنے والے فرائض ہیں، ان کو کوئی چیز نہ تو ختم کر سکتی ہے اور نہ توڑ سکتی ہے۔

جہاد کے لغوی واصطلاحی معنی اور جہاد کی اقسام:

جہاد کے لغوی معنی دین کی حفاظت یا دفاع کے لیے اپنی طاقت خرچ کرنا ہے، جس کے مختلف طریقے اور قسمیں ہیں۔ جہاد کے آلے اور وسیلے کے اعتبار سے اس کی اقسام یہ ہیں:

١- جہاد باللسان۔

٢- جہاد بالسِّنان یا جہاد بالسیف۔ یہ اصطلاحی جہاد ہے۔

٣- جہاد بالمال۔

٤- جہاد بالعلم والقلم۔

٥- جہاد بالمنصب۔ اپنے منصب اور مرتبہ کو دین کے لیے استعمال کرنا۔

٦- جہاد بالرأی۔ اپنی رائے اور تدبیر کو دین کے لیے استعمال کرنا۔

پھر جن کے مقابلہ میں جہاد کیا جائے ان کی بھی کئی قسمیں ہیں:

١- جہاد فی مقابلة النفس۔ ایک روایت میں ہے: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك».(الزهد الكبير، للبيهقي، رقم:٣٤٣. وفي إسناده ابن غزوان وهو متهم بالوضع) **قال اللہ تعالیٰ:** ﴿وَ اَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى ۝ فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى ۝﴾.(النازعات)

ایک روایت میں ہے: «من عَشِق فعَفَّ فمات فهو شهيد».(اعتلال القلوب للخرائطي، رقم:١٠٦، وصحَّحه ابن حزم، والحافظ علاء الدين مغلطائي، والحافظ السخاوي، والنووي، وأبو الوليد الباجي والقشيري وابن الصائغ)

---

(١) قوله «فرضان» سقط من ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٣٦. والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) قوله «أولي الأمر» سقط من ١٩. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في ١٢ «من أئمة الأمور». وفي ٥، ٢١، و٢٥ «من المسلمين». وفي ١١، ١٥، «مع برهم». والمعنى سواء.

(٤) قوله «إلى قيام الساعة» سقط من ١. وسقط من ٨ قوله «فاجرهم». والمثبت من بقية النسخ.

(٥) قوله «ولا ينقضهما» سقط من ٢، ٢٥. وفي ١، ١٦، ١٨، ٢١ «ولا ينقصهما». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

٢- جہاد فی مقابلۃ الشیطان۔ قال اللہ تعالی: ﴿ وَّلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ ﴾. (البقرة:١٦٨)

٣- جہاد فی مقابلۃ الکفار المعاندین۔ یہ اصطلاحی جہاد ہے۔

٤- جہاد فی مقابلۃ الفساق۔ یعنی فساق اور فجار کی اصلاح کی محنت۔

٥- جہاد فی مقابلۃ المنافقین۔ منافقین کی خفیہ تدبیروں کو ناکام بنانا۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ضرار کو منہدم کرایا۔ قال اللہ تعالی: ﴿ يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنٰفِقِيْنَ وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ ﴾.(التحريم:٩)

اس آیت میں کفار کے ساتھ منافقین کا بھی ذکر ہے، کفار کے ساتھ جہاد بالسیف اور منافقین کے ساتھ جہاد باللسان ہے۔

٦- جہاد فی مقابلۃ المبتدعین۔ اہل بدعت کی بدعات کی تردید اور ان کو راہِ راست پر لانے کی فکر اور ان کے شبہات اور اعتراضات کی تردید وجوابات۔

حدیث میں آتا ہے: «قيل: يا رسول الله! أي الناس أفضل؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مؤمن يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله. قالوا: ثم مَن؟ قال: مؤمن في شعب من الشعاب يتقي الله ويدع الناس من شره». (صحيح البخاري، رقم:٢٧٨٦)

وقال عليه السلام: «قدمتم خير مقدم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر». (كتاب الزهد للبيهقي، رقم:٣٧٤، وإسناده ضعيف)

وقال عليه السلام: «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم».(سنن أبي داود، رقم:٢٥٠٤، وإسناده صحيح)

وقال عليه السلام: «المجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله، والمهاجر من هاجر الخطايا والذنوب».(مسند أحمد، رقم:٢٣٩٥٨، وإسناده صحيح)

مذکورہ بالا اشیاء جہاد ہیں، قتال نہیں۔

جہاد اور قتال میں عموم وخصوص من وجہ ہے۔ جس کے لیے تین مثالوں کی ضرورت ہے۔ ایک اجتماعی مثال اور دو انفرادی مثالیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین اور بعد والے خلفاء کے غزوات میں جہاد اور قتال دونوں تھے، جو بادشاہ ملک گیری اور اپنا رعب بٹھانے کے لیے جنگ لڑتے رہے وہ قتال ہے جہاد نہیں۔

شیاطین اور منافقین کے مقابلے میں دینی محنت یا دین کی دعوت پھیلانے کے لیے محنت جہاد ہے قتال نہیں۔

پھر جہاد کی دو قسمیں ہیں: دفاعی اور اقدامی۔ دفاعی جہاد، جیسے: احد اور خندق میں۔ اللہ تعالی فرماتے

ہیں: ﴿وَقَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ﴾. (البقرة:١٩٠)

اقدامی جہاد: جب اسلام کے دشمن دین کی دعوت کے لیے رکاوٹ بن جائیں اور مسلمانوں اوراسلام کے وجود مسعود کو برداشت نہ کریں اور ظلم وستم کے بازار کو گرم کریں اور سانپوں اور بچھوؤں کے روپ کو دھار لیں اور تکبر وانانیت کی آخری حدود کو چھولیں تو پھر شرعاً ان سے امیر المومنین کی ماتحتی میں جہاد کی اجازت ہے بشرطیکہ مسلمانوں میں ظالموں اور ستم گروں کے مقابلے کی طاقت ہو۔

حج اور جہاد امت مسلمہ پر تاقیامت فرض ہیں:

حج اور جہاد دونوں بامشقت کام ہیں جس میں اپنے اہل وعیال اور عیش وآرام کو چھوڑ کر گھر سے نکلنا پڑتا ہے اور جان ومال کی قربانی دینی پڑتی ہے؛اس لیے مصنف نے ان کی تاقیامت فرضیت کو خاص طور پر ذکر فرمایا۔اور چونکہ ان دونوں عبادتوں کا تعلق سفر سے ہے، اوراس میں دشمن سے مقابلے اور دیگر امور کے انتظام کے لیے امیر کی ضرورت ہے، جوان امور کو انجام دے۔اور یہ مقصد نیک وفاجر دونوں طرح کے حکام سے حاصل ہو جاتا ہے۔نیز کسی شخص کے حاکم بننے کے لیے اس کا عادل ہونا شرط نہیں۔اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاجر امام کی بھی اطاعت کا حکم فرمایا ہے: عن عوف بن مالك الأشجعي قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:«خيار أئمتكم الذين تُحِبُّونهم ويُحِبّونكم، وتُصَلّون عليهم ويُصَلّون عليكم، وشِرار أئمتكم الذين تُبغِضُونهم ويُبغِضونكم، وتَلعَنُونهم ويَلعَنونكم»، قالوا: قلنا: يا رسول الله، أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال: «لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من وُلِّيَ عليه والٍ، فرآه يأتي شيئا من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينـــزعن يدًا من طاعة». (صحيح مسلم، رقم:١٨٥٥)

حدیث کا ترجمہ پہلے گزر چکا ہے۔

صاحب استطاعت پر حج فرض ہے اور یہ شعائر اسلام میں سے بھی ہے۔قال الله تعالیٰ:﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾.(آل عمران:٩٧) اور لوگوں میں سے جو اس تک پہنچنے کی استطاعت رکھتے ہوں ان پر اللہ کے لیے اس گھر کا حج کرنا فرض ہے۔

آیت کریمہ تاقیامت حج کی فرضیت پر دلالت کرتی ہے، کیونکہ اس میں مطلق حکم بیان کیا گیا ہے، کسی وقت کے ساتھ اسے مقید نہیں کیا گیا۔

اسی طرح قرآن کریم میں جہاد سے متعلق آیات مطلق ہیں کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں۔

اور چونکہ حج اور جہاد عموماً امیر کی ماتحتی میں ہوتے ہیں؛اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے «مع أولي الأمرِ

من أئمَّةِ المسلمين»فرمایا۔حج اور جہاد کی فرضیت کے لیے امیر کا ہونا شرط نہیں۔علامہ قونوی فرماتے ہیں: «وقوله «مع أولي الأمر» إنما خرج هذا مخرج العادة، فإن الحج والجهاد إنما يقامان على وجه الجمع، لا أنه ليس بمشروع إلا بالجمع».(القلائد في شرح العقائد، ص ١٢٣-١٢٤، مخطوط)

امام بخاری رحمہ اللہ نے "باب الجهادُ ماضٍ مع البرِّ والفاجر" کے تحت عروہ بارقی رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے: «الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة: الأجر والمغنم». (صحيح البخاري، رقم:٢٨٥٢)

گھوڑوں کی پیشانیوں میں تاقیامت خیر باندھی گئی یعنی رکھی گئی ہے۔یعنی ثواب اور مال غنیمت۔ فارسی میں کہتے ہیں: ہم ثواب وہم خرما۔

وعن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائر، ولا عدل عادل». (سنن أبي داود، رقم:٢٥٣٢. وسنن سعيد بن منصور، رقم:٢٣٦٧. ومسند أبي يعلى، رقم:٤٣١١. وإسناده ضعيف)

حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب سے مجھے اللہ تعالی نے بھیجا ہے اس وقت سے جہاد جاری ہے، یہاں تک کہ میری امت کے آخری لوگ دجال سے قتال کریں گے۔ جہاد کو ظالم کا ظلم اور منصف کا انصاف باطل نہیں کرے گا۔

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، بَرًّا كان أو فاجرًا». (سنن أبي داود، رقم:٢٥٣٣، وإسناده منقطع)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جہاد تم پر واجب ہے ہر امیر کے ساتھ، خواہ وہ نیک ہو یا فاجر ہو۔

مصنف رحمہ اللہ نے حج اور جہاد کو ایک ساتھ اس لیے ذکر فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج مبرور کو افضل الجہاد فرمایاہے۔ عن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: يا رسول الله ترى الجهاد أفضل العمل، أفلا نجاهد؟ قال: «لكن أفضل الجهاد حج مبرور».(صحيح البخاري، رقم:٢٧٨٤)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: یارسول اللہ جہاد بہترین عمل ہے کیا ہم جہاد نہ کریں؟ آپ نے جواباً فرمایا: آپ کے لیے بہترین جہاد حج مقبول ہے۔

مصنف کی اس عبارت میں روافض کا رد ہے جو امام معصوم کے بغیر جہاد کے منکر ہیں اور اپنے ائمہ کو معصوم سمجھتے ہیں۔

شیخ سقاف نے شیعہ، زیدیہ اور معتزلہ کے عقائد سے متاثر ہو کر لکھا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ اُموی فکر

سے متاثر تھے اور مجبوراً انہوں نے اس طرح کے مسائل کو عقائد میں شامل کیا۔ «هذا الذي قاله المصنف رحمه الله تعالى غير صواب فضلاً عن أنَّ ما ذِكرَه ليس مناسبًا في أبواب العقائد، والظاهر أن الزمن الذي كانوا يعيشون فيه اضطرهم لقول ذلك، تقليدًا لمن كان قبلهم ممن أثر فيهم الفكر الأموي، ثم فكر الجبابرة العباسيين الذين نهجوا نفس النهج في هذه القضية، والمُكرَه له أحكام». (صحيح شرح العقيدة الطحاوية، ص٦٥٢)

شیخ سعید فودہ نے سقاف پر رد کرتے ہوئے لکھا ہے: «وإرجاع السقاف قول الطحاوي إلى تأثره بالفكر الأموي قدح في الطحاوي، وفي كل من قال بقوله، ثم هذه النـــزعة من السقاف تأثر بالشيعة والزيدية وبعض المأثرين بهم من المعتزلة في هذا العصر، ولو أنصف لما تفوه بذلك. وجعله الطحاويَّ بحكم المكرَه فيه استخفاف كبير به — كما لا يخفى- وفيه قدح في عدالة الطحاوي، فإن الذي يُودع في متن من المتون مثل هذه المسائل لمجرد كونه مضطرًّا، ثم لا يشير إلى أنه إنما فعل ذلك اضطرارًا وسكت عنه، وتابعه العلماء من بعده على ذلك، فلا شك أنه بهذا يرضى أن ينسب إلى الدين ما ليس منه، ويروج ذلك عند الناس، وفي هذا قدح بكل العلماء الذين رضوا بهذا الفعل». (الشرح الكبير ٨٧٤/٢)

شیخ سقاف نے دوسری جگہ لکھا ہے: «فكرة عدم الخروج على أئمة الجور ليست صحيحة، وهي مخالفة للقرآن والسنة وعمل الصحابة وأئمة التابعين من أهل السنة والجماعة، وخلف من بعدهم خلْف غيّروا وبدّلوا هذه الفكرة خوفًا من التنكيل والتعذيب قهرًا وذلةً واستكانةً، وتقيةً من سيف وسوط بني أمية الذين بغوا وطغوا». (صحيح شرح العقيدة الطحاوية، ص٦٣٦)

جبکہ مذکورہ احادیث سے معلوم ہو چکا ہے کہ غیر عادل کے پیچھے نماز پڑھنے کا جواز اور اسی طرح سے غیر عادل کی نماز جنازہ اموی فکر کا نتیجہ نہیں، بلکہ اصل شریعت ہے۔

شیعوں کے یہاں جہاد کے پانچ مواقع:

ہمارے شیخ واستاذ حضرت مفتی محمود حسن رحمہ اللہ تعالی فرماتے تھے کہ ایک شیعہ مظاہر علوم سہارنپور آیا تھا، میں نے اس سے کہا کہ روافض کے نزدیک جہاد کے پانچ مواقع ہیں:

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں۔

(۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ کی معیت میں حضرت معاویہ وغیرہ رضی اللہ عنہم کے مقابلے میں

(۳) حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی معیت میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح سے قبل۔

(۴) حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی معیت میں یزید کے خلاف۔

(۵) آخری زمانے میں حضرت مہدی کے ساتھ۔

حضرت مفتی صاحب نے فرمایا: حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت میں خالد بن ولید کے ماتحت اہلِ یمامہ سے جہاد ہوا اس میں حضرت علی رضی اللہ عنہ شریک تھے ان کو خولہ بنت یمامہ حنفیہ نامی باندی مالِ غنیمت میں ملی، ان کو حنفیہ کہتے ہیں، اور اُنہی کے بطن سے محمد بن حنفیہ پیدا ہوئے، تو کیا یہ آپ کے نزدیک جہاد تھا یا فساد؟ اگر فساد ہو تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ان سے ہم بستر ہونا اور بیٹے کے پیدا ہونے کا کیا حکم ہے؟ اور آگے سنئے! حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں ۱۴ ہجری میں فارس کی زمین پر یزدجرد مجوسی کے خلاف جہاد ہوا، اس میں یزدجرد کی تین لڑکیاں ہاتھ آئیں، تینوں مسلمان ہوئیں، ایک محمد بن ابی بکر کو ملی جن سے قاسم پیدا ہوئے ان کے بارے میں میں آپ سے کچھ نہیں پوچھتا، دوسری لڑکی عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو ملی جن سے سالم پیدا ہوئے ان کے بارے میں بھی میں آپ سے کچھ نہیں پوچھتا، تیسری لڑکی آپ کے امام ثالث حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو ملی جن کے بطن سے آپ کے امام رابع زین العابدین پیدا ہوئے ان کے بارے میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں جہاد جہاد نہیں بلکہ فساد ہے، تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے ہم بستر ہونے اور ان سے امام رابع کے پیدا ہونے کے بارے میں ضرور سوال کرتا ہوں، اور اگر سادات کا نسبی رشتہ زین العابدین سے ہے تو ان کے نسب کا کیا بنے گا؟ شیعہ نے ان سوالات کا کوئی جواب نہیں دیا۔ (ردشیعیت-افادات مفتی محمود حسن گنگوہی، مرتب: مفتی محمد فاروق، ص۲۹-۳۰)

شیعوں کے عقیدے کے مطابق ان کے بارہویں امام محمد بن حسن عسکری جو ۲۶۰ ہجری کے قریب پانچ سال کی عمر میں غار سُرَّ مَن رآہ - جس کو غار سِر مَن کہتے ہیں۔ آج کل سامرا شہر اسی سُرَّ مَن رآہ کی بدلی ہوئی شکل ہے - میں چھپ گئے تھے، جب وہ اس غار سے قربِ قیامت میں مہدی بن کر ظاہر ہوں گے تو روافض ان کے ساتھ مل کر قتال کریں گے۔ ان کے ظاہر ہونے سے پہلے وہ جہاد کے منکر ہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ایک افسانہ ہے۔ حسن عسکری کا کوئی بیٹا نہیں تھا، یہی وجہ ہے کہ حسن کے بھائی جعفر نے ان کی میراث لی۔ ابن حجر ہیتمی لکھتے ہیں: «ورواية كونه من ولد الحسين واهية جدا ومع ذلك لا حجة فيه لما زعمته الرافضة أن المهدي هو الإمام أبو القاسم محمد الحجة بن الحسن العسكري ثاني عشر الأئمة...، ومما يرد عليهم ما صح أن اسم أبي المهدي يوافق اسم أبي النبي صلى الله عليه وسلم واسم أبي محمد الحجة لا يوافق ذلك...، والكثير على أن العسكري لم يكن له ولد لطلب أخيه جعفر ميراثه من تركته لما مات، فدل طلبه أن أخاه لا ولد له وإلا لم يسعه الطلب. وحكى السبكي عن جمهور الرافضة أنهم قائلون بأنه لا عقب للعسكري وأنه لم يثبت له ولد بعد أن تعصب قوم لإثباته وأن أخاه جعفرا أخذ ميراثه، وجعفر هذا ضللته فرقة من الشيعة ونسبوه للكذب في ادعائه ميراث أخيه ولذا سموه واتبعه فرقة وأثبتوا له الإمامة. والحاصل أنهم تنازعوا في المنتظر بعد وفاة العسكري على عشرين فرقة وأن الجمهور غير

الإمامية على أن المهدي غير الحجة...، ثم المقرر في الشريعة المطهرة أن الصغير لا تصح ولايته فكيف ساغ لهؤلاء الحمقى المغفلين أن يزعموا إمامة من عمره خمس سنين وأنه أوتي الحكم صبيا مع أنه صلى الله عليه وسلم لم يخبر به ما ذلك إلا مجازفة وجراءة على الشريعة الغراء». (الصواعق المحرقة ٢/٤٨٢)

خلاصہ: محمد مہدی کو حضرت حسین کی اولاد میں سے قرار دینا بے سروپابات ہے۔ مہدی کے والد کا نام رسول اللہ ﷺ کے نام کے موافق نہیں۔ روافض کی اکثریت کہتی ہے کہ حسن عسکری کی اولاد نہیں تھی؛ اس لیے ان کا وارث ان کا بھائی بنا؛ اگرچہ تعصب میں مبتلا ایک فرقہ حسن عسکری کے لیے اولاد کے ثابت کرنے کے درپے ہے اور شیعوں کے ایک فرقے نے جعفر کو بھائی کی میراث لینے کی وجہ سے گمراہ قرار دیا اور ایک فرقے نے اس کو امام قرار دیا۔ پھر شریعت مطہرہ میں یہ ثابت شدہ بات ہے کہ بچے کی امامت صحیح نہیں تو ان لوگوں نے ۵ سال کے بچے کو کیسے امام بنایا؟ یہ سب بے تکی اور بے بنیاد باتیں ہیں۔

٨٥- وَنُؤْمِنُ بِالْكِرَامِ الْكَاتِبِيْنَ، فَإِنَّ[1] اللّٰهَ قَدْ جَعَلَهُمْ عَلَيْنَا حَافِظِيْنَ.

ترجمہ: ہم کراماً کاتبین پر بھی ایمان رکھتے ہیں کہ بے شک اللہ تعالی نے ان کو ہمارا نگران بنایا ہے۔

ہر انسان کے اچھے بُرے اعمال لکھنے کے لیے اللہ کی طرف سے فرشتے مقرر ہیں:

ہر انسان کے ساتھ دو فرشتے رہتے ہیں۔ ایک اس کے دائیں کندھے پر ہوتا ہے اور دوسرا بائیں کندھے پر۔ جو دائیں کندھے پر ہوتا ہے وہ اچھے اعمال لکھتا ہے اور جو بائیں کندھے پر ہوتا ہے وہ بُرے اعمال لکھتا ہے۔ انسان کا کوئی بھی عمل ان سے پوشیدہ نہیں ہوتا۔ عصر کی نماز کے وقت دن کے اعمال لکھنے والے فرشتے چلے جاتے ہیں اور رات کے اعمال لکھنے کے لیے دوسرے دو فرشتے آجاتے ہیں اور یہ فرشتے فجر کی نماز کے وقت چلے جاتے ہیں اور دن کے اعمال لکھنے والے فرشتے آجاتے ہیں۔ ان فرشتوں کو کراماً کاتبین کہتے ہیں۔ یہ فرشتے انسان کے عمل کو لکھ کر اسے محفوظ رکھتے ہیں۔ قیامت کے روز اس لکھے ہوئے اعمال نامے کو لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے گا۔

قال اللہ تعالی: ﴿ وَ اِنَّ عَلَيْكُمْ لَحٰفِظِيْنَ ۟ۙ كِرَامًا كَاتِبِيْنَ ۟ۙ يَعْلَمُوْنَ مَا تَفْعَلُوْنَ ۟ ﴾. (الانفطار)
حالانکہ تم پر نگران (فرشتے) مقرر ہیں۔ وہ معزز لکھنے والے، جو تمہارے سارے کاموں کو جانتے ہیں۔

وقال تعالی: ﴿ اَمْ يَحْسَبُوْنَ اَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَ نَجْوٰىهُمْ ؕ بَلٰى وَ رُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُوْنَ ۟ ﴾. (الزخرف) کیا انہوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ ہم ان کی خفیہ باتیں اور ان کی سرگوشیاں نہیں سنتے؟ کیسے نہیں سنتے؟ نیز ہمارے فرشتے جو اُن کے پاس ہیں وہ سب کچھ لکھتے رہتے ہیں۔

وقال تعالی: ﴿ اِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُوْنَ مَا تَمْكُرُوْنَ ۟ ﴾. (یونس) یقیناً ہمارے فرشتے تمہاری ساری چالبازیوں کو لکھ رہے ہیں۔

وقال تعالی: ﴿ اِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيٰنِ عَنِ الْيَمِيْنِ وَ عَنِ الشِّمَالِ قَعِيْدٌ ۟ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ اِلَّا لَدَيْهِ رَقِيْبٌ عَتِيْدٌ ۟ ﴾. (ق) جب اعمال کو لکھنے والے دو فرشتے لکھ رہے ہوتے ہیں، ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب بیٹھا ہوتا ہے۔ انسان کوئی لفظ زبان سے نکال نہیں پاتا، مگر اس پر ایک نگران مقرر ہوتا ہے۔ ہر وقت لکھنے کے لیے تیار۔

اس آیت کریمہ کی تفسیر میں مجاہد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «مع كل إنسان ملكان: ملك عن يمينه،

---

(١) في ١، ٣، ٦، ٩، ١٠، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٤، ٣٦ «وأن». وفي ٤ «ونعلم أن». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

وآخر عن شماله، فأما الذي عن يمينه فيكتب الخير، وأما الذي عن شماله فيكتب الشر». (الحبائك في أخبار الملائك، للسيوطي، ص٨٩. تفسير الطبري، ق:١٧)

اور ابن جریج فرماتے ہیں: «ملكان، أحدهما عن يمينه يكتب الحسنات، وملك عن يساره يكتب السيئات، فالذي عن يمينه يكتب بغير شهادة من صاحبه، والذي عن يساره لا يكتب إلا عن شهادة من صاحبه، إن قعد فأحدهما عن يمينه، والآخر عن يساره، وإن مشى فأحدهما أمامه والآخر خلفه، وإن رقد فأحدهما عند رأسه، والآخر عند رجليه».(التوبة لابن أبي الدنيا، رقم:٢٠١. والحبائك في أخبار الملائك، ص٨٩)

دو فرشتے آدمی پر مقرر ہیں، کاتبِ حسنات دائیں طرف اور کاتبِ سیئات بائیں جانب ہوتا ہے۔ کاتبِ حسنات اپنے ساتھی کی گواہی کے بغیر لکھ لیتا ہے، اور کاتبِ سیئات اپنے ساتھی کی گواہی کے ساتھ سیئات لکھتا ہے۔ انسان جب بیٹھا ہو تو کاتبِ حسنات دائیں جانب اور کاتبِ سیئات بائیں جانب ہوتا ہے، اور اگر چل رہا ہو تو ایک آگے اور دوسرا پیچھے ہوتا ہے، اور اگر سو جائے تو ایک سر کے پاس اور دوسرا پاؤں کے پاس ہوتا ہے۔

انسان دنیا میں جو بھی کرتا ہے وہ سب کچھ آسمان وزمین کی تخلیق سے پہلے ہی لوح محفوظ میں لکھا جا چکا ہے۔ اللہ تعالی نے بندوں کو نیک کاموں کی ترغیب دلانے اور برے کاموں کے ارتکاب سے ڈرانے کے لیے ان پر ان کے اعمال لکھنے والے فرشتے مقرر فرمائے ہیں۔ اور اللہ تعالی نے اپنے فضل سے ایک نیکی کا ثواب دس گنا سے لے کر سات سو گنا تک رکھا ہے اور ایک برائی کا بدلہ صرف ایک ہی ہے اور اگر بندہ توبہ واستغفار کرلے تو وہ بھی معاف ہو جاتی ہے۔

اللہ تعالی فرماتے ہیں: «إذا أراد عبدي أن يعمل سيئة فلا تكتبوها عليه حتى يعملها، فإن عملها فاكتبوها بمثلها، وإن تركها من أجلي فاكتبوها له حسنة، وإذا أراد أن يعمل حسنة فلم يعملها فاكتبوها له حسنة، فإن عملها فاكتبوها له بعشر أمثالها إلى سبع مئة ضعف». (صحيح البخاري، رقم:٧٥٠١).

جب میرا بندہ کسی برائی کا ارادہ کرے تو اسے مت لکھو جب تک کہ وہ کر نہ لے، اور اگر کر لیا تو اس عمل کے برابر ہی برائی لکھو، اور اگر میری وجہ سے چھوڑ دیا تو اس کے لیے ایک نیکی لکھ لو۔ اور اگر کسی نیک کام کا ارادہ کیا اور وہ کام نہیں کیا تو بھی ایک نیکی لکھ لو، اور اگر کر لیا تو پھر اس عمل کے دس گنا سے سات سو گنا تک نیکی لکھ لو۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: «كاتب الحسنات عن يمينه يكتب حسناته، وكاتب السيئات عن يساره، فإذا عمل حسنة كتب صاحب اليمين عشرًا وإذا عمل سيئة قال

صاحب اليمين لصاحب الشمال: دعه حتى يسبح أو يستغفر، فإذا كان يوم الخميس كتب ما يجري به الخير والشر، ويلقى ما سوى ذلك، ثم يعرض على أم الكتاب فيجده بجملته فيه». (الحبائك في أخبار الملائك، ص٩٢)

یعنی اچھے عمل کو دس گنا لکھا جاتا ہے، اور جب آدمی برائی کرتا ہے تو صاحب یمین صاحب شمال سے کہتا ہے کہ اس کو چھوڑ دو تا کہ استغفار کر لے یا تسبیح پڑھ لے۔ پھر جمعرات کو اعمال نامے کی صفائی ہوتی ہے تو خیر اور شر کے اعمال باقی رکھے جاتے ہیں اور ان کے علاوہ کو مٹایا جاتا ہے، پھر اعمال نامے کو لوحِ محفوظ پر پیش کیا جاتا ہے تو اس میں یہ سب اعمال محفوظ ہوتے ہیں۔

قیامت کے روز ہر انسان کے اچھے بُرے اعمال کو جسے فرشتوں نے لکھ رکھا ہے اُن کے سامنے پیش کیا جائے گا۔ قال اللہ تعالی: ﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا ۚ وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ ۚ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا ﴾. (آل عمران: ٣٠) وہ دن یاد رکھو جس دن کسی بھی شخص نے نیکی کا جو کام کیا ہو گا اسے اپنے سامنے موجود پائے گا۔ اور بُرائی کا جو کام کیا ہو گا اس کو بھی اپنے سامنے دیکھ کر یہ تمنا کرے گا کہ کاش اس کے اور اس کی بُرائی کے درمیان بہت دُور کا فاصلہ ہوتا!

یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ کراماً کاتبین کا لوگوں کے اعمال کا لکھنا تو قرآن وحدیث سے ثابت ہے؛ البتہ یہ فرشتے کس چیز سے لکھتے ہیں اور کس چیز پر لکھتے ہیں اس کا ذکر قرآن وحدیث میں نہیں؛ اس لیے ہم اس کا علم اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہیں۔

ہر انسان کے ساتھ کراماً کاتبین کے علاوہ کچھ اور بھی فرشتے ہوتے ہیں:

ان فرشتوں کے علاوہ جنہیں کراماً کاتبین کہا جاتا ہے کچھ اور فرشتے اللہ تعالی کی طرف سے ہر انسان کی حفاظت کے لیے مقرر ہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿ لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾. (الرعد: ١١) ہر شخص کے آگے اور پیچھے وہ نگراں (فرشتے) مقرر ہیں جو اللہ کے حکم سے باری باری اُس کی حفاظت کرتے ہیں۔

عن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم، فيسألهم -وهو أعلم بهم-: كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم وهم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون». (صحيح البخاري، رقم:٥٥٥. صحيح مسلم، رقم:٦٣٢)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: رات اور دن کے فرشتے تمہارے پاس باری باری آتے ہیں اور دونوں قسم کے فرشتے فجر اور عصر کی نماز میں جمع ہو جاتے ہیں، پھر رات والے فرشتے صبح کو اوپر چڑھ جاتے

ہیں، تو اللہ تعالی ان سے پوچھتے ہیں؛ حالانکہ اللہ تعالی کو سب کچھ خوب معلوم ہے کہ تم نے میرے بندوں کو کس حال میں چھوڑا؟ فرشتے کہتے ہیں: جب ہم نے ان کو چھوڑا تھا تو وہ نماز میں تھے اور جب ہم ان کے پاس آئے تھے اس وقت بھی نماز میں مشغول تھے۔

ابن کثیر نے آیت کریمہ کی تفسیر میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ انسان کی حفاظت کے لیے فرشتے مقرر ہیں جو ہر طرف سے اس کی حفاظت کرتے ہیں؛ لیکن جب کسی مصیبت کا پہنچنا مقدّر ہوتا ہو تو پھر وہ اس وقت حفاظت سے رک جاتے ہیں۔ «عن ابن عباس قال: ملائكة يحفظونه من بين يديه ومن خلفه، فإذا جاء قدر الله خلوا عنه». (تفسير ابن كثير ٤/٤٣٨)

ابن مبارک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہر انسان کے ساتھ ایک پانچواں فرشتہ بھی ہوتا ہے جو کبھی اس سے جدا نہیں ہوتا۔ وقال ابن المبارك: ''وكل به خمسة أملاك: ملكان بالليل، وملكان بالنهار، يجيئان ويذهبان، وملك خامس لا يفارقه ليلا ولا نهارًا''. (الحبائك في أخبار الملائك، ص٨٩)

ابن مبارک رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ آدمی پر پانچ فرشتے مقرر ہیں، دو رات کے وقت اور دو دن کے وقت جو آتے جاتے ہیں، اور پانچواں فرشتہ وہ ہے جو دِن رات آدمی کے ساتھ رہتا ہے۔

وعن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما منكم من أحد، إلا وقد وُكِّل به قرينه من الجن، وقرينه من الملائكة» قالوا: وإياك؟ يا رسول الله قال: «وإياي، إلا أن الله أعانني عليه فأسلمَ، فلا يأمرني إلا بخير». (صحيح مسلم، رقم:٢٨١٤. ومسند أحمد، رقم:٣٦٤٨)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر آدمی پر ایک جنی ساتھی اور ایک فرشتہ ساتھی مقرر ہے۔ صحابہ نے عرض کیا: یارسول اللہ آپ پر بھی؟ فرمایا: مجھ پر بھی؛ مگر اللہ تعالی نے اس پر میری مدد کی تو وہ مسلمان ہو گیا، پس وہ مجھے خیر ہی کی تلقین کرتا ہے۔

شیخ ابن ابی العز نے اس روایت کے تحت لکھا ہے کہ ''أسلم'' میم کے فتحہ کے ساتھ ہے۔ أي: فاستسلم وانقاد لي، جنہوں نے اسے میم کے ضمہ کے ساتھ روایت کیا ہے ہے انہوں نے تحریف لفظی کی ہے۔ اور جو یہ کہتے ہیں کہ شیطان مومن ہو گیا انہوں نے تحریف معنوی کی؛ اس لیے کہ شیطان مومن نہیں ہو سکتا۔ (شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ٢/٥٥٩-٥٦٠)

لیکن شیخ ابن ابی العز کی یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی؛ اس لیے کہ حدیث میں ''جن'' کا لفظ آیا ہے اور جنات میں مومن و کافر دونوں ہوتے ہیں۔ کافر کو شیطان کہا جاتا ہے، لیکن جو مسلمان ہو جائے اسے شیطان نہیں کہا جائے گا۔ حافظ ابن حبان فرماتے ہیں: «في هذا الخبر دليل على أن شيطان المصطفى

صلى الله عليه وسلم أسلم حتى لم يأمره إلا بخير، لا أنه كان يسلم منه وإن كان كافرًا». (صحيح ابن حبان ٣٢٨/١٤)

اس حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا شیطان مسلمان ہو گیا ہے کہ وہ خیر ہی کا حکم دیتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم شیطان کافر سے محفوظ ہیں۔

اور امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «فوقفنا على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان في هذا المعنى كسائر الناس سواه، وأن الله أعانه عليه فأسلم بإسلامه الذي هداه له حتى صار صلى الله عليه وسلم في السلامة منه بخلاف غيره من الناس فيمن هو معه من جنسه». (شرح مشكل الآثار ١٠٣/١)

پس ہمیں معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شیطان کے ساتھ ہونے میں دوسرے لوگوں کی طرح ہیں؛ لیکن اللہ تعالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شیطان پر مدد فرمائی تو وہ آپ کی رہنمائی سے مسلمان ہو گیا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے شر سے محفوظ ہو گئے، جب کہ دوسرے لوگ ایسے نہیں۔

فرشتے ہر عمل لکھتے ہیں، یا صرف ان اعمال کو جن سے جزا یا سزا متعلق ہو؟:

سوال: فرشتے مباحات کو لکھتے ہیں، یا نہیں؟

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتے ان اعمال کو بھی لکھتے ہیں جن کا تعلق خیر و شر سے نہیں ہوتا۔ بعض مفسرین نے آیت کریمہ: ﴿ يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۚ وَعِنْدَهٗٓ اُمُّ الْكِتٰبِ ﴿٣٩﴾ ﴾. (الرعد) کا ایک مطلب یہ بھی بیان کیا ہے کہ اللہ تعالی بندے کے ان اعمال کو مٹا دیتے ہیں جن کا تعلق نیکی یا بدی سے نہیں ہوتا، یا وہ برے اعمال جن سے بندہ توبہ کر لیتا ہے یا بلا توبہ ہی اللہ تعالی جن برے اعمال سے در گزر فرما دیتے ہیں۔ ابن جوزی رحمہ اللہ نے مذکورہ آیت کریمہ میں مفسرین کے آٹھ اقوال نقل فرمائے ہیں۔ (زاد المسير ٤٩٩/٢)

لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتے مباحات کو نہیں لکھتے، فرماتے ہیں: «لا يكتب إلا ما فيه أجرٌ أو وِزرٌ». (الاختيار لتعليل المختار ١٨٠/٤)

اکثر علماء کے نزدیک فرشتے مباحات کو بھی لکھتے ہیں؛ ﴿ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ اِلَّا لَدَيْهِ رَقِيْبٌ عَتِيْدٌ ﴿١٨﴾ ﴾. (ق) بعض علماء کہتے ہیں کہ مباحات کو پیر اور جمعرات کے دن مٹا دیا جاتا ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿ يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۚ وَعِنْدَهٗٓ اُمُّ الْكِتٰبِ ﴿٣٩﴾ ﴾. (الرعد) بعض کے نزدیک مباحات کو قیامت کے دن کتابت سے خارج کر دیا جائے گا۔ بعض کہتے ہیں کہ سب کچھ لکھا جاتا ہے حتی الأنين في المرض.

علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: « اختلف فيما يكتبانه فقال الإمام مالك. وجماعة: يكتبان كل

شيء حتى الأنين في المرض، وفي شرح الجوهرة للقاني مما يجب اعتقاده أن لله تعالى ملائكة يكتبون أفعال العباد من خير أو شر أو غيرهما قولا كانت أو عملا أو اعتقادا، همًّا كانت أو عزما أو تقريرا، اختارهم سبحانه لذلك فهم لا يهملون من شأنهم شيئا فعلوه قصدا وتعمدا أو ذهولا ونسيانا صدر منهم في الصحة أو في المرض كما رواه علماء النقل والرواية انتهى. وفي بعض الآثار ما يدل على أن الكلام النفسي لا يكتب، أخرج البيهقي في الشعب عن حذيفة بن اليمان أن للكلام سبعة أغلاق إذا خرج منها كتب وإن لم يخرج لم يكتب القلب واللها واللسان والحنكان والشفتان، وذهب بعضهم إلى أن المباح لا يكتبه أحد منهما لأنه لا ثواب فيه ولا عقاب والكتابة للجزاء فيكون مستثنى حكما من عموم الآية وروي ذلك عن عكرمة. وأخرج ابن أبي شيبة وابن المنذر والحاكم وصححه وابن مردويه من طريقه عن ابن عباس أنه قال: إنما يكتب الخير والشر لا يكتب يا غلام أسرج الفرس ويا غلام اسقني الماء، وقال بعضهم: يكتب كل ما صدر من العبد حتى المباحات فإذا عرضت أعمال يومه محي منها المباحات، وكتب ثانيا ماله ثواب أو عقاب وهو معنى قوله تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ». (روح المعاني، ق:١٨. وانظر أيضًا: فتح الباري ٥٢٣/١٣)

روح کے متعدد معانی:

١- وحی؛ ﴿وَ كَذٰلِكَ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا﴾. (الشوری:٥٢)

٢- قوة؛ ﴿وَ اَيَّدَهُمْ بِرُوْحٍ مِّنْهُ﴾. (المجادلة:٢٢) أي: بقوة منه.

٣- جبرئیل: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ ﴿١٩٣﴾﴾. (الشعراء)

٤- عیسی علیہ السلام؛ ﴿اَلْقٰهَآ اِلٰى مَرْيَمَ وَ رُوْحٌ مِّنْهُ﴾. (النساء:١٧١)

٥- روحِ انسانی وحیوانی۔

روحِ حقیقی راکب ہے اور روحِ حیوانی مرکوب ہے، اور روحِ حیوانی کا مرکوب بدن ہے۔

روح حقیقی فراست وبصیرت کو کہتے ہیں۔ یہاں مراد روح حیوانی وانسانی ہے۔

روح کی تعریف:

١- ما به حياة الناس، أو الحيوان.

٢- مبدأ الحياة في الحيوان، تفسد الأعضاء إذا خرج من البدن.

٣- البخار اللطيف المتولد في القلب من خلاصة الأغذية. اس کو روح طبی کہتے ہیں۔

٤- مبدأ الحركة والتدبير.

٥- جوهر نورانيٌّ يسري في البدن كسريان الماء في الورد، أو كسريان النار في الفحم.

٦- الريح المتكونة في البدن؛ قال الله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾. (التحريم:١٢)

٧- جسم نوراني خفيف متحرك، إذا كانت الأعضاء صالحة للآثار بقي الروح، وإذا فسدت خرج. والروح لا يموت؛ لأنه خُلِق للبقاء، وهو مخصوص من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.(القصص:٨٨) وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾. (الرحمن) نعم موته مفارقته للبدن.

بعض حضرات کہتے ہیں کہ روح بدن کے اندر سرایت کی ہوئی ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ روح بدن کے ساتھ متعلق ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک روح حادث ہے۔

علماء فرماتے ہیں: الروح قبل الجسد خلقًا ومع الجسد نفخًا.

روح حادث اس لیے ہے کہ روح عالم سے ہے اور عالم حادث ہے۔ اور اللہ تعالی ہر شے کا خالق ہے اور شے میں روح بھی داخل ہے۔

موت کا مطلب فنائے روح نہیں؛ بلکہ روح کا بدن سے جدا ہونا ہے؛ کیونکہ روح کو بقا کے لیے پیدا کیا گیا ہے، فنا کے لیے نہیں۔

حکما کہتے ہیں: النفس جوهر مجرَّد يدرك الكليات والجزئيات المجردة بالذات، والجزئيات المادية بواسطة الحواس.

روح اور نفس دونوں ایک ہیں، یا ان میں کچھ فرق ہے ؟:

اس بحث کو علمائے کرام نے مختلف انداز سے بہت مفصل تحریر فرمایا ہے۔ یہاں مختصراً چند باتیں ذکر کی جاتی ہیں:

پہلا قول اور اس کے دلائل:

روح اور نفس ایک چیز ہے۔ یہ جمہور کا مذہب ہے۔

دلیل (١): ایک حدیث میں انسان کے بارے میں «خرجت نفسُه» اور «تصعد روحه» آیا ہے۔ حدیث شریف ملاحظہ فرمائیں:

عن أبي هريرة مرفوعًا: «إن المؤمن ينـــزل به الموت، ويُعاين ما يعاين، فيودُّ لو خرجت نفسه، والله يحب لقاءَه، وإنَّ المؤمن يصعد بروحه إلى السماء». الحديث. (مسند البزار، رقم:٩٧٦٠٠، وإسناده صحيح. شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، ص٩٧، باب ملاقاة الأرواح).

دلیل(۲): اسی قسم کا مضمون (مسلمان وکافر کی موت کے حالات) دیگر احادیث میں بھی وارد ہے، جن سے نفس اور روح کا ایک ہونا معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ مسند احمد کی ایک روایت میں ہے: «إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا...، ثم يجيء ملك الموت، عليه السلام، حتى يجلس عند رأسه، فيقول: أيتها النفس الطيبة، اخرجي إلى مغفرة من الله ورضوان...، فلا يمرون، يعني بها، على ملإ من الملائكة، إلا قالوا: ما هذا الروح الطيب؟...(وفيه ذكر الكافر على عكس حال المؤمن): أيتها النفس الخبيثة... ما هذا الروح الخبيث؟». (مسند أحمد، رقم: ١٨٥٣٤. ومصنف ابن أبي شيبة، رقم:١٢١٨٥، في نفس المؤمن كيف تخرج).

بے شک مسلمان بندہ جب دنیا سے اس کا تعلق منقطع ہو جاتا ہے... تو ملک الموت اس کے سر کے پاس بیٹھ جاتا ہے اور کہتا ہے: اے پاکیزہ روح اللہ تعالی کی مغفرت کی طرف چلو... تو فرشتوں کی جس جماعت کے پاس سے روح لے جانے والے فرشتے گزرتے ہیں وہ پوچھتے ہیں: یہ پاکیزہ خوشبودار روح کون ہے؟ ... اور کافر کے حالات اس کے برعکس ذکر کیے گئے ہیں۔

اس حدیث میں میت کی روح کے لئے نفس اور روح دونوں الفاظ وارد ہیں۔

دلیل(۳): مسلم شریف کی روایت ہے: «ألم تروا الإنسانَ إذا مات شخصَ بصرُه؟» قالوا: بلى. قال: «فذلك حين يَتبع بصرُه نفسَه». (صحيح مسلم، رقم:٩٢١. قال الإمام النووي: «المراد بالنفس هنا الروح... وفيه حجة لمن يقول الروحُ والنفسُ بمعنًى (أي مترادفان)».

دلیل(۴): لیلۃ التعریس کے واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مذکور ہے: «إن الله قبضَ أرواحَكم حين شاء». (صحيح البخاري، رقم:٥٩٥). اور دوسری حدیث میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا قول ان الفاظ میں وارد ہے: «أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك». (موطأ مالك، رقم:١٠).

قول اول کے مطابق نفس اور روح کی تعریف:

پھر اس قول کے مطابق نفس اور روح کی تعریف ایک ہوگی۔ تعریف یہ ہے:

١- جوهر مجرد عن المادة متعلق بالبدن يدبر البدن.

٢- جوهر نوراني يسري في البدن سَرَيان الماء في الورد، أو النار في الفحم.

٣- مبدأ الحياة في البدن: تكون الحياة بوجوده، والموت بمفارقته.

٤- جوهر مجرد يدرك الكليات والجزئيات المجردة، ويدرك الجزئيات المادية بواسطة الحواسّ.

٥- البخار اللطيف المتولد في القلب. یعنی (GAS) کی طرح ایک چیز ہے جو نظر نہیں آتی۔ اور قلب کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے، اس لیے اگر قلب کی حرکت بند ہو جائے تو روح اور نفس بھی بند ہو جائیں گے۔

دوسرا قول اور اس کے دلائل:

دونوں میں فرق ہے؛ مگر صرف حیثیت کا فرق ہے، حقیقی فرق نہیں۔ فرق یہ ہے:

فرق(۱): الرُّوح: ما به الحياة. والنفس: ما به الشعور والإحساس. جو انسان کے بدن میں چلتا رہتا ہے وہ روح ہے، اور اس حیثیت سے کہ اس میں شعور ہے، یہ نفس ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِيْ لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا﴾. (الزمر:٤٢).

جب آدمی بیدار ہوتا ہے تو روح الحیاۃ اور نفس الشعور دونوں ہوتے ہیں، اور جب وہ سوتا ہے تو روح الحیاۃ ہوتی ہے؛ مگر نفس الشعور نہیں ہوتا ہے۔ اور آیتِ کریمہ میں سونے والے کے حق میں اسی نفس الشعور کا ختم کرنا مراد ہے۔

فرق(۲): النفس المزكاة روحٌ، وغير المزكاة نفسٌ.

دلیل(۱): حدیث میں یہ مضمون وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا، پھر ان میں نفس اور روح کو پیدا کیا۔ ان کی روح کی وجہ سے ان کا عفاف، فہم، حلم اور سخاوت ہے اور ان کے نفس کی وجہ سے سفاہت، غضب، اور شہوت ہے۔

حافظ ابن عبد البر اپنی کتاب "التمہید" میں لکھتے ہیں: «وذكر عبد المنعم بن إدريس عن وهب بن منبه أنه حكى عن التوراة في خلق آدم عليه السلام: قال الله عز وجلّ: حين خلقت آدم ... ثم جعلت فيه نفسًا وروحًا... ومن النفس حِدّته وشهوته ولهوه ولعبه وضحكه وسفهه وخداعه وعنفه، ومن الروح حلمه ووقاره وعفافه وحياؤه وفهمه وتكرّمه وصدقه وصبره».(التمهيد لابن عبد البر٥/٢٤٣، زيد بن أسلم، حديث٤٣).

وہب بن منبہ نے آدم علیہ السلام کے بارے میں تورات سے نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں روح اور نفس کو پیدا کیا، نفس کی وجہ سے ان کا یعنی اولادِ آدم کا غصہ، شہوت، لہو ولعب، ہنسنا، سفاہت اور سختی ہے، اور روح کی وجہ سے ان کا حلم، وقار، پاکدامنی، حیا، فہم، شرافت، سچائی اور صبر ہے۔

معلوم ہوا کہ عقل، قلب اور دماغ جس کے ساتھ ملے ہوئے ہیں، اس میں مبدأ الخیر کو روح اور مبدأ الشر کو نفس کہیں گے۔

دلیل(۲): حکیم ترمذیؒ نے "المنہیات" میں حضرت وہب بن منبہؒ سے نقل فرمایا ہے: «والروح يأمر بالخير، والنفس تأمر بالشر». (المنهيات، ص٣٣، النفخ في الطعام والشراب).

فرق(۳): بدن میں آنے سے پہلے اور بدن سے نکلنے کے بعد روح ہے۔ اور جب بدن کے اندر ہو تو نفس ہے۔ تو آدمی کے پیدا ہونے سے پہلے اور مرنے کے بعد روح ہوتی ہے، نفس نہیں ہوتا۔

دلیل(۱): احادیث میں ہے کہ اللہ تعالی نے روح کو جسد سے دوہزار سال پہلے پیدا کیا۔ علامہ ابن القیمؒ اور علامہ سیوطیؒ نے ایک حدیث نقل فرمائی ہے۔ اورابن القیمؒ نے اس کی سند بھی ذکر فرمائی ہے، لکھتے ہیں: «احتجوا أيضًا بما رواه عبد الله بن مندة... عن عمرو بن عبسة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن الله خلق أرواح العباد قبل العباد بألفي عام...». (الروح، ص:١٩٧، المسألة:١٨. وشرح الصدور، ص:٣١٥، خاتمة في فوائد تتعلق بالروح).

یعنی اللہ تعالی نے ارواح کو اجسام سے دوہزار سال پہلے پیدا فرمایا۔

نیز علامہ ابن القیمؒ نے اس مضمون کو مستقلاً بیان فرمایا ہے کہ اللہ تعالی نے ارواح کو اجساد سے پہلے پیدا فرمایا۔ یہ مضمون بیس سے زائد صفحات پر مشتمل ہے۔(دیکھئے: الروح. المسألة الثامنة عشرة، ص١٩٢-٢١٥).

دلیل(۲): حاکم کی روایت میں ہے: عن أبي بن كعب في قوله عز وجلّ: ﴿وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِيْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ﴾ قال: جمعهم له يومئذ جميعًا ما هو كائن إلى يوم القيامة، فجعلهم أرواحًا، ثم صوّرهم». (المستدرك، رقم:٣٢٥٥)

دلیل(۳): حدیث میں آیا ہے کہ جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کی روح علیین یا سجین میں جاتی ہے۔ یعنی بدن میں نہیں ہوتی۔ مصنف عبد الرزاق کی ایک طویل حدیث میں ہے: «إذا وضع الميت في قبره... تجعل روحه في النسيم الطيب في أجواف طير... قال: وإن الكافر... تجعل روحه في سجين». (مصنَّف عبد الرزاق، رقم:٦٧٠٣)

علامہ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب "الروح" میں روح اور نفس کی مختلف تعریفات، اس کے احوال ومتعلقہ مسائل اور نفس وروح کے مابین فروق کو مفصل ومدلل بیان کیا ہے۔ یہاں فقط ایک جملہ نقل کیا جاتا ہے: «فالفرق بين النفس والروح فرق بالصفات، لا بالذّات».(۱)

بعض حضرات فرماتے ہیں: روح لاہوتی ہے اور نفس ناسوتی ہے۔ اور بعض نے کہا کہ روح نورانی ہے اور نفس طینی ہے۔

صوفیاء حضرات کے یہاں نفس کی سات قسمیں:

(۱) امّارہ: تأمر بالمعاصي. جو صرف گناہوں پر آمادہ کرے۔

قرآن کریم میں ہے: ﴿اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌۢ بِالسُّوْٓءِ﴾. (یوسف:٥٣) نفس امارہ کی مزید تفصیل تفاسیر

---

(۱) الروح، ص٢٦٥، ط: دار الفكر. حافظ ابن قیم نے اپنے کتاب میں اس مسئلے کے لیے الگ عنوان قائم فرمایا ہے۔ تفصیل کے لیے رجوع فرمائیں: الروح، ص٢٦٤، المسألة العشرون. وهي: هل النفس والروح شيء واحد أم شيئان متغايران؟. مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عمدة القاري٢/٢٨٤. وفتح الباري ٨/٤٠٣. وفيض القدير ٢/٥٣. ومجموع الفتاوى للعلامة ابن تيمية ٤/٢٢٦. والفروق اللغوية للعسكري، ص٣٥٤-٣٥٦. وكتاب الكليات لأبي البقاء، ص٤٦٩-٤٧٠.

میں اس آیت کے ذیل میں دیکھی جاسکتی ہے۔ یہ کفار وفساق اور شیاطین کا نفس ہے۔

(۲) لوّامہ: تعصي ثم تلوم نفسها. یعنی معصیت کرتا ہے؛ مگر پھر اپنے آپ کو ملامت کرتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے ﴿وَلَآ أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ۝٢﴾. (القيامة).

(۳) ملہمہ: تُلهَمُ الخيرَ. اس کی طرف القائے خیر ہوتا ہے، اسے زیادہ تعلیم کی ضرورت نہیں۔

(۴) مطمئنہ: تَحلَّت بالأخلاق الحميدة والعقائد الصالحة.

یہ نفس نورِ ایمان کی برکت سے صفات ذمیمہ سے صاف ہو کر اخلاق حمیدہ پیدا کرتا ہے۔ پورے طور پر اللہ کے حکم کے تابع ہوتا ہے۔ اسی لیے قرآن کریم میں اس کے لیے بشارت وارد ہے: ﴿يَآأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧ ارْجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝٢٨ فَادْخُلِي فِي عِبَٰدِي ۝٢٩ وَادْخُلِي جَنَّتِي ۝٣٠﴾. (الفجر).

نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاؤں میں ایک دعا یہ تھی: «اللهمَّ إني أسألك نفسًا بك مُطمَئِنَّةً تُؤمِن بِلقائِك، وتَرضَى بقَضَائِك، وتَقنَعُ بعَطَائِك». (المعجم الكبير للطبراني، رقم: ٧٤٩٠).

(۵) راضیہ: جو ہر حال میں راضی ہے۔

(۶) مرضیہ: اللہ تعالی اس سے راضی ہو۔ یعنی اللہ تعالی کے یہاں مقبول ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾. (البينة: ٨).

بعض نے برعکس تعریف کی ہے: راضیہ: رضي الله عنها. مرضیہ: رضيت عن الله تعالى.

پہلی تعریف ظاہر ہے، اس لئے کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ مؤمن کی روح قبض کرنے والے فرشتے اس سے کہتے ہیں: «اُخرجي راضيةً مَرضِيًّا عَنكِ إلى رَوْحِ الله». (سنن النسائي، رقم: ١٨٣٣).

(۷) کاملہ: التي صارت الكمالات سجيئة لها وطبيعةً. وفي الحديث: «جُعِلَتْ قرة عيني في الصلاة». (سنن النسائي، رقم: ٣٩٤٠)

علامہ ابن قیمؒ نے نفس کی مختلف اقسام، ان کے مادۂ اشتقاق، وجوہِ تسمیہ اور دیگر متعلقات پر مفصل کلام فرمایا ہے، اور اقوال سلف بھی بکثرت ذکر فرمائے ہیں۔ (ملاحظہ فرمائیں: إغاثة اللهفان ١/٧٤-٧٩، الباب الحادي عشر. الروح، ص٢٢٦).

نفس کی تین مشہور اقسام:

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: «الأخصرُ أن يقال: الأمارةُ هي العاصية، والمُطمَئِنةُ هي المُطيعةُ، واللّوّامةُ هي المُقتصِدةُ المختلطةُ». (الزبدة العمدة في شرح البردة، ص٤٠)

روح اور نفس کے علاوہ انسان کے بدن میں نظر نہ آنے والی ایک اور چیز ہے جس کو عقل کہتے ہیں۔

عقل کی متعدد تعریفات:

١- قوة يدرك بها الأشياء، يا الغائبات عن المحسوسات.
٢- قوة مستعدة للإدراك.
٣- جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن.

عقل کا محل دل ہے، یا دماغ؟:

امام صاحب کی طرف منسوب ہے کہ عقل کا محل دماغ ہے؛ مگر یہ ثابت نہیں؛ بلکہ کتاب الجنائز سے پتا چلتا ہے کہ عقل کا تعلق قلب سے زیادہ ہے؛ اس لیے احناف کے نزدیک امام کو میت کے سینے کے بالمقابل کھڑا ہونا چاہیے۔

دلیل(۱): تعقل کے آلات: آنکھ، کان، ناک وغیرہ دماغ کے ساتھ ملحق ہیں۔
دلیل(۲): دماغ کے خراب ہونے سے عقل خراب ہو جاتی ہے۔ معلوم ہوا کہ عقل کا محل دماغ ہے۔
دلیل(۳) عقل بھی اعلی ہے اور دماغ بھی اعلی، اور اعلی کا محل اعلی ہی ہونا چاہیے۔
عقل کو عقل اس لیے کہتے ہیں کہ یہ قبائح سے مانع ہے، اور ذہن کے معنی الاستعداد للعلم والإدراك کے ہیں۔

جمہور فرماتے ہیں کہ عقل کا محل قلب ہے:

دلیل(۱): قرآن پاک میں بے عقلی کو بے قلبی بتایا گیا ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُوْرِ ۞﴾. (الحج)
دلیل(۲): ﴿الَّذِيْ يُوَسْوِسُ فِيْ صُدُوْرِ النَّاسِ ۞﴾. (الناس)
دلیل(۳) ﴿خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ﴾. (البقرة:۷)
دلیل(۴) ﴿اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰى قُلُوْبٍ اَقْفَالُهَا ۞﴾. (محمد)

مذکورہ اقوال میں تطبیق:

دونوں اقوال میں تطبیق یوں دی جا سکتی ہے کہ عقل کا تعلق دماغ کے ساتھ بھی ہے، اور یہ تعلق قریب ہے، اور عقل کا تعلق قلب کے ساتھ بھی ہے، اور یہ تعلق بعید ہے۔ قلب تمام اعضاء تک خون اور آکسیجن پریشر کے ساتھ پہنچاتا ہے اور خون اور آکسیجن بمنزلہ روح ہے۔ اگر قلب کی حرکت بند ہو جائے، تو تھوڑی دیر کے بعد دماغ بھی مر جاتا ہے۔

ہمارے دوست قاضی فضل اللہ صاحب نے زمانۂ حال کے سائنس دانوں کے وہ اقوال نقل کیے ہیں

جن میں دل کے ساتھ عقل کا تعلق بتلایا گیا ہے۔ قاضی صاحب لکھتے ہیں: کیلی فورنیا انسٹی ٹیوٹ کے ڈائرکٹر مسٹر ولن میک نے کہا ہے کہ دل میں شعور واحساس ہے۔ مسٹر اینڈر آرمر نے ہارٹ برین کی اصطلاح ایجاد کی۔ ایک اور ڈاکٹر نے تھنکنگ فرام دی ہارٹ کی اصطلاح متعارف کروائی۔ڈاکٹر نجیب الحق صاحب نے تشریح الابدان میں بھی اس پر روشنی ڈالی ہے۔

دل صدر مملکت کی طرح ہے اور دماغ وزیر اعظم کی طرح ہے؛ لیکن وہ دل کا محتاج ہے، اور دل کے لیے ہاتھ پاؤں خادم اور مزدور ہیں، اور حواس خمسہ: قوت باصرہ، سامعہ، شامہ، لامسہ، ذائقہ بمنزلہ وزیر اطلاعات ہیں۔

حدیث میں آیا ہے: «ألا وإنَّ في الجسد مُضغَةً إذا صلَحتْ صلَح الجسدُ كلُّه، وإذا فسدتْ فسَد الجسدُ كلُّه، ألا وهي القلب». (صحيح البخاري، رقم:٥٢)اس لیے صوفیا دل کی اصلاح پر زور دیتے ہیں اور کہتے ہیں:

على بيض قلبك كن كأنَّك طائرٌ ۞ فمن ذلك الأحوال فيك توَلّد

ایک اور شاعر کہتا ہے:

جمالك في عيني وذكرك في فمي ۞ ومثواك في قلبي فأين تغيب

اور مجازی میدان کے شعراء بھی دل کو تخیلات کا مرکز تسلیم کرتے ہیں، شاعر کہتا ہے:؂

سکونِ دل تو کہاں راحتِ نظر بھی نہیں ۞ یہ کیسی بزم ہے جس میں تیرا گزر بھی نہیں

دوسرا شاعر کہتا ہے:

ہوتی نہیں قبول دعا ترکِ عشق کی ۞ دل چاہتا نہ ہو تو زباں میں اثر کہاں!

روح کی حقیقت اور حالات ممکن الادراک ہیں، یا نہیں؟:

پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا روح سے متعلق کئے جانے والے سوال کا جواب دیا گیا، یا نہیں دیا گیا؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اجمالی جواب دیا گیا کہ روح عالم امر سے ہے، اور بعض فرماتے ہیں کہ اجمالی جواب بھی نہیں دیا گیا اور ﴿مِنۡ اَمۡرِ رَبِّیۡ﴾ کا مطلب من علم ربي ہے۔

پھر عالم کی دو قسمیں ہیں: عالم امر اور عالم خلق۔عالم امر غیر محسوس اور عالم خلق محسوس ہے، یا عالمِ امر فوق العرش اور عالم خلق تحت العرش ہے، یا عالمِ امر تشریعات یعنی شریعت کے احکام اور عالم خلق تکوینات، یعنی کسی چیز کا ہونا یا نہ ہونا ہے، یا عالمِ امر غیر مادی اور عالم خلق مادی ہے۔

روح کے حالات مجہول ہونے کو یوں سمجھ لیں کہ روح کیسے بنتی ہے؟ عالم رویا میں روح کا تعلق باہر کی

دنیا سے کیسے پیدا ہوتا ہے؟ مرنے کے بعد روح کا تعلق بدن سے اور دوسرے لوگوں سے کیسے ہوتا ہے؟ یہ انسانی عقل سے ماوراء چیزیں ہیں، سمجھانے کے لیے تین واقعات بیان کرتا ہوں:

حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کا واقعہ:

۱- حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ واقعہ یمامہ میں شہید ہوئے، خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے ان کو خواب میں دیکھا، حضرت ثابت رضی اللہ عنہ نے کہا: میں شہید ہو گیا ہوں، فلاں آدمی نے میری زرہ لے لی ہے اور اس کو اپنے سامان کے نیچے دفن کر دیا ہے، وہ وہاں سے نکال لو، اور فلاں شخص کا میرے اوپر اتنا قرض ہے، میرے گھر والوں سے کہنا کہ ادا کر دیں، اور میرے گھر والوں کو اس بات کی اطلاع کر دو کہ میرے فلاں فلاں غلام آزاد ہیں۔ صبح بیدار ہونے کے بعد حضرت خالد نے خواب میں بتائی ہوئی جگہ سے زرہ نکالی اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خواب اور خواب میں بتائی ہوئی جگہ سے ملنے والی زرہ کی اطلاع دی، اور حضرت ثابت کے گھر والوں سے ان کے قرض کی ادائگی اور غلاموں کی آزادی کو نافذ کرنے کو کہا۔ حضرت ثابت بن قیس واحد شخص ہیں جنھوں نے غلاموں کو بعد الوفات آزاد کیا اور عتق نافذ ہوا۔ ثابت بن قیس کی روح شہادت کے بعد حضرت خالد کی روح کے ساتھ کیسے ملی؟ یہ چیز کوئی کیسے سمجھے!(دیکھئے: السؤال والجواب في آيات الكتاب، للشیخ عطیۃ محمد سالم، ص۲۷۶)

سلطان نور الدین زنگی کا واقعہ:

۲- دوسرا واقعہ سلطان نور الدین زنگی کا ہے انہوں نے مسلسل خواب دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ مجھے اِن دو شخصوں سے بچاؤ اور دو آدمیوں کی طرف اشارہ کیا۔ نور الدین پریشان ہوئے اور مدینہ منورہ کا سفر کیا۔ مدینہ منورہ کے سب رہنے والوں کو انعام کے بہانے بلایا؛ مگر وہ دو آدمی نظر نہیں آئے۔ سلطان نے کہا: کیا کوئی آنے سے رہ گیا ہے؟ مصاحبین نے بتایا: سب آ گئے، ہاں دو خلوت نشین آدمی ہیں، جو عبادت میں مشغول رہتے ہیں اور کسی سے کچھ نہیں لیتے۔ بادشاہ نے کہا: ان کو بلاؤ، ان کو زبردستی بلایا گیا تو بادشاہ نے پہچان لیا کہ انہی کی طرف اشارہ کیا گیا تھا، تحقیق شروع ہوئی تو معلوم ہوا کہ انھوں نے اپنے مکان کے نیچے سے سرنگ کھود رکھی ہے جو قبر اطہر کے قریب پہنچنے والی تھی۔ یہ دونوں درحقیقت مسیحی تھے جو اپنے مکان سے روضہ اطہر تک سرنگ بنا کر جسد اطہر کو نکالنے پر مامور تھے۔ سلطان نے ان دونوں کو جہنم رسید کیا اور حکم دیا کہ قبر اطہر کے اِرد گرد نیچے کے حصے میں لوہے اور پیتل کی دیوار بنا دی جائے۔

شیخ عطیہ سالم نے "السؤال والجواب في آيات الكتاب" (ص۲۷۶-۲۷۸) میں اس واقعے کو خبر متواتر میں داخل کر کے تسلیم کیا ہے۔ اور ان کے زمانے تک دار الضیافۃ اور دار الرصاص دو مکانات معروف

تھے۔

دار الضیافہ وہ جگہ ہے جس میں اہل مدینہ کو بلا کر بخشش دی تھی اور دار الرصاص وہ مکان ہے جس میں قبر مبارک کے اِرد گرد پگھلے ہوئے لوہے اور اسٹیل کی دیوار بنائی گئی تھی۔

اس واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک کا صحیح اتصال نور الدین زنگی کی روح کے ساتھ کیسے ہوا؟ اور اور واقعہ کی صحیح خبر نور الدین زنگی کی روح کو کیسے ہوئی؟!

عراق کے بادشاہ شاہ فیصل کا واقعہ:

۳- تیسرا واقعہ عراق کے بادشاہ شاہ فیصل کا ہے۔ ۱۹۲۹ء میں بادشاہِ وقت نے خواب میں دیکھا کہ حضرت حذیفہ بن یمان اور حضرت عبد اللہ بن جابر[1] رضی اللہ عنہما اس سے فرمارہے ہیں کہ ہماری قبروں میں پانی آرہا ہے، اس کا مناسب انتظام کرو۔ بادشاہ نے حکم دیا کہ دریائے دجلہ اور قبروں کے درمیان کسی جگہ گہری کھدائی کرکے دیکھا جائے کہ دجلہ کا پانی اندرونی طور پر قبروں کی طرف رِس رہا ہے یا نہیں؟ کھدائی کی گئی؛ لیکن پانی رسنے کے کوئی آثار نظر نہیں آئے؛ چنانچہ بادشاہ نے اس بات کو ایک خواب سمجھ کر نظر انداز کر دیا۔

لیکن اس کے بعد پھر -غالباً ایک سے زیادہ مرتبہ- وہی خواب دکھائی دیا، جس سے بادشاہ کو بڑی تشویش ہوئی، اور اس نے علماء کو جمع کرکے ان کے سامنے یہ واقعہ بیان کیا۔ ایسا یاد پڑتا ہے کہ اُس وقت عراق کے کسی عالم نے بھی بیان کیا کہ انھوں نے بھی بعینہ یہی خواب دیکھا ہے۔ اُس وقت مشورے اور بحث وتمحیص کے بعد رائے یہ قرار پائی کہ دونوں بزرگوں کی قبر مبارک کو کھول کر دیکھا جائے اور اگر پانی وغیرہ آرہا ہو تو ان کے جسموں کو منتقل کیا جائے۔ اس وقت کے علماء نے بھی اس رائے سے اتفاق کر لیا۔

چونکہ قرونِ اولی کے دو عظیم بزرگوں اور صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبروں کو کھولنے کا یہ واقعہ تاریخ میں پہلا واقعہ تھا؛ اس لیے حکومتِ عراق نے اس کا بڑا زبردست اہتمام کیا، اس کے لیے ایک تاریخ مقرر کی؛ تاکہ لوگ اس عمل میں شریک ہوسکیں۔ اتفاق سے وہ تاریخ ایامِ حج کے قریب تھی، جب اس ارادے کی اطلاع حجاز پہنچی تو وہاں حج پر آئے ہوئے لوگوں نے حکومتِ عراق سے درخواست کی کہ اس تاریخ کو قدرے مؤخر کر دیا جائے، تاکہ حج سے فارغ ہو کر جو لوگ عراق آنا چاہیں وہ آسکیں؛ چنانچہ حکومتِ عراق نے حج کے بعد کی ایک تاریخ مقرر کر دی۔

---

(۱) عبد اللہ بن جابر نامی دو صحابی ہیں: ایک عبد اللہ بن جابر الانصاری البیاضی ہیں، بخاری اور ابن حبان نے ان کو صحابہ میں شمار کیا ہے۔ دوسرے عبد اللہ بن جابر العبدی ہیں جو وفد عبد القیس میں آئے تھے؛ لیکن دونوں حضرات کے نہ تو حالات دستیاب ہیں اور نہ یہ معلوم ہے کہ انھوں نے کہاں اور کب وفات پائی۔ ان دونوں کے علاوہ عبد اللہ بن جابر نامی کوئی اور صحابی نہیں۔ (الیواقیت الغالیۃ ۱/ ۲۹۲۔ جہانِ دیدہ، ص۵۵)

کہاجاتاہے کہ مقررہ تاریخ پر نہ صرف اندرون عراق؛ بلکہ دوسرے ملکوں سے بھی خلقت کا اس قدر اِزدحام ہوا کہ حکومت نے سب کو یہ عمل دکھانے کے لیے بڑی بڑی اسکرینیں دور تک فٹ کیں؛ تاکہ جو لوگ براہ راست قبروں کے پاس یہ عمل نہ دیکھ سکیں وہ ان اسکرینوں پر اس کا عکس دیکھ لیں۔

اس طرح یہ مبارک قبریں کھولی گئیں اور ہزارہاافراد کے سمندر نے یہ حیرت انگیز منظر اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ تقریباً تیرہ صدیاں گزرنے کے باوجود دونوں بزرگوں کی نعش ہائے مبارک صحیح وسالم اور تروتازہ تھیں؛ بلکہ ایک غیر مسلم ماہر امراضِ چشم وہاں موجود تھا۔ اس نے نعش مبارک کو دیکھ کر بتایا کہ ان کی آنکھوں میں ابھی تک وہ چمک موجود ہے جو کسی مردے کی آنکھوں میں انتقال کے کچھ دیر بعد بھی موجود نہیں رہ سکتی؛ چنانچہ وہ شخص یہ منظر دیکھ کر مسلمان ہوگیا۔

نعش مبارک کو منتقل کرنے کے لیے پہلے سے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے قریب جگہ تیار کرلی گئی تھی، وہاں تک لے جانے کے لیے نعش مبارک کو جنازے پر رکھا گیا، اس میں لمبے لمبے بانس باندھے گئے اور ہزارہاافراد کو کندھا دینے کی سعادت نصیب ہوئی، اور اس طرح اب ان دونوں بزرگوں کی قبریں موجودہ جگہ پر بنی ہوئی ہیں۔ (جہانِ دیدہ-سفرنامہ عراق از مفتی محمد تقی عثمانی، ص۵۵-۵۷)

ان واقعات میں نورالدین زنگی کی روح کے ساتھ خواب کی حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک روح، اور پہلے وتیسرے واقعے میں حضرت خالدبن ولید رضی اللہ عنہ اور شاہ فیصل کی روح کے ساتھ شہداء کی ارواح کیسے ملیں؟ اور روح کیسے باقی رہی، کہاں سے آئی اور پھر واپس کیسے چلی گئی؟ یہ سب باتیں پردۂ خفاء میں ہیں۔

مشہور مبلغ مولانا احمد لاٹ صاحب دامت برکاتہم سے میں نے سنا کہ میری ملاقات امریکہ میں ایک معمر عراقی شخص سے ہوئی جو خود اس واقعے میں موجود تھے۔ نیز مفتی تقی عثمانی صاحب نے اس واقعے کو مولانا ظفر احمد صاحب انصاری اور بغداد کی وزارت اوقاف کے ڈائریکٹر تعلقاتِ عامہ جناب خیر اللہ حدیثی صاحب سے بھی سنا۔

مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے مثال دی کہ جس طرح کوئی ماہر شخص مشین تیار کرے اور پھر اس میں بجلی چھوڑدے تو بجلی سے مشین چلتی ہے، اسی طرح ماں کے پیٹ میں غذاؤں سے اعضاء بن گئے اور جسم بنا اور عالم فوق سے آنے والی روح سے اس میں حرکت شروع ہوگئی۔ (تفسیر عثمانی، ص۳۸۷، ملخصًا)

روح کے متعدد حالات ومراحل اور ارواح کے مستقر سے متعلق دیگر تفصیلات آگے آرہی ہیں۔

٨٦- وَنُؤْمِنُ بِمَلَكِ الْمَوْتِ، الْمُوَكَّلِ بِقَبْضِ أَرْوَاحِ الْعَالَمِيْنَ.(١)

ترجمہ: ہم ملک الموت پر بھی ایمان رکھتے ہیں جسے اللہ تعالی نے تمام عالم کی روحیں قبض کرنے پر مقرر کیا ہے۔

موت کا فرشتہ ایک ہے اور اس کے بہت سے معاونین ہیں:

ہمارا اس بات پر ایمان ہے کہ اللہ تعالی نے کائنات کے ہر جاندار کی روح قبض کرنے کے لئے ایک فرشتے کو مقرر فرمایا ہے، قرآن کریم میں جسے ملک الموت کہا گیا ہے۔ موت کا فرشتہ ایک ہے؛ لیکن اس کے ماتحت معاونین بہت ہیں۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿قُلْ يَتَوَفّٰىكُمْ مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِيْ وُكِّلَ بِكُمْ﴾. (السجدة:١١) اور دوسری جگہ ﴿حَتّٰى اِذَا جَآءَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾. (الأنعام:٦١) ﴿وَ لَوْ تَرٰٓى اِذْ يَتَوَفَّى الَّذِيْنَ كَفَرُوا الْمَلٰٓئِكَةُ﴾. (الأنفال:٥٠) ﴿وَ لَوْ تَرٰٓى اِذِ الظّٰلِمُوْنَ فِيْ غَمَرٰتِ الْمَوْتِ وَ الْمَلٰٓئِكَةُ بَاسِطُوْٓا اَيْدِيْهِمْ اَخْرِجُوْٓا اَنْفُسَكُمْ اَلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُوْنِ﴾. (الأنعام:٩٣) ﴿الَّذِيْنَ تَتَوَفّٰىهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِيْٓ اَنْفُسِهِمْ﴾. (النحل:٢٨) ﴿الَّذِيْنَ تَتَوَفّٰىهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ طَيِّبِيْنَ﴾. (النحل:٣٢) آیا ہے۔

اور چونکہ اللہ تعالی ہر چیز کا خالق ہے، اس لیے بعض مقامات پر اللہ تعالی کی طرف نسبت کی گئی ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَ الَّتِيْ لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا﴾. (الزمر:٤٢)

حدیث شریف میں مومن وکافر کی روح نکالنے اور اس کے بعد کے حالات تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في جنازة رجل من الأنصار، فانتهينا إلى القبر، ولما يلحد، فجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجلسنا حوله، كأن على رؤوسنا الطير، وفي يده عود ينكت في الأرض، فرفع رأسه، فقال: «استعيذوا بالله من عذاب القبر» مرتين، أو ثلاثا، ثم قال: «إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة، نزل إليه ملائكة من السماء بيض الوجوه، كأن وجوههم الشمس، معهم كفن من أكفان الجنة، وحنوط من حنوط الجنة، حتى يجلسوا منه مد البصر، ثم يجيء ملك الموت، عليه السلام، حتى يجلس عند رأسه، فيقول: أيتها النفس الطيبة، اخرجي إلى مغفرة من الله ورضوان». قال: «فتخرج تسيل كما تسيل القطرة من في السقاء، فيأخذها، فإذا أخذها لم يدعوها في يده طرفة عين حتى يأخذوها، فيجعلوها في ذلك الكفن، وفي ذلك الحنوط، ويخرج منها كأطيب نفحة مسك وجدت على وجه الأرض» قال: «فيصعدون بها، فلا

---

(١) في ٢٤ بعده زيادة «كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفّٰىكُمْ مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِيْ وُكِّلَ بِكُمْ﴾.»[السجدة:١١]

يمرون، يعني بها، على ملإ من الملائكة، إلا قالوا: ما هذا الروح الطيب؟ فيقولون: فلان بن فلان، بأحسن أسمائه التي كانوا يسمونه بها في الدنيا، حتى ينتهوا بها إلى السماء الدنيا، فيستفتحون له، فيفتح لهم فيشيعه من كل سماء مقربوها إلى السماء التي تليها، حتى ينتهى به إلى السماء السابعة، فيقول الله عز وجل: اكتبوا كتاب عبدي في عليين، وأعيدوه إلى الأرض، فإني منها خلقتهم، وفيها أعيدهم، ومنها أخرجهم تارة أخرى». قال: «فتعاد روحه في جسده، فيأتيه ملكان، فيجلسانه، فيقولان له: من ربك؟ فيقول: ربي الله، فيقولان له: ما دينك؟ فيقول: ديني الإسلام، فيقولان له: ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول: هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيقولان له: وما علمك؟ فيقول: قرأت كتاب الله، فآمنت به وصدقت، فينادي مناد في السماء: أن صدق عبدي، فأفرشوه من الجنة، وألبسوه من الجنة، وافتحوا له بابًا إلى الجنة». قال: «فيأتيه من روحها، وطيبها، ويفسح له في قبره مد بصره». قال: «ويأتيه رجل حسن الوجه، حسن الثياب، طيب الريح، فيقول: أبشر بالذي يسرك، هذا يومك الذي كنت توعد، فيقول له: من أنت؟ فوجهك الوجه يجيء بالخير، فيقول: أنا عملك الصالح، فيقول: رب أقم الساعة حتى أرجع إلى أهلي، ومالي». قال: «وإن العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة، نزل إليه من السماء ملائكة سود الوجوه، معهم المسوح، فيجلسون منه مد البصر، ثم يجيء ملك الموت، حتى يجلس عند رأسه، فيقول: أيتها النفس الخبيثة، اخرجي إلى سخط من الله وغضب». قال: «فتفرق في جسده، فينتزعها كما ينتزع السفود من الصوف المبلول، فيأخذها، فإذا أخذها لم يدعوها في يده طرفة عين حتى يجعلوها في تلك المسوح، ويخرج منها كأنتن ريح جيفة وجدت على وجه الأرض، فيصعدون بها، فلا يمرون بها على ملأ من الملائكة، إلا قالوا: ما هذا الروح الخبيث؟ فيقولون: فلان بن فلان بأقبح أسمائه التي كان يسمى بها في الدنيا، حتى ينتهى به إلى السماء الدنيا، فيستفتح له، فلا يفتح له»، ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم: {لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط}[الأعراف: ٤٠] فيقول الله عز وجل: «اكتبوا كتابه في سجين في الأرض السفلى، فتطرح روحه طرحا». ثم قرأ: {ومن يشرك بالله، فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق}[الحج: ٣١] «فتعاد روحه في جسده، ويأتيه ملكان، فيجلسانه، فيقولان له: من ربك؟ فيقول: هاه هاه لا أدري، فيقولان له: ما دينك؟ فيقول: هاه هاه لا أدري، فيقولان له: ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول: هاه هاه لا أدري، فينادي مناد من السماء أن كذب، فافرشوا له من النار، وافتحوا له بابا إلى النار، فيأتيه من حرها، وسمومها، ويضيق عليه قبره حتى تختلف فيه أضلاعه، ويأتيه رجل قبيح الوجه، قبيح الثياب،

منتن الريح، فيقول: أبشر بالذي يسوءك، هذا يومك الذي كنت توعد، فيقول: من أنت؟ فوجهك الوجه يجيء بالشر، فيقول: أنا عملك الخبيث، فيقول: رب لا تقم الساعة». (أخرجه أحمد في «المسند»، رقم:١٨٥٣٤، وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: «إسناده صحيح، ورجاله رجال الصحيح». وأخرجه البيهقي في «شعب الإيمان»، رقم:٣٩٠، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد». وأخرجه ابن مندة في «الإيمان»، رقم:١٠٦٤، وقال: «هذا إسناد متصل مشهور. رواه جماعة، عن البراء، وكذلك رواه عدة عن الأعمش، وعن المنهال بن عمرو، والمنهال أخرج عنه البخاري ما تفرد به، وزاذان أخرج عنه مسلم، وهو ثابت على رسم الجماعة. وروي هذا الحديث عن جابر، وأبي هريرة، وأبي سعيد، وأنس بن مالك، وعائشة رضي الله عنهم». وأورده المنذري في «الترغيب» (١٩٧/٤) وقال: «هذا الحديث حديث حسن رواته محتج بهم في الصحيح». وأورده الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥٠/٣) وقال: «هو في الصحيح وغيره باختصار. رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح».

وقال ابن حزم في «المحلى» (٢٢/١): «لم يرو أحد أن في عذاب القبر رد الروح إلى الجسد إلا المنهال بن عمرو، وليس بالقوي». فتعقبه ابن القيم في «الروح» (ص٤٦) بقوله: «هذا من مجازفته، فالحديث صحيح لا شك فيه، وقد رواه عن البراء بن عازب جماعة غير زاذان، منهم عدى بن ثابت ومحمد بن عقبة ومجاهد».)

متعدد محدثین نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، جیسا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا؛ لیکن پھر بھی ہمارے اشاعت والے بھائی اس پر اشکال کرتے ہیں؛ اس لیے اس حدیث کی سند کے رجال کو یہاں اختصار کے ساتھ ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے:

قال الإمام أحمد: حدثنا أبو معاوية، قال: حدثنا الأعمش، عن منهال بن عمرو، عن زاذان، عن البراء بن عازب، قال:...

۱- زاذان کے بارے میں حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں لکھا ہے: «صدوق يُرسِل، فيه شيعية».

شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «بل: ثقة، فقد وثقه يحيى بن معين، وابن سعد، والعجلي، وابن شاهين، والخطيب، والذهبي. وانفرد ابن حبان، فقال: كان يخطئ كثيرًا. ولعل الخطأ ممن روى عنه، فقد قال ابن عدي: أحاديثه لا بأس بها إذا روى عنه ثقة». (تحرير تقريب التهذيب ٤٠٩/١)

۲- منہال بن عمرو کے بارے میں حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں لکھا ہے: «صدوق ربما وهم».

شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «بل: ثقة، فقد وثقه الأئمة: ابن معين، والنسائي، والعجلي، وذكره ابن حبان في «الثقات»، ولم يجرح بجرح حقيقي، فقد روي عن شعبة أنه تركه عن عمد، لأنه سمع من داره صوت قراءة بالتطريب —أوغناء فيما قيل—، وهذا كل الذي قيل فيه فكان ماذا؟ ولذلك أخرج له البخاري في «الصحيح». (تحرير تقريب التهذيب ٤٢١/٣-٤٢٢)

٣- والأعمش، هو سليمان بن مهران ثقة حافظ، لكنه يدلس. وقد صرَّح بالتحديث. كما في المستدرك للحاكم، رقم:١٠٧، من طريق يحيى بن يحيى، أنبأ أبو معاوية، عن الأعمش، ثنا المنهال بن عمرو...

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اعمش میں تشیع تھا، لیکن اس حدیث میں مذہبِ تشیع کی تائید نہیں اور فی نفسہ اعمش حافظ اور مصحف صدق ہیں ۔

٤- وأبو معاوية، هو محمد بن حازم ثقة أحفظ الناس لحديث الأعمش. كذا في التقريب. فالحديث رجاله ثقات ولا شك في صحته كما قال ابن القيم وغيره رحمه الله تعالى.

ملک الموت کا نام:

قرآن کریم اور صحیح احادیث میں ملک الموت کے نام کا ذکر نہیں؛ البتہ بعض آثار میں ملک الموت کا نام عزرائیل مذکور ہے۔ امام قرطبی فرماتے ہیں: «ملك الموت اسمه عزرائيل، ومعناه: عبد الله». (الجامع لأحكام القرآن ٩٣/٢. ومثله في فتح القدير ٢٥٠/٤. والدر المنثور ٤٨٦/١١. وأضواء البيان ٤٠٥/٦. وفيض القدير ١٠٧/٣. والحبائك في أخبار الملائك، ص٤٢ للسيوطي).

اور علامہ آلوسی فرماتے ہیں: «والذي ذهب إليه الجمهور أن ملك الموت لمن يعقل وما لا يعقل من الحيوان واحد وهو عزرائيل، ومعناه: عبدالله». (روح المعاني ١٢٦/٢١)

وقال ابن كثير في «البداية والنهاية» (٥١/١): «وأما ملك الموت فليس بمصرح باسمه في القرآن ولا في الأحاديث الصحاح، وقد جاء تسميته في بعض الآثار بعزرائيل». وقال في «تفسيره» (٥٠٤/٣): «وقد سمي في بعض الآثار بعزرائيل وهو المشهور».

حافظ ابن کثیر نے ﴿ قُلْ يَتَوَفّٰىكُمْ مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِيْ وُكِّلَ بِكُمْ ﴾. (السجدة:١١) کے ذیل میں قتادہ وغیرہ سے ملک الموت کا نام عزرائیل نقل کیا ہے۔

بعض روایات میں ملک الموت کا نام اسماعیل بھی آیا ہے۔ امام بیہقی نے دلائل النبوۃ (٢٦٧/٧-٢٦٨) میں اور خطیب طبریزی نے مشکاۃ المصابیح، رقم: ٥٩٧٢ میں ملک الموت کا نام اسماعیل ذکر کیا ہے؛ عن جعفر بن محمد عن أبيه بلفظ: ... وجاء معه ملك يقال له: إسماعيل ... ثم قال جبريل: هذا ملك الموت يستأذن عليك ... الحديث.

لیکن اس روایت کی سند میں القاسم بن عبد اللہ بن عمر بن حفص متروک و متہم بالکذب راوی ہے۔

اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اسماعیل ملک الموت کے علاوہ کسی اور فرشتے کا نام ہے جس کے ماتحت بہت سے فرشتے ہوتے ہیں۔ عن محمد بن علي قال: لما كان قبل وفاة رسول الله صلى

الله عليه وسلم بثلاث ... فلما كان يوم الثالث، هبط إليه جبريل معه ملك الموت، ومعهما ملك في الهواء يقال له: إسماعيل على سبعين ألف ملك...». (دلائل النبوة للبيهقي ٧/٢١٠-٢١١)

لیکن اس کی سند میں سیار بن حاتم ضعیف اور منکر الحدیث راوی ہے۔

ایسا لگتا ہے جیسے اللہ تعالی نے مخلوق کی موت کے وقت کو چھپایا ہے، اسی طرح اس کے فرشتے کا نام بھی چھپایا ہے۔ قرآن وحدیث میں اس کا لقب ملک الموت مذکور ہے۔

٨٧- وَبِعَذَابِ الْقَبْرِ وَنَعِيْمِهِ[١] لِمَنْ كَانَ لَهُ[٢] أَهْلًا.

ترجمہ: اور ہم عذاب قبر اور اس کی نعمتوں پر بھی یقین رکھتے ہیں اس شخص کے لیے جو اس کا مستحق ہو۔

قبر سے مراد عالم برزخ ہے:

قبر سے مراد موت سے لے کر حشر تک کا زمانہ ہے جسے عالمِ برزخ کہا جاتا ہے۔ اور وہاں کی نعمتیں اور وہاں کا عذاب دنیا کی نعمتوں اور دنیا کے عذاب کی طرح نہیں؛ اس لیے اہلِ دنیا کو قبر کے ثواب وعقاب کا محسوس نہ ہونا قابلِ اشکال نہیں۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک ہی قبر میں دو شخص مدفون ہوں ایک کے لیے اس کی قبر جنت کا باغ کو اور دوسرے کے لیے جہنم کا گڑھا ہو، اور دونوں کو ایک دوسرے کا آرام یا تکلیف محسوس بھی نہ ہو۔

اور مرنے کے بعد ہر شخص عالم برزخ میں پہنچتا ہے، خواہ وہ قبر میں دفن کیا جائے، یا پانی میں ڈوب کر سمندری جانوروں کی خوراک بن جائے، یا جل کر راکھ بن جائے اور اس راکھ کو ہوا میں اڑا دیا جائے۔ یہ چیز قادر مطلق کے لیے مشکل نہیں کہ جسم کے بکھرے ہوئے اجزا کو یکجا کر دے یا ان تمام بکھرے ہوئے اجزا کے ساتھ اس کی روح کا تعلق پیدا کر دے اور ان تمام اجزا میں آرام یا تکلیف کا احساس پیدا ہو جائے۔ غرض عالم برزخ ایک الگ عالم ہے، اسے عالم دنیا پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

احادیث میں قبر کا ذکر اس لیے آیا کہ لوگ عموماً مردوں کو قبر میں دفن کرتے ہیں۔

مسئلہ حیاتِ قبر وعذابِ قبر:

اہل سنت وجماعت کے نزدیک قبر کی حیات اور قبر کے عذاب میں گرفتار ہونا یا اس کی نعمتوں سے لطف اندوز ہونا ثابت ہے؛ جبکہ خوارج وجہمیہ حیاتِ قبر کا انکار کرتے ہیں۔ (مقالات الإسلاميين ٣١٨/٢. والتنبيه والرد لأبي الحسن الملطي، ص٩٩)

امام ابو الحسن اشعری نے "مقالات الاِسلامیین" میں معتزلہ کو بھی حیاتِ قبر کا منکر لکھا ہے، اسی طرح امام غزالی نے "الاقتصاد "(ص١١٧) میں، ابن قیم نے "الروح"(ص٥٢) میں، ابن عبد البر نے "الاستذکار" (٤٨٠/٧) میں، امام نووی نے شرح مسلم (٣/٢٠٢) میں اور بعض دوسرے حضرات نے بھی معتزلہ کی طرف حیاتِ قبر سے انکار کی نسبت کی ہے؛ لیکن یہ نسبت درست نہیں معلوم ہوتی ہے؛ اس

---

(١) قوله «ونعيمه» سقط من ١، ٢، ٣، ٦، ٩، ١٢، ١٥، ١٩، ٣٣، ٣٤. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ٢ «ذلك». وهو خطأ. وفي ٢٥ «الذلك». ولا يتغير المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

لیے کہ قاضی عبد الجبار معتزلی نے لکھاہے کہ عذاب قبر کا مسئلہ معتزلہ کے درمیان متفق علیہ ہے، صرف ضرار بن عمرو سے عذابِ قبر کا انکار منقول ہے جو ابتداءً معتزلی تھا بعد میں مجبرہ کے ساتھ مل گیا۔ زرکلی نے الأعلام (۲۱۵/۳) میں لکھاہے کہ اس نے معتزلہ کے رد میں کتابیں بھی لکھی ہیں۔ قاضی عبد الجبار کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: ''فصل في عذاب القبر، وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به''. (شرح الأصول الخمسة، ص۷۳۰)

یعنی عذاب قبر پر سب کا اتفاق ہے، ہاں ضرار بن عمرو معتزلی جو بعد میں جبریہ بن گیا انکار کرتا ہے۔ اور ضرار بن عمرو ہی کی وجہ سے ابن الراوندی معتزلہ کو عذاب قبر کے منکر قرار دیتے ہیں۔

حیاتِ قبر و عذابِ قبر کے منکرین کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱) ﴿قَالُوْا رَبَّنَآ اَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَ اَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾. (غافر:۱۱) وہ کہیں گے: اے ہمارے پروردگار! تونے ہمیں دو مرتبہ موت دی، اور دو مرتبہ زندگی دی۔

اس میں صرف دو حیات مذکور ہیں: حیات دنیویہ اور حیات اخرویہ۔ حیات قبریہ کا ذکر نہیں۔

دلیل (۲) ﴿وَ كُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ۚ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ﴾. (البقرة:۲۸) یعنی تم معدوم تھے، اللہ تعالیٰ نے تم کو زندگی دی دنیا میں، پھر تم مروگے، پھر وہ تم کو زندہ کرے گا۔ اس میں صرف دو حیات (دنیویہ واخرویہ) کا ذکر ہے، تیسری حیات ثابت نہیں۔

جواب: حیات کی دو قسمیں ہیں: ۱- حیات کاملہ؛ ۲- حیات ناقصہ۔

حیات کاملہ کا بدن پر اثر ظاہر ہوتا ہے اور ناقصہ کا بدن پر اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ قبر کی حیات ناقصہ ہے، یعنی بدن پر ظاہر نہیں۔ قرآن کریم میں حیات کاملہ کا ذکر ہے۔

علماء کہتے ہیں کہ دنیا کی حیات ایسی ہے کہ جس میں بدن پر اثرات کامل ہیں اور روح تابع ہے، یعنی بدن اصل اور روح اس کے تابع ہے؛ اسی لیے اللہ والوں کے سوا جن کو دیکھو بدن کی خدمت اور اصلاح میں مشغول رہتے ہیں۔

قبر کی حیات میں روح کے احکام اصل اور بدن اس کے تابع ہے؛ اس لیے وہ حیاتِ کاملہ نہیں۔ اور آخرت کی حیات میں روح وبدن دونوں طاقتیں کامل ہیں۔

بعض حضرات کے نزدیک آیت کریمہ کا معنی یہ ہے: ﴿كُنْتُمْ اَمْوَاتًا﴾ في الدنيا ﴿فَاَحْيَاكُمْ﴾ في القبر ﴿ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ﴾ بالنفخ ﴿ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ﴾ في الحشر.

دلیل (۳): اگر قبر کے اندر سوال وجواب ہوتا تو محسوس ہوتا؛ مگر محسوس کا محل یعنی بدن ہی نہیں رہتاہے، تو پھر عذاب ولذت کا کیا سوال ہے؟

جواب: (۱) علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ سوال وجواب اور ثواب وعقاب کا تعلق روح کے ساتھ ہے بدن کے ساتھ نہیں؛ اس لیے محسوس نہیں ہوتا؛ مگر یہ جواب ہمارے مطابق نہیں؛ کیونکہ ہم روح مع البدن کے ثواب وعقاب کے قائل ہیں۔

(۲) عن المنهال بن عمرو عن زاذان عن البراء بن عازب قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة، فذكر الحديث الطويل أمامه، وفيه في صفة المؤمن: «و تُعاد روحُه في جسده، ويأتيه ملكان فيجلسانه». (سنن أبي داود، رقم:۴۷۵۳. ومسند أبي داود الطيالسي، رقم:۷۸۹. ومسند أحمد، رقم:۱۸۵۳٤. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح، رجاله رجال الصحيح)

اس حدیث کی سند میں بعض حضرات نے زاذان پر تشیع کا الزام لگایاہے؛ لیکن متقدمین کے یہاں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو فضیلت دینے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو قتال میں برحق سمجھنے کو بھی تشیع کہتے ہیں؛ تہذیب التہذیب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابان بن تغلب کے نام کے تحت لکھاہے: «فالتشيع في عرف المتقدمين هو اعتقاد تفضيل عليٍّ على عثمان، وأن عليًّا كان مصيبًا في حروبه». (تهذيب التهذيب ۱/۹٤)

تحریر تقریب التہذیب میں شعیب ارنؤوط اور بشاد عواد لکھتے ہیں: «بل ثقة، فقد وثَّقه يحيى بن معين وابن سعد والعجلي وابن شاهين والخطيب والذهبي». (۱/٤۰۹)

اور منہال بن عمرو کے بارے میں تحریر تقریب التہذیب میں ہے: «فقد وثَّقه الأئمة: ابن معين والنسائي والعجلي، وذكره ابن حبان في الثقات». (۳/٤۲۱)

(۳) محسوس نہ کرنے سے لازم نہیں آتا کہ موجود نہ ہو؛ ورنہ فرشتوں کو کون محسوس کرتاہے، اسی طرح کراماً کاتبین جو کندھوں پر دائیں بائیں جانب بیٹھے ہیں انھیں کون محسوس کرتا ہے؟! معلوم ہوا کہ عدم رؤیت اور عدم احساس سے عدم وجود لازم نہیں آتا۔

عذابِ قبر کی مثال نیند میں خواب کی سی ہے:

(۴) شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ عذاب قبر کو خواب پر قیاس کرو کہ نیند میں خواب دیکھنے والے پر کیا کیا گزرتی ہے؛ مگر پاس جاگنے والے کو خبر بھی نہیں ہوتی؛ حالانکہ محوِ خواب آدمی چیختا بھی ہے اور خوفناک خواب دیکھنے سے اسے پسینہ بھی چھوٹ جاتاہے۔ یہ خواب تو جاگنے پر منقطع ہوجاتاہے؛ اگر دائمی ہوتا تو جو تکلیف اس پر گزر رہی ہوتی ہے اس کو بھی آخر دم تک محسوس کرتا۔ (حجۃ اللہ البالغۃ مع شرحہ رحمۃ اللہ الواسعۃ

٣٨٥/١-٣٨٦. وقال مثله محمود بن أحمد القونوي في القلائد في شرح العقائد، ص١٢٧، مخطوط)

(۵) ثواب وعقاب میں اصل اس کا اثر ہے، جیسے سانپ نے کاٹا تو سانپ اصل نہیں؛ بلکہ زہر کے سبب جو الم اور درد محسوس ہوتا ہے وہ اثر ہی اصل ہے۔ درد بھی دوسرے کو محسوس نہیں ہوتا اور مریض اس کو محسوس کرتا ہے؛ اگرچہ دکھائی تو دونوں کو نہیں دیتا۔

(٦) قبر میں روح کا تعلق بدن کے ساتھ تعلق نزول ہے، تعلقِ حلول و تعلق تصرف نہیں۔ یہ کوئی نہیں کہتا کہ روح نے اس کے بدن میں حلول کیا اور «يعاد روحُه في جسده» کا مطلب بھی تعلق کا پیدا ہونا ہے؛ اس لیے بدن میں بھی اس الم اور تکلیف کا اثر مردے کو محسوس ہوتا ہے۔

عالمِ مثال میں روح وغیرہ کے متشکل ہونے کی چند مثالیں:

آج کل بعض علماء کہتے ہیں کہ ثواب وعقاب اس روح پر اثر انداز ہوتا ہے جو روح شکلِ مثالی کے ساتھ متشکل ہے اس قبر میں نہیں؛ بلکہ عالم مثال میں ہے، جس میں ارواح اور معانی کسی بھی شکل میں متشکل ہوتی ہیں۔ احادیث میں جو سوال وجواب کا ذکر آتا ہے سب کا تعلق عالمِ مثال سے ہے جس میں روح متشکل ہوتی ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں عالمِ مثال کے عنوان سے مستقل باب قائم کیا ہے، جیسا کہ حدیث میں آتا ہے:

(١) «خلق الله الخلقَ، فلمّا فرَغ منه قامت الرَّحِمُ، فأخذتْ بحَقْوِ الرَّحمٰن، فقال له: مَهْ. قالت: هذا مقام العائذ بك من القَطِيعَةِ». (صحيح البخاري، رقم:٤٨٣).

اس پر حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دیکھو! رحِم یعنی رشتہ داری ایک شکل میں متشکل ہوگئی۔

(٢) «اقرَءُوا الزَّهراوَين: البقرةَ وسورةَ آل عِمران، فإنهما تأتيان يومَ القيامة كأنهما غَمامتان». (صحيح مسلم، رقم:٨٠٤)

دو روشن سورتوں کو پڑھ لیا کرو کہ یہ دونوں سورتیں قیامت کے دن بادلوں کی شکل میں آئیں گی۔
سورتوں کو عالمِ مثال میں بادلوں کی شکل عطا کی گئی ہے۔

(٣) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله يبعث الأيام يوم القيامة على هيأتها، ويبعث الجمعة زهراء منيرة، أهلها يَحُفُّون بها كالعَروس تُهدَى إلى كريمها تُضِيء لهم، يمشون في ضوئها». (المستدرك للحاكم، رقم: ١٠٢٧. وقال الحاكم: شاذ صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي).

بے شک اللہ تعالی دنوں کو ان کی شکل اور کیفیت پر مبعوث کریں گے اور جمعہ کو خوب سفید اور روشن مبعوث کریں گے جیسے دلہن کو خوب مزین اور چمکا کر معزز شوہر کے پاس بھیجا جاتا ہے۔ جمعہ والے جمعہ کی روشنی میں چلیں گے۔

(۴) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إني رأيتُ الجنةَ فتناولتُ عُنْقُودًا، ولو أَصبتُه لأكلتم منه ما بقيت الدُّنيا، وأُرِيتُ النارَ فلم أرَ منظرًا كاليوم قَطُّ أَفْظَعَ». (صحيح البخاري، أبواب الكسوف، باب صلاة الكسوف، رقم:١٠٥٢)

میں نے جنت کو دیکھا۔ اس میں سے میں نے ایک گچھے کو لینے کا ارادہ کیا، اگر میں اس کو لے لیتا تو تم اس سے رہتی دنیا تک کھاتے۔ اور مجھے جہنم دکھائی گئی تو اس سے خوفناک منظر میں نے کبھی نہیں دیکھا۔

یعنی جنت دیوار میں متشکل ہو گئی۔

(۵) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يُجاء بالموت يومَ القيامة كأنَّه كَبْشٌ أملحُ». (صحيح مسلم، رقم:٢٨٤٩ . وصحيح البخاري، رقم:٤٧٣٠)

موت کو دنبہ کی شکل میں متشکل کیا جائے گا۔

(٦) عن مجاهد قال: كنا عند ابن عباس رضي الله عنهما، فذكروا الدجال، فقال: إنه مكتوب بين عينيه كافر، وقال ابن عباس: لم أسمعه قال ذلك، ولكنه قال: « أما إبراهيم فانظروا إلى صاحبكم (أي:النبي صلى الله عليه وسلم)، وأما موسى فرجل آدم جَعْدٌ على جمل أحمر مخطوم بخلبة كأني أنظر إليه إذ انحدر في الوادي يُلَبِّي». (صحيح البخاري، رقم:٥٩١٣)

مجاہد کہتے ہیں کہ ہم ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھے تھے تو لوگوں نے دجال کا ذکر کیا تو انھوں نے کہا: اس کی آنکھوں کے درمیان کافر لکھا ہوا ہوگا۔ ابن عباس نے کہا: یہ میں نے نہیں سنا؛ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابراہیم علیہ السلام کو دیکھنا ہو تو مجھے دیکھو، اور حضرت موسی علیہ السلام گندمی رنگ کے تھے جن کے بال مڑے ہوئے تھے، سرخ رنگ کے اونٹ پر بیٹھے تھے، جس کی مہار کھجور کی چھال سے بنی ہوئی تھی، جیسے میں ان کو دیکھ رہا ہوں کہ وادی میں اترتے ہوئے تلبیہ پڑھ رہے تھے۔

ظاہر بات ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نہ قبر میں اونٹ پر سوار تھے، نہ یہ کہ قبر کے پاس اونٹ کھڑا تھا، یہ سب عالمِ مثال میں ہوا۔

(۷) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی شب انبیاء علیہم السلام سے ملاقات کی تو وہ اجساد مثالیہ کے ساتھ تھے اور اجساد حقیقیہ اصلیہ تو قبور ہی میں تھے، سوائے حضرت عیسی علیہ السلام کے۔

اور قبر کا عذاب بھی عالم برزخ میں ہوتا ہے اور برزخ کا معنی پردہ ہے کہ لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہے، جیسے جن اور ملائکہ وغیرہ؛ لیکن مذکورہ بالا لوگ قبر سے روح کے تعلق کا انکار کرتے ہیں اور جن احادیث

میں اس مسئلے سے متعلق واضح کلمات، مثلا: «یعاد روحُه»، یا«السلام علیکم یا أهل القبور»وغیرہ الفاظ آئے ہیں یا تو ان کو ضعیف کہتے ہیں، یا تاویل کرتے ہیں؛ باوجودیکہ صحیح بخاری میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: «ما أنتم بأسمع منهم، ولكن لا يجيبون»موجود ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ طرزِ عمل صحیح نہیں۔

حیاتِ قبر کے منکرین کی چوتھی دلیل:

(۴) ﴿لَا يَذُوْقُوْنَ فِيْهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَةَ الْاُوْلٰى﴾.(الدخان:٥٦) قرآن کریم سے صرف ایک موت ثابت ہے، قبر میں حیات اور پھر قیامت میں موت ماننے کی صورت میں دو موتیں ماننی پڑے گی۔

جواب: (۱) دنیا کی حیات معہودہ اور معروفہ ہے اس کے بعد جو موت ہے وہ بھی محسوس ومشاہد ہے؛ البتہ قبر کی حیات عالم برزخ کا معاملہ ہے؛ اس لیے اس کو شمار نہیں کیا۔

(۲) فِيْهَا میں ضمیر دنیا کی طرف راجع ہے، اور قبر میں جو حیات ہے وہ دنیا کی نہیں؛ بلکہ عالم برزخ کی ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک قبر کی حیات ثابت ہے۔

حیاتِ قبر اور عذابِ قبر کے ثبوت پر اہلِ سنت وجماعت کے دلائل:

(۱) ﴿يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ﴾. (إبراهيم:٢٧)

عن البراء بن عازب رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «المسلم إذا سئل في القبر يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فذلك قوله: ﴿يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ﴾. (صحيح البخاري، رقم: ٤٦٩٩)

یعنی جب مسلمان سے قبر میں سوال کیا جائے گا وہ اللہ تعالی کی توحید اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی گواہی دے گا۔ یہ اللہ تعالی کے اس قول کا مصداق ہے۔ ”اللہ تعالی ایمان داروں کو پکے عقیدے اور کلمہ پر ثابت قدم رکھتے ہیں دنیا اور آخرت (یعنی قبر) دونوں میں۔

صحیح بخاری میں ہے:«نزلت في عذاب القبر». (صحيح البخاري، رقم:١٣٦٩)

(۲) ﴿وَلَوْ تَرٰٓى اِذِ الظّٰلِمُوْنَ فِيْ غَمَرٰتِ الْمَوْتِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ بَاسِطُوْٓا اَيْدِيْهِمْ ۚ اَخْرِجُوْٓا اَنْفُسَكُمْ ؕ اَلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُوْنِ﴾.(الأنعام:٩٣). جب ظالم لوگ موت کی سختیوں میں گرفتار ہوں گے اور فرشتے اپنے ہاتھ پھیلائے ہوئے کہہ رہے ہوں گے: اپنی جانیں نکالو، آج تمہیں ذِلت کا عذاب دیا جائے گا۔

یعنی جب کفار سکرات کی شدت میں مبتلا ہوں گے، تو اسی وقت سے فرشتے عذاب قبر شروع کردیں گے۔

(٣) ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّوْنَ اِلٰى عَذَابٍ عَظِيْمٍ ۝﴾. (التوبة)

أي: مرةً في الدنيا، ومرةً في القبر؛ اس لیے کہ ﴿ثُمَّ يُرَدُّوْنَ اِلٰى عَذَابٍ عَظِيْمٍ﴾ سے مراد آخرت کا عذاب ہے جو قیامت کے بعد آنے والا ہے۔ قال قتادة والحسن وابن جريج في تفسير ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ﴾: «عذابًا في الدنيا وعذابًا في القبر». (تفسير الطبري، التوبة :١٠١)

یعنی ہم ان کو دو مرتبہ عذاب دیں گے، پھر ان کو بڑے عذاب کی طرف لوٹایا جائے گا۔

(٤) ﴿اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّ عَشِيًّا ۚ وَ يَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ ۟ اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ ۝﴾. (غافر).

یعنی وہ صبح وشام آگ پر پیش کئے جائیں گے اور جس دن قیامت برپا ہو گی تو یہ کہا جائے گا کہ فرعون کے تابعداروں کو سخت ترین عذاب میں داخل کرو۔

قال السمرقندي: قال ابن عباس: يعني: تعرض أرواحهم على النار، غُدُوًّا وَعَشِيًّا. هكذا قال قتادة، ومجاهد...، والآية تدل على إثبات عذاب القبر، لأنه ذكر دخولهم النار يوم القيامة. وذكر أنه تعرض عليهم النار قبل ذلك غدوًّا وعشيًّا. (تفسير السمرقندي ٣/٢٠٨)

ابن عباس فرماتے ہیں کہ ان کی ارواح صبح وشام آگ پر پیش کی جاتی ہیں۔ اور یہی قتادہ اور مجاہد بھی کہتے ہیں۔ آیت کریمہ عذابِ قبر کے اثبات پر دال ہے کہ دخولِ نار کا ذکر قیامت کے دن ہے اور صبح وشام نار کے ان پر پیش ہونے کا ذکر اس سے پہلے ہے۔

روى البخاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي، إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار، فيقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيامة». (صحيح البخاري، رقم:١٣٧٩. وصحيح مسلم، رقم:٢٨٦٦)

ابن عمر فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی مر جائے تو اس پر رہنے کی جگہ صبح وشام پیش کی جاتی ہے اگر وہ جنتی ہے تو اس کی رہائش گاہ جنتیوں میں ہے، اور اگر جہنمی ہے تو اس کی جگہ جہنم میں ہو گی، اس سے کہا جائے گا یہ تمہاری جگہ ہے، یہاں تک کہ تمہیں قیامت کے دن اللہ تعالی اٹھائیں گے۔

(٥) ﴿اَلْهٰىكُمُ التَّكَاثُرُ ۝ حَتّٰى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ۝﴾. (التكاثر)

ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر دُنیا کا عیش حاصل کرنے کی ہوس نے تمہیں غفلت میں ڈال رکھا ہے، یہاں تک کہ تم قبرستانوں میں پہنچ جاتے ہو۔

قال الطبري: «وفي هذا دليل على صحة القول بعذاب القبر». (تفسير الطبري، التكاثر: ٢)

(٦) ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝﴾. (التكاثر)

ہر گز نہیں تم کو بہت جلد معلوم ہو جائے گا۔ پھر ہر گز نہیں تم کو بہت جلد معلوم ہو جائے گا۔

پہلی آیت کا تعلق عذابِ قبر سے ہے اور دوسری آیت کا تعلق محشر سے ہے۔

(٧) ﴿وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ﴾. (الطور: ٤٧)

اور اس سے پہلے بھی ان ظالموں کے لیے ایک عذاب ہے۔

أخرج الطبري بإسناده عن البراء وابن عباس ﴿عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ قالا: عذاب القبر قبل عذاب يوم القيامة. (تفسير الطبري، الطور: ٤٧)

حضرت براء اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ اس سے مراد قیامت سے پہلے قبر کا عذاب ہے۔

(٨) ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ﴾. (السجدة: ٢١).

اور اُس بڑے عذاب سے پہلے بھی ہم اُنہیں کم درجے کے عذاب کا مزہ بھی ضرور چکھائیں گے۔

قال مجاهد: العذاب الأدنى عذاب القبر. (تفسير القرطبي، السجدة: ٢١).

مجاہد کہتے ہیں کہ عذاب ادنی سے قبر کا عذاب مراد ہے۔

(٩) ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾. (طه: ١٢٤)

جو میرے ذکر سے اعراض کرے گا اس کے لیے تنگ زندگی ہے۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ کی تفسیر عذابِ قبر سے فرمائی۔ (المستدرك للحاكم، رقم: ٣٤٣٩. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي).

(١٠) حدیث میں آتا ہے کہ قبر میں سوال ہو گا اور مومن جواب دے گا: ربي الله، ديني الإسلام، ونبيّ محمد صلى الله عليه وسلم. اور کافر اور منافق کہیں گے: هاه هاه، لا أدري. (سنن أبي داود، رقم: ٤٧٥٣. ومسند أحمد، رقم: ١٨٥٣٤. وإسناده صحيح)

(١١) عن ابن عمر رضي الله عنه قال: اطَّلع النبيُّ صلى الله عليه وسلم على أهل القَلِيبِ، فقال: «وجدتُم ما وعَد ربُّكم حقًّا؟» فقيل له: تدعو أمواتًا؟ فقال: «ما أنتم بأسمع منهم، ولكِن لا يُجيبُون». (صحيح البخاري، رقم: ١٣٧٠).

ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر آباد کنویں میں ڈالے ہوئے کافروں کو جھانک کر دیکھا اور فرمایا: کیا تم نے اللہ تعالی کا کیا ہوا وعدہ سچا پایا؟ آپ سے کہا گیا: کیا آپ مردوں سے خطاب کر رہے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم ان سے زیادہ سننے والے نہیں ہو؛ لیکن یہ جواب نہیں دے سکتے۔

(١٢) خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عذابِ قبر سے پناہ مانگتے تھے۔ اور آپ کا پناہ طلب کرنا یا تو اضعاً

تھا، یا امت کی تعلیم کے لیے تھا؛ تاکہ عذابِ قبر سے پناہ مانگنے کے الفاظ محفوظ ہو جائیں، یا الفاظ تعوذ سکھانے کے لیے تھا۔

أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم كان يتعوذ: «اللهم إني أعوذ بك من فتنة النار، ومن عذاب النار، وأعوذ بك من فتنة القبر، وأعوذ بك من عذاب القبر». الحديث. (صحيح البخاري، رقم:٦٣٧٦)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یوں پناہ مانگتے تھے: اے اللہ! میں جہنم کے فتنے سے آپ کی پناہ مانگتا ہوں اور جہنم کی آگ سے، اور قبر کے فتنے سے اور قبر کے عذاب سے آپ کی پناہ مانگتا ہوں۔

(۱۳) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دو قبروں پر گزر ہوا تو آپ نے فرمایا: «إنهما يعذبان، وما يعذبان في كبير، أما هذا فكان لا يستنـــزه من البول، وأما هذا فكان يمشي بالنميمة». (سنن أبي داود، رقم:٢٠. ومسند أحمد، رقم:١٩٨٠. وإسناده صحيح على شرط الشيخين)

یعنی یہ دونوں عذاب میں مبتلا ہیں، اوان کو عذاب ان کے خیال میں بڑے گناہ میں نہیں دیا جارہا ہے، ان میں ایک اپنے آپ کو پیشاب سے نہیں بچاتا تھا اور دوسرا چغلخوری کرتا تھا۔

(۱۴) حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر یہ خوف نہ ہو تاکہ تم مردوں کو دفن کرنا چھوڑ دو تو میں اللہ تعالی سے دعا کرتا کہ تمہیں قبر کا عذاب سنادے۔ «لولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر». (صحيح مسلم، رقم:٢٨٦٨)

حافظ ابن قیم نے کتاب الروح میں لکھا ہے: «أما أحاديث عَذاب القبْر ومسألة مُنكر وَنَكِير فكثيرة متواترة». (ص٥٢)

مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: إثبات عذاب القبر للإمام البيهقي۔ شرح العقائد ۱۵۷-۱۶۱۔ النبراس ۲۰۵-۲۱۰۔

عذابِ قبر سے متعلق اختلاف:

(۱) کرامیہ اور ابن جریر طبری کہتے ہیں کہ صرف بدن پر عذاب ہو گا۔ «وخالف محمد بن جرير الطبري، وعبد الله بن كرام، وطائفة وقالوا: المعذَّب البدن فقط». (تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ص٢٧٦)

(۲) ابن حزم کہتے ہیں کہ صرف روح پر عذاب ہو گا۔ «وذهب ابن حزم وابن هبيرة إلى أن السؤال يقع على الروح فقط من غير عود إلى الجسد». (فتح الباري ٢٣٥/٣. لوامع الأنوار البهية ٢٤/٢. الروح لابن قيم، ص٥١)

(۳) اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ روح مع الجسد پر ہو گا۔ «وخالفهم (أي ابنَ حزم وغيرَه) الجمهورُ فقالوا تُعاد الروح إلى الجسد». (فتح الباري ٣/٢٣٥. وانظر: إثبات عذاب القبر، للبيهقي. وكتاب الروح، لابن القيم، فصل هل عذاب القبر على النفس والبدن. والعرف الشذي، أبواب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر. وشرح الفقه الأكبر لملا علي القاري، ص١٠٢)

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے ضوء المعالی میں لکھا ہے کہ اس مسئلے میں معتزلہ وروافض کا اختلاف ہے۔یعنی وہ عذاب قبر کے منکر ہیں۔لیکن یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی ہے؛اگرچہ ہماری کتابوں میں ان کی طرف عذاب قبر سے انکار کی نسبت کی گئی ہے؛کیونکہ معتزلہ وروافض نے اپنی کتابوں میں عذاب قبر کے ثبوت پر اجماع نقل کیاہے۔

قاضی عبد الجبار معتزلی نے لکھاہے: «وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة، ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به». (شرح الأصول الخمسة، فصل في عذاب القبر، ص٧٣٠، ط: مكتبة وهبة، القاهرة)

اور ابن الملاحمی معتزلی نے لکھاہے: «وذكر أصحابنا أن الأخبار تواترت عنه عليه السلام في عذاب القبر». (الفائق في أصول الدين لركن الدين الملاحمي الخوارزمي، ص٤٦٣-٤٦٤، ط: طهران)

اسی طرح نصیر الدین طوسی شیعی (م:٦٧٢) نے تجرید العقائد میں لکھاہے: «وعذاب القبر واقع لإمكانه، وتواتر السمع بوقوعه». (تجريدالعقائد، ص١٥٧-١٥٨، ط: دار المعرفة الجامعية)

اور ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (م:٤٦٠) نے لکھاہے: «وأنكر قوم عذاب القبر، فقالوا: هو محال، ومنهم من قال: هو قبيح، وقولهما يبطل بحصول الإجماع على ثبوته وأنه واقع». (الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، ص١٦٩، ط: مكتبة جامع چهلستون، تهران)

جمعہ کے دن انتقال ہونے پر عذابِ قبر نہ ہونے سے متعلق روایات کی تحقیق:

مشہور ہے کہ جس کا جمعہ کے دن انتقال ہو اس پر عذابِ قبر نہیں ہوتا۔قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَن مات في يومِ الجُمُعَةِ أو ليلةَ الجُمُعَةِ وُقِيَ فِتْنَةَ القبْرِ».

یہ حدیث حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص، حضرت انس، حضرت جابر بن عبد اللہ، اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایت کے پانچ طرق ہیں:

۱- ولید بن مسلم کے طریق سے، اسے طبرانی نے المعجم الأوسط (رقم:۳۱۳۱) میں روایت کیاہے۔یہ

سند حسن ہے۔

۲- بقیۃ بن الولید عن سنان بن عبد الرحمن کے طریق سے، اسے امام بیہقی نے اثبات عذاب القبر (رقم:۱۵۷) میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کیا ہے۔ اور بقیہ سے روایت کرنے والے ابن وہب ہیں۔ علامہ ذہبی فرماتے ہیں: «وما رواه عنه ابن وهب والمقرئ والقدماء فهو أجود». (سير أعلام النبلاء ١٤/٨)

۳- بقیۃ بن الولید عن معاویۃ بن سعید کے طریق سے، اسے امام احمد نے اپنی مسند (رقم:۶۶۴۶) میں روایت کیا ہے۔ یہ سند بقیہ کے مدلس ہونے اور تحدیث کی صراحت نہ کرنے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

۴- بقیۃ بن الولید: حدثنی معاویۃ بن سعید کے طریق سے، اسے امام احمد نے اپنی مسند (رقم:۷۰۵۰) میں اور عبد بن حمید نے اپنی سنن (رقم:۳۲۳) میں روایت کیا ہے۔ اور یہ سند صحیح ہے، اس سند میں بقیۃ بن الولید اور ان کے شیخ اور شیخ الشیخ نے بھی تحدیث کی صراحت کی ہے۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ بقیہ تدلیس تسویہ کی وجہ سے مطلقاً ضعیف ہے۔ لیکن چونکہ اس سند میں ان کے شیخ اور شیخ الشیخ نے بھی تحدیث کی صراحت کی ہے، اس لیے تدلیس تسویہ کا یہاں امکان نہیں۔

۵- ربیعہ بن سیف کے طریق سے، اسے عبد الرزاق نے اپنی مصنف (رقم: ۵۵۹۶) میں، امام احمد نے اپنی مسند (۶۵۸۲) میں، ترمذی نے اپنی سنن (۱۰۷۴) میں روایت کیا ہے۔ یہ سند انقطاع اور ربیعہ کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے۔

امام ذہبی نے سیر اعلام النبلاء (۱۲/ ۵۸۳-۵۸۴) میں اسی طریق سے موصولاً روایت کیا ہے۔ لیکن ہشام بن سعد اور ربیعہ کے ضعف کی وجہ سے یہ سند بھی ضعیف ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کو ابو یعلی نے اپنی مسند (۴۱۱۳) میں اور ابن عدی نے الکامل (۷/ ۹۳) میں یزید رقاشی کی سند سے روایت کیا ہے، جو یزید کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت کو ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء (۳/ ۱۵۵) میں عمر بن موسی کی سند سے روایت کیا ہے۔ اور عمر بن موسی کو متہم بالوضع کہا ہے۔

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت مسند ابی حنیفہ (رقم:۶۶، کتاب الصلاۃ) میں حسن بصری کی سند سے مرفوعاً مروی ہے۔ لیکن دار قطنی اور ابن ابی حاتم نے لکھا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے حسن کا سماع ثابت نہیں۔ (علل الدارقطني ٢٤٩/٨. علل ابن أبي حاتم ٩٦/٣)

یہ روایت زہری سے بھی مرسلاً مروی ہے، جسے عبد الرزاق نے اپنی مسند (۵۵۹۵) میں روایت کیا ہے۔ لیکن یہ روایت زہری سے روایت کرنے والے راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمعہ کے روز وفات پانے والے شخص کا عذابِ قبر سے مامون اور محفوظ رہنا مختلف احادیث میں مروی ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی روایت کی سند حسن اور قابلِ حجت ہے۔

عذابِ قبر سے نجات پانے والے بعض دوسرے حضرات:

امام قرطبی نے التذکرہ میں، امام سیوطی نے شرح الصدور میں اور ابن قیم نے الروح میں جمعہ کے روز وفات پانے والے کے علاوہ مزید بعض لوگوں کا ذکر کیا ہے جو عذابِ قبر سے محفوظ ہوں گے:

۱-مرابط۔قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كل ميت يختم على عمله إلا الذي مات مرابطا في سبيل الله فإنه ينمى له عمله إلى يوم القيامة، ويأمن من فتنة القبر».(سنن الترمذي، رقم:١٦٢١، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح).

۲-شہید۔قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «للشهيد عند الله ست خصال: يغفر له في أول دفعة، ويرى مقعده من الجنة، ويجار من عذاب القبر...». (سنن الترمذي، رقم:١٦٦٣، وقال الترمذي: هذا حديث صحيح غريب)

۳-سورہ تبارک پڑھنے والا۔عن ابن عباس، قال: ضرب بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم خباءه على قبر وهو لا يحسب أنه قبر، فإذا فيه إنسان يقرأ سورة تبارك الذي بيده الملك حتى ختمها، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله إني ضربت خبائي على قبر وأنا لا أحسب أنه قبر، فإذا فيه إنسان يقرأ سورة تبارك الملك حتى ختمها. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هي المانعة، هي المنجية، تنجيه من عذاب القبر».(سنن الترمذي، رقم:٢٨٩٠، وقال الترمذي: هذا حديث غريب من هذا الوجه)

امام بیہقی فرماتے ہیں: «تفرد به يحيى بن عمرو بن مالك، وهو ضعيف، وروي في فضل قراءة هذه السورة حديث آخر حسن الإسناد».(إثبات عذاب القبر للبيهقي، ص٩٩، رقم:١٥٠)

۴ - مبطون۔ پیٹ کی بیماری سے وفات پانے والا۔قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من يقتله بطنه، فلن يعذب في قبره». (سنن النسائي: ٢٠٥٢، وإسناده صحيح)

۵- جمعہ کی رات میں مغرب کے بعد دو رکعت نماز پڑھنے والا، ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کے بعد ۱۵ مرتبہ سورہ زلزال پڑھے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من صلى بعد المغرب ركعتين في ليلة الجمعة يقرأ في كل واحدة منهما بفاتحة الكتاب مرة واحدة وإذا زلزلت خمس عشرة مرة هون الله عليه سكرات الموت، وأعاذه من عذاب القبر ويسر له الجواز على الصراط يوم القيامة». (الترغيب لقوام

السنة، رقم:٩٤٦. قال ابن حجر في أماليه: سنده ضعيف. فيض القدير٦/١٦٨)

٦- مرض الموت میں سورہ اخلاص پڑھنے والا۔ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من قرأ: قل هو الله أحد في مرضه الذي يموت فيه لم يفتن في قبره، وأمن من ضغطة القبر، وحملته الملائكة يوم القيامة بأكفها حتى تجيزه الصراط إلى الجنة».(المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٥٧٨٥. حلية الأولياء ٢/٢١٣، وإسناده ضعيف جدا. فيه أبوالحارث نصر بن حماد متكلم فيه، وقال أحمد: كذاب)

کیا عذابِ قبر ایک مرتبہ اٹھا لیے جانے کے بعد دوبارہ نہیں ہوتا؟:

جمعہ کے روز وفات پانے والے مومن سے عذاب قبر کا اٹھالیا جانا تو حدیث میں مذکور ہے۔ اور حدیث کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ شخص قیامت تک کے لیے عذابِ قبر سے مامون و محفوظ ہو جاتا ہے۔ اور اللہ تعالی کے فضل و کرم کو دیکھتے ہوئے یہی بات زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے۔

البتہ بعض علماء نے لکھا ہے کہ ہر شخص سے جمعہ کے روز عذاب قبر اٹھالیا جاتا ہے۔ اور بعض نے یہ بھی لکھا ہے کہ ایک مرتبہ اٹھالیے جانے کے بعد پھر قیامت تک وہ عذاب قبر سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

امام نسفی نے بحر الکلام میں لکھا ہے: «قال أهل السنة والجماعة: عذاب القبر حق، وسؤال منكر ونكير حق، وضيق القبر سواء كان مؤمنا أو كافرا أو مطيعا أو فاسقا، لكن إذا كان كافرا فعذابه يدوم في القبر إلى يوم القيامة، ويرفع عنهم العذاب يوم الجمعة، وشهر رمضان بحرمة النبي صلى الله عليه وسلم، لأنهم ما داموا في الأحياء لا يعذبهم الله تعالى في الدنيا بحرمة النبي صلى الله عليه وسلم، فكذلك في القبر يرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وكل رمضان بحرمته،... ثم المؤمن على وجهين، إن كان مطيعًا لا يكون له عذاب القبر، ويكون له ضغطته فيجد هَول ذلك وخوفَه، لِما أنه كان تنعم بنعمة الله تعالى ولم يشكر النعمة، وإن كان عاصيًا يكون له عذاب القبر وضغطة القبر، لكن ينقطع عنه عذاب القبر يوم الجمعة وليلته ثم لا يعود العذاب إلى يوم القيامة، وإن مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة يكون له العذاب ساعة واحدة وضغطة القبر ثم ينقطع عنه العذاب ولا يعود إلى يوم القيامة».(بحر الكلام للإمام أبي المعين النسفي، ص٢١٩-٢٢٠، ط: دار الفتح)

امام نسفی رحمہ اللہ نے اس عبارت میں ۴ باتیں بیان فرمائی ہیں:

۱- ہر جمعہ و رمضان میں کافر سے بھی عذابِ قبر اٹھالیا جاتا ہے۔

۲- مومن مطیع کو عذابِ قبر نہیں ہوتا، ہاں اسے ضغطۃ القبر کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

۳- مومن عاصی کو ضغطۃ القبر ہوتا ہے اور آنے والے جمعہ تک عذابِ قبر بھی ہوتا ہے۔ پھر جمعہ سے قیامت تک کے لیے اس سے عذابِ قبر اٹھالیا جاتا ہے۔

۴- جمعہ کے روز وفات پانے والے مومن کو تھوڑی دیر کے لیے ضغطۃ القبر اور عذاب قبر ہوتا ہے پھر قیامت تک کے لیے اس سے عذاب قبر اٹھالیا جاتا ہے۔

پھر امام نسفی رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت کی دلیل کے طور پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کو ذکر فرمایا ہے؛ عن عائشة رضي الله عنها قالت: يا رسول الله، إنك منذ يوم حدثتني بصوت منكر ونكير وضغطة القبر ليس ينفعني شيء قال: «يا عائشة إن أصوات منكر ونكير في أسماع المؤمنين كالإثمد في العين، وإن ضغطة القبر على المؤمن كالأم الشفيقة يشكو إليها ابنها الصداع؛ فتغمز رأسه غمزا رفيقا، ولكن يا عائشة ويل للشاكين في الله، كيف يضغطون في قبورهم كضغطة البيضة على الصخرة».(رواه البيهقي في «إثبات عذاب القبر» (رقم:١١٦)، والديلمي في «مسند الفردوس» (رقم:٣٧٧٦)، وفي سنده الحسن بن أبي جعفر وعلي بن زيد بن جدعان ضعيفان. فهو حديث ضعيف. وقد عزاه بعضهم لابن منده وابن النجار و لم أقف عليه).

عذابِ قبر سے متعلق اس روایت میں کوئی تفصیل نہیں؛ البتہ اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مومن کو ضغطۃ القبر ایسا ہوتا ہے جیسے شفیق ماں اپنے بچے کا سر دباتی ہے۔ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے ضغطۃ القبر کی روایت کی حقیقت بھی یہی تھی۔(تفصیل کے لیے دیکھئے: الجزء اللطیف فی الِاستدلال بالحدیث الضعیف، ص۱۴۵-۱۵۰)

بہت سے علماء نے اپنی کتابوں میں امام نسفی کی اس عبارت کو نقل فرمایا ہے۔ مثلا: سیوطی نے ”شرح الصدور بشرح حال الموتی والقبور“ (ص۱۸۱) میں، مناوی نے ”فیض القدیر“ (۴/۳۰۹) میں، حموی نے ”غمز عیون البصائر“ (۴/۷۲) میں، طحطاوی نے ”مراقی الفلاح“ کے حاشیہ (ص۵۲۴) میں، شامی نے ”رد المحتار“ (۲/۱۶۵) میں، احمد بن غانم مالکی نے ”الفواکہ الدوانی علی رسالۃ ابن ابی زید القیروانی“ (۱/۹۶) میں، ابو الحسن عدوی مالکی نے ”کفایۃ الطالب الربانی“ کے حاشیہ (۱/۱۰۶) میں، اور قونوی نے ”القلائد فی شرح العقائد“(ص۱۲۷، مخطوط) میں امام نسفی کی اس عبارت کو نقل فرمایا ہے۔

لیکن چونکہ امام نسفی کی یہ بات بلا دلیل ہے اس لیے قابلِ قبول نہیں؛ چنانچہ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے فقہ اکبر کی شرح میں علامہ قونوی کے حوالے سے امام نسفی کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اسے باطل کہا ہے۔ ملا علی قاری امام نسفی کی عبارت نقل کرنے کے بعد پہلی بات کے بارے میں لکھتے ہیں: «فيه بحث؛ لأنه يحتاج إلى نقل صحيح أو دليل صريح».(منح الروز الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ص٢٩٥)

اور دوسری بات کو درست کہا ہے۔

اور تیسری وچوتھی بات کے بارے میں لکھتے ہیں: «فلا يخفى أن المعتبر في العقائد هو الأدلة اليقينية وأحاديث الآحاد لو ثبتت إنما تكون ظنية، اللّهم إلا إذا تعدد طرقه بحيث صار متواترًا

معنويًّا فحينئذ يكون قطعيًّا، نعم ثبت في الجملة أن من مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة يرفع العذاب عنه، إلا أنه لا يعود إليه إلى يوم القيامة، فلا أعرف له أصلا؛ وكذا رفع العذاب يوم الجمعة وليلتها مطلقًا عن كل عاص ثم لا يعود إلى يوم القيامة، فإنه باطل قطعيا». (منح الروز الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ص۲۹٦)

البتہ ملا علی قاری رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ ”جمعہ کے روز وفات پانے والے سے عذابِ قبر اٹھا لیے جانے کے بعد قیامت تک اس پر عذاب نہ ہونے کی کوئی اصل نہیں“۔ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی؛ اس لیے کہ جمعہ کے روز وفات سے متعلق احادیث کے الفاظ: «وُقِي فتنةَ القبرِ»، «وقاه الله فتنة القبر»، «أُجير من عذاب القبر»، «برئ من فتنة القبر» کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالی کے فضل سے اپنی برزخی زندگی میں عذاب سے محفوظ ہو گا۔

شیخ سقاف قبر میں ضغطۃ القبر سے انکاری ہیں:

شیخ سقاف نے ان روایات کا انکار کیا ہے جن میں عالم برزخ میں مسلمانوں کے لیے ضغطۃ القبر کا ذکر ہے۔ انھوں نے ضغطۃ القبر کی بعض احادیث کی صحت کا اقرار کیا ہے، لیکن وہ احادیث بقول ان کے قرآن کریم کی آیات سے متعارض ہیں، اس لیے انھوں نے رد کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ مسلمانوں کے لیے مرنے کے بعد خوف اور حزن کی نفی وارد ہے۔ ﴿بَلٰی ۗ مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَلَهٗۤ اَجْرُهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ ۪ وَ لَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ ۝۱۱۲﴾.(البقرة) یعنی جس نے اپنی ذات اللہ تعالی کے سپرد کی اور اچھے اعمال کرتا ہو تو اس کو اللہ تعالی کے ہاں ثواب ملے گا اور اس پر خوف و غم نہیں ہو گا۔ جبکہ ضغطۃ القبر خوف و غم ہے۔

﴿الَّذِیْنَ تَتَوَفّٰىهُمُ الْمَلٰٓىِٕكَةُ طَیِّبِیْنَ ۙ یَقُوْلُوْنَ سَلٰمٌ عَلَیْكُمُ ۙ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ۝۳۲﴾.(النحل) اس آیت کی تفسیر حضرت کعب بن مالک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں: «إنما نسمة المؤمن طائر يَعلُق في شجر الجنة حتى يُرجعَها الله تبارك وتعالى إلى جسده يوم يبعثه».(مسند أحمد، رقم:۱۵۷۸۷) یعنی مسلمان کی روح پرندے کی شکل کے مرکوب میں سوار ہو گی اور جنت کے درختوں کے ساتھ معلق ہو گی۔ یہاں تک کہ اللہ تعالی اس کو قیامت میں بدن کی طرف لوٹا دیں گے۔

﴿وَ مَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا یَخٰفُ ظُلْمًا وَّ لَا هَضْمًا ۝۱۱۲﴾.(طه) جو آدمی اچھے اعمال کرے گا بشرطیکہ وہ مومن ہو تو وہ ظلم اور نقصان سے خائف نہیں ہو گا۔

ان کے علاوہ دوسری آیات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں پر خصوصاً کامل مسلمانوں پر کوئی خوف نہیں ہو گا۔ نیز ترمذی کی حدیث میں عالم برزخ میں قبر میں ستر ذراع وسعت کا ذکر ہے۔

شیخ سقاف کا مذکورہ آیات واحادیث کی بنیاد پر ضغطۃ القبر سے انکار کرنا درست نہیں معلوم ہوتا، جبکہ ضغطۃ القبر سے متعلق صحیح احادیث مروی ہیں۔ اور ﴿ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ﴾ کی متعدد توجیہات ہوسکتی ہیں:

۱- نزع کے وقت ان پر غم وخوف نہیں ہوگا۔ قال اللہ تعالی: ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَلَّا تَخَافُوْا وَ لَا تَحْزَنُوْا وَ اَبْشِرُوْا بِالْجَنَّةِ الَّتِيْ كُنْتُمْ تُوْعَدُوْنَ ﴾. (فصلت)

۲- یا حشر کے وقت ان پر غم وخوف نہیں ہوگا۔ قال اللہ تعالی: ﴿ لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْاَكْبَرُ ﴾. (الأنبياء:۳)

۳- یا دخول جنت کے وقت غم وخوف نہیں ہوگا۔ ﴿ اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَ لَآ اَنْتُمْ تَحْزَنُوْنَ ﴾.(الأعراف)

۴- یا خوف وحزن ہوگا، لیکن اس کی وجہ سے پریشانی نہیں ہوگی، بلکہ یہ ان کے لیے محبوب کے دبانے کی طرح ہوگا۔

ان توجیہات کے پیش نظر اگر قبر یا عالم برزخ میں تھوڑی دیر کے لیے خوف ہو تو یہ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ کے ساتھ منافی نہیں، اور اگر اس کو محبوب کا دبانا سمجھ لیں تو پھر قبر میں بھی لَا خَوْفٌ متحقق ہوا۔

نیز ﴿ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ﴾ میں لا مشابہ بلیس ہے، لا لنفی الجنس نہیں۔ یعنی ہر قسم کے خوف اور حزن کی نفی نہیں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ان پر خوف عظیم نہیں ہوگا اور خوف قلیل اور حزن قلیل ہوسکتا ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

خوف اور حزن میں فرق:

۱- خوف کا تعلق مستقبل سے ہے اور حزن کا تعلق ماضی سے، جیسے رشتہ دار کی وفات پر غم ہے اور چور کے آنے کا خوف ہے۔

۲- دونوں مستقبل سے متعلق ہیں، لا یخافون مِن فوات المطلوب، ولا یحزنون بموت المحبوب.

۳- لا یخافون لسلامتهم من الآفات، ولا یحزنون بعدم حصول اللذات.

ضغطۃ القبر کی روایات پر بحث کے آخر میں شیخ سقاف لکھتے ہیں: «وقد أفاض الزبيدي في شرح الإحياء (۱۰/۴۲۲) في ذكر روايات حديث الضمة، وكذا ابن كثير في البداية والنهاية (۱۲٦/٤) وكلها ضعيفة أو باطلة لا يصح التمسك بها لما بينا. وقد أورد الحافظ ابن الجوزي حديث سعد بن معاذ في الموضوعات (۲۳۳/۳) فأصاب. وحاول المدراسي في ذيل القول

المسدد، ص١٢٧ أن يرد ذلك فلم يصب إطلاقا لأنه نظر إلى بعض أسانيد الحديث و لم ينظر إلى معارضته للقرآن». (شرح العقيدة الطحاوية، للسقاف، ص٤٨٣، بتعليق)

یاد رہے کہ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے بارے میں وہ روایات ضعیف ہیں جن میں ان کی پسلیوں کا ایک دوسرے میں گھسنے اور عذابِ قبر کا ذکر ہے، جس کی تفصیل ہم نے "الجزء اللطیف فی الاستدلال بالحدیث الضعیف" میں (ص۱۴۵تا ۱۴۹) لکھی ہے؛ لیکن ضغطۃ القبر کی روایات صحیح ہیں۔ مسند احمد (رقم:۲۴۲۸۳) اور صحیح ابن حبان (رقم:۳۱۱۲) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مرفوع روایت «للقبر ضغطة لو نجا منها أحد لنجا منها سعد بن معاذ» کی سند صحیح ہے۔ قال الهيثمي: «رواه أحمد، عن نافع، عن عائشة، وعن نافع، عن إنسان، عن عائشة، وكلا الطريقين رجالها رجال الصحيح». (مجمع الزوائد ٣/٤٦)

اسی طرح سنن نسائی (رقم:۲۰۵۵) اور دلائل النبوۃ للبیہقی (۴/ ۲۸) میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت «لقد ضُمَّ ضَمةً ثم فُرِّج عنه» کی سند صحیح ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: الجزء اللطیف فی الاستدلال بالحدیث الضعیف، ص۱۴۵-۱۵۰)

یہ بھی سمجھ لیجئے کہ ضغطۃ القبر عذابِ قبر کے ساتھ مترادف نہیں کہ اس کو آیاتِ مذکورہ کے ساتھ منافی سمجھا جائے؛ بلکہ ضغطۃ القبر کے معنی قبر کی تنگی ہے، جو تھوڑی دیر کے بعد دور کر دی جائے گی۔ اور ضغطہ میں یہ حکمت ہو گی کہ پہلے قبر کا اندھیرا اور تنگی ظاہر کی جائے گی اور اس کو تھوڑی دیر میں کھول دیا جائے گا؛ تاکہ کشادگی کی نعمت کی خوب قدر شناسی کی جائے، اس لیے کہ اندھیرے کے بعد روشنی کی قدر ہوتی ہے۔ تھوڑی دیر کا اندھیرا اور تنگی عرف میں تنگی نہیں سمجھی جاتی، جیسے چند منٹ کے لیے لائٹ چلی جائے، پھر آجائے اور یکدم اندھیرا روشنی میں بدل جائے تو بے ساختہ منہ سے الحمد للہ والشکر للہ کے الفاظ نکلتے ہیں۔

اور بعض لوگوں کے لیے زمین کا دبانا ایسا ہو گا جیسے شفیق ماں اپنے بچے کے سر کو آرام آرام سے دباتی ہے جس کا ذکر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے جس کو بیہقی کی "اثبات عذاب القبر" کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے۔ اور حضرت زینب بنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں عذابِ قبر کی روایات صحیح نہیں۔ الجزء اللطیف میں ہم نے اس کی اسنادی حیثیت کو واضح کیا ہے۔

٨٨- وَبسُؤَالِ مُنْكَرٍ وَنَكِيْرٍ لِلْمَيِّتِ(١) فِي قَبْرِهِ(٢) عَنْ رَبِّهِ وَدِيْنِهِ وَنَبِيِّهِ، عَلَى مَا جَاءَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ عَنْ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ،(٣) وَعَنِ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ.

ترجمہ: اور منکر ونکیر کے سوال پر بھی ایمان رکھتے ہیں جو میت سے اس کی قبر میں اس کے رب، اس کے دین اور اس کے نبی کے بارے میں کیا جائے گا، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں آیا ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثابت ہے۔

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے: «ويأتيه ملكان فيجلسانه فيقولان له: من ربك؟ فيقول: ربي الله، فيقولان له: ما دينك؟ فيقول: ديني الإسلام، فيقولان له: ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ قال: «فيقول: هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيقولان: وما يدريك؟ فيقول: قرأت كتاب الله فآمنت به وصدقت...» قال: «وإن الكافر» فذكر موته قال: «وتعاد روحه في جسده، ويأتيه ملكان فيجلسانه فيقولان: له من ربك؟ فيقول: هاه هاه هاه، لا أدري، فيقولان له: ما دينك؟ فيقول: هاه هاه، لا أدري، فيقولان: ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول: هاه هاه، لا أدري». الحديث. (سنن أبي داود، رقم:٤٧٥٣. ومسند أحمد، رقم:١٨٥٣٤. وإسناده صحيح)

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه، أنه حدثهم: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه، وإنه ليسمع قرع نعالهم، أتاه ملكان فيقعدانه، فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل لمحمد صلى الله عليه وسلم، فأما المؤمن، فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله، فيقال له: انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة، فيراهما جميعا – قال قتادة: وذكر لنا: أنه يفسح له في قبره، ثم رجع إلى حديث أنس – قال: وأما المنافق والكافر فيقال له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: لا أدري كنت أقول ما يقول الناس، فيقال: لا دريت ولا تليت، ويضرب بمطارق من حديد ضربة، فيصيح صيحة يسمعها من يليه غير الثقلين». (صحيح البخاري، رقم:١٣٧٤. وصحيح مسلم، رقم:٢٨٧٠)

قبر میں سوال کرنے والے فرشتوں کے نام:

بعض علماء فرماتے ہیں کہ کافر سے قبر میں سوال کرنے والے منکر اور نکیر ہیں اور مؤمن سے سوال

---

(١) قوله «للميت» أثبتناه من جميع النسخ الخطية، وهو ساقط من أكثر المطبوعات.

(٢) في ١٣ بعده زيادة «ويسألان». وفي ١٦ «على ما جاءت له الأخبار».

(٣) في ٢٤ من بعده سقط طويل إلى قوله الآتي: «وعلمه وقدره وقضائه...». وأثبتناه من بقية النسخ.

کرنے والے مبشِّر اور بشیر ہیں۔(شرح الصدور، ص١٤٦) انھیں منکر اور نکیر اس لیے کہتے ہیں کہ ان کی شکل کفار کے لیے ڈراؤنی اور وحشت ناک ہوگی۔ یا ان کی شکل ہماری شکلوں سے مشابہ نہیں؛ بلکہ نامانوس ہے۔

منکر کے دو معنی آتے ہیں :(۱) خلافِ شریعت اور قبیح؛ (۲) نامانوس؛ قال اللہ تعالیٰ:﴿فَلَمَّا رَاٰۤ اَیْدِیَهُمْ لَا تَصِلُ اِلَیْهِ نَكِرَهُمْ وَ اَوْجَسَ مِنْهُمْ خِیْفَةً﴾. (هود:٧٠)

قبر میں سوال کرنے والے منکر نکیر دو فرشتے ہیں، یا یہ پوری جماعت کا نام ہے؟:

سوال: کیا سب اموات سے یہی دو فرشتے سوال کرتے ہیں، یا یہ پوری جماعت کا نام ہے؟

جواب: اللہ تعالیٰ نے ان کے جسم کو اتنا عظیم بنایا ہے کہ وہ جس طرح اور جہاں چاہیں پہنچ جاتے ہیں۔ ان کی مثال سورج کی طرح ہے جو نصف کرہ پر چھایا رہتا ہے۔ منکر نکیر بھی اتنے ہی عظیم الجثہ اور صاحب اختیار ہیں کہ جہاں چاہیں پہنچ جاتے ہیں۔

اور اس کی مثال ملک الموت کی طرح ہے کہ ملک الموت ایک عظیم الہیکل فرشتہ ہے، جس کا نام بعض روایات میں اسماعیل اور بعض موقوف روایات میں عزرائیل آتا ہے۔ اور وہب وغیرہ سے مروی ہے کہ پوری دنیا اس کے سامنے ایک پلیٹ کی طرح ہے، جہاں سے چاہے لقمہ لے لے۔

لیکن یہ خلاف تحقیق ہے ؛کیونکہ محققین فرماتے ہیں کہ قرآن میں ﴿حَتّٰۤی اِذَا جَآءَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾. (الأنعام:٦١) آیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ روح قبض کرنے والے اللہ کے بھیجے ہوئے فرشتے ہیں اور ان کا سربراہ ملک الموت ہے، اس کے ماتحت بہت سے فرشتے ہیں جو اس کام میں اس کے حکم پر چلتے ہیں اور اس کے معاون ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسی طرح منکر نکیر کے ماتحت کام کرنے والے بھی بہت سارے فرشتے ہیں۔

قبر میں سوال روح سے جسم سمیت ہوگا۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

روح کے متعدد حالات اور مراحل:

(۱) روح کا بدن سے کوئی تعلق نہ ہونا؛ چنانچہ روح کو جسد سے دو ہزار سال قبل پیدا کیا گیا ہے۔(البحر المحيط لأبي حيان٤/٥٤١) لیکن ابن قیم نے ''الروح'' (ص ۱۷۲) میں اس روایت کی سند کو عتبہ بن سکن اور ارطاۃ بن منذر کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے اور روح کی تخلیق پر بدن کی تخلیق کے مقدم ہونے کے متعدد دلائل ذکر کئے ہیں۔

(۲) روح کا تعلق عالمِ ذرّیت میں ؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِیْۤ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰۤی اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰی شَهِدْنَا﴾. (الأعراف:١٧٢)

وہ وقت قابلِ ذکر ہے جب آپ کے رب نے اولاد آدم کی پشت سے ان کی اولاد کو نکالا اور ان کو خود اُن کے اوپر گواہ بنایا: کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ وہ کہنے لگے: کیوں نہیں، بلکہ آپ ہمارے رب ہیں، ہم سب اس بات کی گواہی دیتے ہیں۔

سوال: اس آیت میں عہد الست کا ذکر ہے جو یاد نہیں، تو پھر فائدہ کیا ہوا؟

جواب: اس عہد کی یاد دہانی کے لیے انبیاء علیہم السلام مبعوث ہوئے اور اگر یاد نہیں تو یاد کرایا گیا۔ نیز اگرچہ یاد نہ ہو؛ مگر عہد الست کے نتیجے کی طرف فطری میلان انسان میں پایا جاتا ہے۔ اور کسی چیز کا فطرت میں ہونا تعلیم کے اثر سے ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ سکھائی ہوئی اور اقرار شدہ بات ہے۔ عہد الست کی تفصیل مصنف کی عبارت «والميثاق الذي أخذه الله تعالى من آدم وذريته حقٌّ» کے تحت گزر چکی ہے۔

(۳) روح کا تعلق ماں کے پیٹ میں موجود بچے سے۔

(۴) روح کا تعلق بدن سے پیدا ہونے کے بعد۔

(۵) خواب میں جسم کے ساتھ روح کا تعلق روح الحیات کا ہے کہ روح کی شعائیں جسم میں موجود ہیں؛ اگرچہ روح جدا ہو کر دور چلی جاتی ہے؛ مگر انسان مرتا نہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ خواب میں روح التمیز اور روح الشعور الگ ہو گئی اور روح الحیات موجود ہے۔

(۶) روح کا تعلق بدن کے ساتھ عالم برزخ میں۔ برزخ میں بدن پر ہونے والے عذاب اور نعمتوں کو روح محسوس کرتی ہے، اور جب لوگ مردے کو دفن کر کے واپس ہوتے ہیں تو روح ان کے چلنے کو بھی محسوس کرتی ہے، اور اگر کوئی صاحب قبر کو سلام کرے تو روح اسے سنتی بھی ہے؛ لیکن روح کا جسم کے ساتھ یہ تعلق تدبیر وتصرف کا نہیں ہوتا ہے۔ علامہ میدانی لکھتے ہیں: «إن أهل الحق اتفقوا على أن الله تعالى يخلق في الميت نوع حياة في القبر قدر ما يتألم ويلتذ، لكن اختلفوا في أنه هل تعاد الروح إليه أم لا؟ والمنقول عن الإمام أبي حنيفة التوقف». (شرح العقيدة الطحاوية للميداني، ص۱۱۷)

اہل حق کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالی قبر میں میت میں اتنی حیات پیدا کرتے ہیں جس سے وہ لذت اور تکلیف محسوس کرے۔ اس میں اختلاف ہے کہ روح کا اعادہ ہوتا ہے یا نہیں؟ ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے توقف مروی ہے۔

لیکن وہ روایت گزر چکی ہے جس میں روح کے اعادے کا ذکر ہے؛ اگرچہ وہ اعادہ روح کے تعلق سے عبارت ہے۔

(۷) روح کا تعلق بدن کے ساتھ عالم آخرت میں۔ روح کا بدن کے ساتھ یہ کامل ترین تعلق ہے؛ کیونکہ آخرت میں نہ تو بدن پر موت طاری ہو گی اور نہ نیند آئے گی۔

اس زمانے میں بعض پاکستانی علماء کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کی ارواح اعلی علیین میں ہیں، مؤمنین کی ارواح علیین میں ہیں اور بد بختوں کی ارواح سجین میں ہیں۔ انبیاء علیہم السلام کی ارواح کو عالم برزخ میں ان کے عنصری ابدان کے ہم شکل مشک وکافور کے مثالی ابدان دئے جاتے ہیں جو نعمتوں سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔

ہمارے اکابر کا مسلک یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے اجساد کا ان کی ارواح کے ساتھ گہرا اور قوی تعلق ہے جس کی وجہ سے وہ قریب سے صلاۃ وسلام سماعت فرماتے ہیں اور دور سے ان تک فرشتے ہمارا سلام پہنچاتے ہیں۔

حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم:

پاکستان میں مدت دراز سے حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہمارے اکابر علمائے دیوبند اور اشاعت التوحید کے درمیان اختلاف چلا آرہا ہے اور اس مسئلے میں بلا مبالغہ بیسیوں رسالے لکھے گئے۔ اشاعت التوحید والوں کی طرف سے حیات بعد الممات، القول الجلی، المسلک المأثور، اکابر کا باغی کون؟ وغیرہ رسالے چھپے ہوئے ہیں۔ دوسری جانب سے تسکین الصدور لمولانا سرفراز خان صفدر، مقام حیات لمولانا خالد محمود، رحمت کائنات لمولانا محمد زاہد الحسینی، تسکین الأذکیاء، تقریر دلپذیر، حیاۃ الانبیاءوغیرہ رسالے لکھے گئے ہیں۔

ان رسائل میں قبر، برزخ، حیات اور موت، مستقر ارواح، روح کا بدن کے ساتھ تعلق وغیرہ پر لمبی چوڑی بحثیں کی گئی ہیں اور ہر ایک فریق نے اکابر دیوبند کو اپنے ساتھ ہونے کا دعوی کیا ہے۔ یہاں ان سب تفصیلات میں جانے کی زیادہ ضرورت نہیں، اصل اختلاف یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اطہر پر جب صلاۃ وسلام پیش کیا جاتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سماعت فرماتے ہیں، یا نہیں؟ اور دور سے صلاۃ وسلام ان تک پہنچایا جاتا ہے، یا نہیں؟ اور اگر کوئی روضۂ انور کے پاس شفاعت ودعا کی درخواست کرے، تو یہ درست اور مفید ہے، یا نہیں؟ اس مسئلے میں ہمارے اکابر قرآن وحدیث اور فقہائے کرام اور اساطینِ امت کے اقوال کی روشنی میں صلاۃ وسلام قریب سے سماعت اور شفاعت ودعا کی درخواست کے قائل ہیں، اور اشاعت التوحید کے علمائے کرام اس کے منکر ہیں۔

حیاتِ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے چند دلائل:

علمائے دیوبند اپنے مدعی پر درج ذیل احادیث سے استدلال کرتے ہیں:

۱- عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الأنبياء أحياء في قبورهم يُصَلُّون». (مسند أبي يعلى، رقم:۳٤۲٥، قال حسين سليم في تعليقه: إسناده صحيح)

اس حدیث میں انبیاء کے اپنی قبروں میں زندہ ہونے کا ذکر ہے اور حیات میں روح کا تعلق بدن کے

ساتھ ہوتا ہے اور یہ تعلق قبر میں ہے۔

اشکال: اس کی سند میں ابو الجہم الازرق بن علی کے بارے میں یغرب آیا ہے، یعنی عجائب بیان کرتا ہے؟

جواب: حافظ ابن حجر نے ان کو صدوق لکھا ہے اور ابن حبان نے ان کو "الثقات" میں ذکر کیا ہے۔ محدثین کی ایک جماعت نے ان سے روایت کیا ہے اور شیخ شعیب ارناؤط نے ان کی روایت کو حسن کہا ہے۔ (راجع: تعليقات الشيخ شعيب الأرناؤوط على صحيح ابن حبان، رقم:٤٧٥٩)

نیز اخبار اصفہان لابی نعیم میں ان کا متابع عبد اللہ بن محمد بن یحییٰ موجود ہے۔(أخبار أصبهان لأبي نعيم٢/٤٤، ترجمة عبد الله بن إبراهيم بن الصباح، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

اشکال: اس کی سند میں حجاج بن اسود سے سوائے مستلم بن سعید اور کوئی روایت نہیں کرتا؛ اس لیے یہ مجہول ہے۔

جواب: حجاج بن اسود ثقہ راوی ہیں اور ان سے بہت سارے راوی روایت کرتے ہیں، جن میں جریر بن حازم، حماد بن سلمہ، روح بن عبادہ، عیسی بن یونس وغیرہ شامل ہیں؛ اس لیے حافظ ذہبی کا یہ کہنا کہ ان سے روایت کرنے والے صرف مستلم بن سعید ہیں۔ تسامح ہے۔ نیز حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں تحریر فرمایا ہے: «قال أحمد: ثقة ورجل صالح. وقال ابن معين: ثقة. وقال أبو حاتم: صالح الحديث. وذكره ابن حبان في «الثقات»». (لسان الميزان٢/١٧٥)

اشکال: اس کی سند میں مستلم بن سعید کو کبھی کبھار وہم ہو جاتا تھا۔

جواب: ان کو وہم نہیں ہوتا تھا، ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا اور یہ کہا ہے: "ربَّما خالف" یعنی مستلم نے شعبہ کی مخالفت کی جس میں مستلم حق پر ہیں۔ دکتور بشار عواد اور شعیب ارنؤوط "تحریر تقریب التہذیب" میں لکھتے ہیں: «بل صدوق حسن الحديث، فقد وثَّقه أحمد بن حنبل، وقال النسائي وابن معين في رواية ابن محرز عنه: ليس به بأس. وذكره ابن حبان في «الثقات» وقال: ربما خالف. فأخذها منه المصنف (ابن حجر) فكتب ربَّما وهم. وإنما خالف مستلم شعبةَ في حرف صَحَّف فيه شعبة، وذكر يحيى بن معين أن مستلم هو المصيب، فكان ماذا؟ وقال الذهبي في الكاشف: صدوق». (تحرير تقريب التهذيب٣/٣٦٦)

مستلم اور شعبہ کا قصہ یہ ہے کہ جب میت کو قبر میں رکھتے ہیں تو اس کے پاس دو فرشتے منکر نکیر آتے ہیں۔ تو اس کے الفاظ مستلم بن سعید نے یوں نقل کئے «إذا وضعت لِمَّتك جاءك ملكان أسودان» جب آپ کی زلفیں قبر میں رکھی جاتی ہیں تو سوال وجواب کے لیے دو کالے رنگ کے فرشتے آتے ہیں۔ اور یہ الفاظ بامعنی اور صحیح ہیں۔ اور شعبہ نے «إذا وضعت لمثلك» کے الفاظ نقل کئے جس کے معنی یہ بنتے ہیں کہ جب تم کو تمھارے مثل کے لیے رکھا جائے۔ تو اس عبارت میں مستلم حق بجانب ہیں۔ حافظ ابن حجر نے خواہ مخواہ ان

کو وہم کا شکار کہا۔ سامحہ اللہ تعالی۔ اس لیے یحییٰ بن معین نے مستلم کو بر حق کہا۔ تہذیب الکمال للمزی مع تعلیقات الدکتور بشار عواد (۴۳۰/۲۷) کی مراجعت کیجئے۔

معلوم ہوا کہ خود حافظ ابن حجر کو وہم ہوا اور ربما خالف کو ربما وھم میں تبدیل کر دیا۔

۲- عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أكثِروا الصلاةَ عليَّ يومَ الجُمُعة، فإنَّه مشهودٌ، تَشهَده الملائكةُ، وإنَّ أحدًا لن يُصلِّي عليَّ إلا عُرضتْ عليَّ صلواتُه حتى يفرُغ منها»، قال: قلتُ: وبعدَ الموت؟ قال: «وبعد الموت، إنَّ الله حرَّم على الأرض أنْ تأكُل أجسادَ الأنبياء، فنبيُّ اللهِ حيٌّ يُرزَق». (سنن ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ذكر وفاته صلى الله عليه وسلم، رقم:١٦٣٧)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صلاۃ روح مع الجسد پر پیش کی جاتی ہے؛ اسی لیے تو جسم کے بوسیدہ نہ ہونے کا ذکر آیا، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ صلاۃ جسد عنصری پر پیش کی جاتی ہے، جسد مثالی پر نہیں؛ کیونکہ جسد مثالی جسم کے بوسیدہ ہونے کے بعد بھی باقی ہے۔

بعض حضرات حدیث کے ایک راوی سعید بن ابی ہلال پر کلام کرتے ہیں؛ لیکن ابن سعد، دار قطنی، امام عجلی، ابن خزیمہ، بیہقی، خطیب بغدادی، ابن عبد البر؛ سب ان کو ثقہ کہتے ہیں۔ اور یہ صحیحین کے راوی ہیں۔ (راجع: تحرير تقريب التهذيب٢/٢٥)

۳- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مررتُ على موسى ليلةَ أُسْرِيَ بي عند الكَثِيبِ الأحمرِ، وهو قائم يصلي في قبره». (صحيح مسلم، رقم:٢٣٧٥)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زمین پر موسی علیہ السلام کی قبر پر گزرے اور قبر میں ان کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا، اس سے معلوم ہوا کہ روح کا تعلق قبر کے ساتھ ہے۔

۴- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَن صلَّى عليَّ عند قبري سمعتُه، ومن صلى عليَّ مِن بعيد أُعلِمتُه». (أخرجه أبو الشيخ في كتاب الثواب، وابن حبان في كتاب ثواب الأعمال. قال السخاوي في القول البديع (ص١٦٠): وسنده جيد)

اشکال: اس کی سند میں محمد بن مروان السدی الصغیر ہے جو مجروح ہے۔

جواب: بیہقی کی سند میں ہے، ابو الشیخ کی سند میں نہیں ہے، اور یہ سند صحیح ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہے کہ عبد الرحمن بن احمد الاعرج جو ابو الشیخ کے استاذ ہیں ان کے دو تلمیذ ہیں ایک ابو الشیخ اور دوسرے ابو احمد محمد بن احمد بن ابراہیم۔ اور امام ذہبی نے تاریخ اسلام (۲۲/ ۱۹۲) میں، ابو نعیم نے طبقات المحدثین (۳/ ۵۴۱) میں ان کا ذکر کیا ہے؛ اس لیے یہ مجہول الذات تو نہیں؛ لیکن مجہول الحال اور

مستور ہیں؛ اس لیے کہ کسی محدث نے ان کی توثیق نہیں کی۔ حافظ ابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر میں لکھا ہے:
«وإن روى عنه إثنان فصاعدا و لم يوثَّق فهو مجهول الحال وهو المستور».(شرح النخبة، ص٧٤)

اس کا جواب یہ ہے کہ ابو الشیخ کو علامہ ذہبی نے حافظ، امام اور مسند زمان کہا ہے اور ابن مردویہ نے ثقہ مامون کہا ہے۔(تذكرة الحفاظ٣/١٠٥)

اور ابو احمد محمد بن احمد بن ابراہیم کے بارے میں علامہ ذہبی نے متعدد محدثین سے ان کا حافظ، ثقہ، متقن اور مامون ہونا نقل کیا ہے۔(سير أعلام النبلاء٦/١٦)

اور امام دارقطنی فرماتے ہیں کہ جس شخص سے دو ثقہ راوی روایت کریں اس کی جہالت ختم ہو جاتی ہے اور عدالت ثابت ہو جاتی ہے۔قال الدارقطني: «من روى عنه ثقتان فقد ارتفعت جهالته، وثبتت عدالته» . (فتح المغيث٢/٥٤)

علامہ سخاوی فرماتے ہیں: «نسبه ابن المَوّاق لأكثر أهل الحديث كالبزار والدارقطني».(فتح المغيث ٢/٥٤)

علامہ زیلعی اور علامہ عینی فرماتے ہیں: «وإنما ترتفع جهالة المجهول إذا روى عنه ثقتان مشهوران» . (نصب الراية ٢/٣٩ . شرح سنن أبي داود للعيني ٣/٢٣٩. وعمدة القاري ٦/٥٦)

نیز علامہ ذہبی نے مالک بن الخیر کے بارے میں کہا ہے:«في رواة الصحيحين عدد كثير ما علمنا أن أحدًا نص على توثيقهم، والجمهور على أن من كان من المشايخ قد روى عنه جماعة، و لم يأت بما ينكر عليه أن حديثه صحيح». (مقدمة المصنف لابن أبي شيبة، ص٨٨)

شیخ عبد اللہ بن الصدیق الغماری اور مولانا حبیب الرحمن اعظمی کی بھی یہی رائے ہے۔ الکاشف للذہبی کے مقدمہ میں شیخ محمد عوامہ نے مولانا حبیب الرحمن اعظمی سے نقل کیا ہے:«وأما توثيق ابن حبان إذا انفرد: فهومقبول عندي، معتد به إذا لم يأت بما ينكر عليه، وهو الذي يؤدي إليه رأي الحافظ ابن حجر، فإنه أقر قول الذهبي في «الميزان»: إن الجمهورعلى أن من كان من المشايخ قد روى عنه جماعة، و لم يأت بما ينكر عليه، فحديثه صحيح، أقره الحافظ في حق من لم يوثقه أحد، فإذا كان ابن حبان وثقه: فهو أولى بالقبول» . كما تقدم بعضه في ص٣٣، وموافقة شيخنا عبد الله الصديق له». (مقدمة الكاشف، ص٥٥، ط:شركة دار القبلة، جدة)

اور حافظ ابن قیم کا بھی یہی مذہب ہے: «وأما مجهول الحال فقد ذهب ابن القيم – رحمه الله – إلى أن الجهالة تزول عنه، ويحتج بحديثه: ١- إذا روى عنه ثقتان. ٢-و لم يعلم فيه جرح ولا قدح». (ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة ١/٤٧٧)

حافظ ابن قیم زاد المعاد میں لکھتے ہیں: «وخالد بن عرفطة قد روى عنه ثقتان: قتادة، وأبو بشر، ولم يعرف فيه قدح، والجهالة ترتفع عنه برواية ثقتين». (زاد المعاده/٣٥)

حافظ ابن رجب حنبلی لکھتے ہیں: «وقد اختلف الفقهاء وأهل الحديث في رواية الثقة عن رجل غير معروف، هل هو تعديل له أم لا؟ وحكى أصحابنا عن أحمد في ذلك روايتين. وحكوا عن الحنفية أنه تعديل، وعن الشافعية خلاف ذلك. والمنصوص عن أحمد يدل على أنه من عرف منه أنه لا يروي إلا عن ثقة فروايته عن إنسان تعديل له، ومن لم يعرف منه ذلك فليس بتعديل، وصرح بذلك طائفة من المحققين من أصحابنا وأصحاب الشافعي. قال أحمد في رواية الأثرم: إذا روى الحديث عبد الرحمن ابن مهدي عن رجل فهو حجة. وقال في رواية أبي زرعة: مالك بن أنس إذا روى عن رجل لا يعرف فهو حجة. وقال يعقوب بن شيبة: قلت ليحيى بن معين: متى يكون الرجل معروفًا؟ إذا روى عنه كم؟ قال: إذا روى عن الرجل مثل ابن سيرين والشعبي، وهؤلاء أهل العلم فهو غيرمجهول. قلت: فإذا روى عن الرجل مثل سماك بن حرب وأبي إسحاق؟ قال: هؤلاء يروون عن مجهولين. انتهى. وهذا تفصيل حسن، وهو يخالف إطلاق محمد بن يحيى الذهلي الذي تبعه عليه المتأخرون أنه لا يخرج الرجل من الجهالة إلا برواية رجلين فصاعدا عنه». (شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي ١/٨٠-٨٢)

علامہ ذہبی نے تاریخ اسلام میں اعرج کے ایک اور شاگرد احمد بن بندار بن اسحاق کا ذکر کیا ہے، اور انہیں اصبہان کا شیخ ومسند اور ثقہ لکھا ہے۔ (تاريخ الإسلام ٢٢/١٩٢ و٢٦/١٨٧)

یہی وجہ ہے کہ متعدد محدثین نے ابو الشیخ کی سند کو جید کہا ہے؛ چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «وأخرجه أبو الشيخ في كتاب الثواب بسند جيد بلفظ: «مَن صلَّى عليَّ عند قبري سَمِعتُه، ومن صلى عليَّ نائِيًا بُلِّغْتُه»». (فتح الباري ٦/٤٨٨)

علامہ سخاوی فرماتے ہیں: «وسنده جيد». (القول البديع، ص١٦٠)

اسی طرح ملا علی قاریؒ نے بھی ابو الشیخ کی سند کو جید کہا ہے۔ (مرقاة المفاتيح٢/٤٧٩، كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وفضلها)

شیخ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ نے "الرفع والتکمیل" کی تعلیق میں اس موضوع پر طویل اور جامع بحث کی ہے جو ۱۸/صفحات پر مشتمل ہے۔ موصوف نے متعدد دلائل اور محدثین کے اقوال کی روشنی میں اس بات کو ثابت کیا ہے کہ اگر امام بخاری، یا ابو زرعہ، یا ابو حاتم، یا ابن ابی حاتم، یا ابن حبان وغیرہ وہ محدثین جنہوں نے رجال پر کلام کیا ہے یا اس موضوع پر تالیف کی ہے اگر ان میں سے کسی نے کسی ایسے راوی کو ذکر کیا اور اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا جو نہ مجروح ہو اور نہ ہی کسی منکر متن کو بیان کر رہا ہو تو ان کا یہ سکوت توثیق

کے قبیل سے ہوگا اور اس کی روایت صحیح یا حسن کے درجے میں ہوگی۔

موصوف بحث کے آخر میں لکھتے ہیں: «فإذا علم هذا كله، اتضحت وجاهة ما أثبته من أن مثل البخاري، أو أبي زرعة، أو أبي حاتم، أو ابنه، أو ابن يونس المصري الصدفي، أو ابن حبان، أو ابن عدي، أو الحاكم الكبير أبي أحمد، أو ابن النجار البغدادي، أو غيرهم ممن تكلم أو ألف في الرجال، إذا سكتوا عن الراوي الذي لم يجرح ولم يأت بمتن منكر: يُعَدُّ سكوتهم عنه من باب التوثق والتعديل، ولا يعد من باب التجريح والتجهيل، ويكون حديثه صحيحا أو حسنا أو لا ينـــزل عن درجة الحسن؛ إذا سلم من المغامز، والله تعالى أعلم». (تعليقات الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، ص٢٤٦)

٥- «ما من أحد يُسَلِّم عليَّ إلا ردَّ الله عليَّ رُوحِي حتى أَرُدَّ عليه السلامَ». (سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب زيارة القبور، رقم:٢٠٤١، وإسناده حسن)

«ردَّ اللهُ عليَّ رُوحِي» میں «قد» مقدر ہے، یعنی اللہ تعالی نے میری روح اس سے پہلے واپس کر دی ہے، یا ردِّ روح سے ردِّ نطق مراد ہے۔

٦- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «إن لله ملائكةً سيَّاحِين في الأرض يُبَلِّغُونِي من أمتي السلامَ». (سنن النسائي، كتاب السهو، باب السلام على النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:١٢٨٢. وإسناده صحيح. وأخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم:٩١٤، والدارمي، رقم:٢٨١٦، وغيرهم)

ان روایات کی تصحیح اور اشکالات وجوابات کے لیے اس موضوع پر لکھے ہوئے رسالے کافی شافی ہیں۔

ارواح کا مستقر کہاں ہے ؟:

(۱) انبیاء علیہم السلام کی ارواح اعلیٰ علیین میں ہیں۔

(۲) ارواح مؤمنین علیّین میں ہیں۔

(۳) کفار کی ارواح سجّین میں ہیں۔

(۴) أرواح الشهداء في جوف طير خضر۔ یعنی شہدا کی ارواح عالیشان ایئرپورٹ پر سبز پرندوں کی شکل کے طیاروں کی آرام دہ سیٹوں پر بیٹھ کر محو پرواز رہتی ہیں اور وہ ایئرپورٹ عرش کے نیچے معلق ہے۔

«أرواحهم في جوف طير خضر، لها قناديل معلقة بالعرش، تسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل». (صحيح مسلم، رقم:١٨٨٧)

شہداء نے اپنے جسموں کو اللہ تعالیٰ کے راستے میں قربان کیا، تو اس جسم کے عوض اللہ تعالی نے ان کو بہترین مَرکب عطا کیا۔

اشکال: عن ابن عباسؓ قال: قال رسول اللہﷺ: «الشُّهداءُ علَى بارق -نهرٍ بباب الجنة- في قُبَّةٍ خَضراءَ، يخرج عليهم رزقُهم بكرةً وعشيًّا».(المستدرک للحاکم، رقم:۲۴۰۳ . وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شہدا جنت کے دروازے پر ہوں گے۔

جواب: یہ وہ شہداء ہوں گے جو حقوق العباد میں محبوس ہوں گے، یا وہ شہداء ہیں جو معرکہ اور جہاد کے شہید نہیں؛ بلکہ مطعون، مبطون وغیرہ، جن کا ثواب شہادت جیسا ہے۔

اشکال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنما نسمة المؤمن طيرٌ تَعلُق في شجر الجنة حتى يُرجِعَها الله عزَّ وجلَّ إلى جسده يومَ القيامة». (مسند أحمد، رقم:۱۵۷۷۶، وإسناده صحيح على شرط الشيخين) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عام مؤمنین کے لیے بھی طیر خضر کی سواری ہے، پھر شہداء کی کیا خصوصیت ہوئی؟

جواب: یہاں مومنین سے مراد کامل مؤمنین غیر شہداء ہیں، وہ کامل مومنین جنہوں نے ساری عمر اللہ تعالیٰ کی عبادت اور طاعت وذکر میں گزار دی اور کسی چیز کی پرواہ نہ کی، ان کو بھی طیر خضر کی سواری ملے گی؛ مگر سواری سواری میں فرق ہوتا ہے۔ حسبِ اعمال واخلاص درجات میں تفاوت تو مسلّم ہے۔ یا مومنین سے کامل مومن شہید مراد ہے، یا شہداء اور مومنین دونوں کے لیے سبز پرندوں کی شکل کی سواری ہے؛ لیکن سواری سواری میں فرق ہے، یا ایک ہی مرکب میں فرسٹ کلاس، بزنس کلاس اور اکانومی کلاس کی طرح فرق ہوگا۔ واللہ أعلم۔

قبر میں سوال سے مستثنیٰ حضرات:

بعض حضرات سوال سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً:

- انبیاء علیہم السلام سے سوال نہ ہوگا؛ اس لیے کہ وہ مسؤل نہیں؛ بلکہ سوال کا ذریعہ ہیں۔

اشکال: پھر نبیﷺ نے عذابِ قبر سے کیوں پناہ مانگی؟

جواب: امت کی تعلیم کے لیے اور اظہارِ عجز وشکر کے لیے نبیﷺ نے عذابِ قبر سے پناہ مانگی۔

- ملائکہ سے بھی سوال نہیں ہوگا؛ کیونکہ ملائکہ بھی انبیاء علیہم السلام کی طرح معصوم ہوتے ہیں۔

- روضۃ الطالبین میں امام نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بچوں سے سوال نہیں ہوگا اور مجنون کے بارے میں توقف کیا ہے۔

اسی طرح مطعون، مبطون، مرابط، جمعہ کے دن وفات پانے والے، اطفال، مرگِ مفاجات، جیسے دیوار منہدم ہو کر گرے اور کوئی اس کے نیچے دب کر مر جائے، یا ایکسیڈنٹ سے مرے، ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝﴾

موت سے قبل پڑھ لے، صلاۃ الضحیٰ کا التزام کرنے والا، ہر رات سورہ ملک پڑھنے والا؛ ان سب سے سوال نہ ہوگا۔

مولانا عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اسے مؤطا امام محمد کے حاشیہ میں شہادت کے باب میں تفصیل سے نقل کیا ہے اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اس بارے میں رسالہ لکھا ہے اور اس کا نام «أبواب السعادة بأسباب الشهادة» رکھا ہے۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے «شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور» میں بھی باب من لا يُسأل في القبر کے تحت مذکورہ اشخاص سے سوال قبر نہ ہونے کے بارے میں احادیث نقل کی ہیں۔

بعض حنفیہ کے نزدیک صغار سے سوال ہوگا، لیکن ان کو القاء کیا جائے گا کہ یوں جواب دو، جس طرح دنیا میں بچے کو تعلیم دی جاتی ہے؛ سعید بن مسیب کہتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بچے کے لیے بھی یہ دعا کرتے تھے: « اللّهم قِهِ عذاب القبر». (السنة لعبد الله بن أحمد، رقم:١٤١٩)

اس کا جواب یہ ہے کہ عذاب سے قبر کی وحشت مراد ہے۔

قرآن کریم میں سوال کئے جانے کا صراحت سے ذکر ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾﴾. (الحجر) یہ آخرت اور قبر دونوں کو شامل ہے۔

حدیث شریف میں ہے: كان النبيُّ صلى الله عليه وسلم إذا فرغ عن دفن الميت وقف عليه، فقال: «استغفِرُوا لأخيكم وسَلُوا له بالتَّثبيت، فإنَّه الآنَ يُسْئَلُ». (سنن أبي داود، رقم:٣٢٢١)

اشکال: ایک طرف سوال کئے جانے کا ذکر ہے، اور دوسری جگہ آتا ہے کہ گناہوں کے بارے میں سوال نہ ہوگا؛ ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ﴿٣٩﴾﴾. (الرحمن)

جواب: (۱) قبر کے اندر سوال ہوگا، اور بعث کے بعد سوال نہیں ہوگا۔

(۲) سوال کی دو قسمیں ہیں: ۱- سوالِ توبیخ؛ ۲- سوالِ استخبار۔ آخرت میں سوال توبیخ ہوگا۔

عام مسلمانوں سے اور منافق سے سوال ہوگا۔ کافر سے سوال ہے یا نہیں؟ بعض علماء کہتے ہیں کہ جس میں نیکی اور بدی دونوں پہلو ہوں تو اس سے سوال ہوتا ہے اور جس کی بدی اور برائی یقینی ہے، تو اس سے کس بات کا سوال ہوگا؟ مگر یہ قول ضعیف ہے اور احادیث کے خلاف ہے۔ حدیث میں جہاں منافق سے سوال کا ذکر آتا ہے وہیں کافر کے بارے میں سوال کا ذکر موجود ہے؛ چنانچہ سنن ابی داود کی روایت گزر چکی ہے: «وإن الكافر فيقول: هاه هاه هاه، لا أدري». (رقم:٤٧٥٣. وإسناده صحيح)

٨٩- وَالْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النِّيْرَانِ(١).

ترجمہ: قبر جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے، یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔

قبر جنت کا ایک باغ ہے، یا پھر جہنم کا ایک گڑھا ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار». (سنن الترمذي، رقم:٢٤٦٠، وإسناده ضعيف لضعف عبيد الله بن عبد الوليد الوصافي. والمعجم الأوسط للطبراني، رقم:٨٦١٣، وإسناده ضعيف أيضًا لضعف محمد بن أيوب بن سويد)

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے کہ جب مومن قبر میں سوالات کا صحیح جواب دیدیتا ہے تو آسمان سے یہ اعلان ہوتا ہے: «أن صدق عبدي، فأفرشوه من الجنة، وألبسوه من الجنة، وافتحوا له بابًا إلى الجنة». اور جب کافر منکر نکیر کے سوالات کے جواب میں «هاه هاه لا أدري»، کہتا ہے تو آسمان سے اعلان ہوتا ہے: «كذب، فافرشوا له من النار، وافتحوا له بابًا إلى النار، فيأتيه من حرها، وسمومها، ويضيق عليه قبره حتى تختلف فيه أضلاعه». (مسند أحمد، رقم:١٨٥٣٤، قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح، ورجاله رجال الصحيح)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «القبر أول منازل الآخرة، فإن ينج منه فما بعده أيسر منه، وإن لم ينج منه، فما بعده أشد منه».(سنن الترمذي، رقم:٢٣٠٨. سنن ابن ماجه، رقم:٤٢٦٧. مسند أحمد، رقم:٤٥٤. وإسناده صحيح)

---

(١) قوله «والقبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران» سقط من ٢. وفي ١، ٤، ٥، ٦، ١٢، ١٨، ١٩، ٢٥ «النار» بدل قوله «النيران». ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

٩٠- وَنُؤْمِنُ بِالْبَعْثِ(١) وَجَزَاءِ الْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَالْعَرْضِ وَالْحِسَابِ، وَقِرَاءَةِ الْكِتَابِ، وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ، وَالصِّرَاطِ وَالْمِيزَانِ(٢).

ترجمہ: ہم موت کے بعد دوبارہ اٹھائے جانے، قیامت کے روز اعمال کی جزا، حساب وکتاب، اعمال نامے کے پڑھے جانے، ثواب وعقاب، پل صراط اور میزان پر ایمان رکھتے ہیں۔

قیامت کے روز پیش آنے والے آٹھ امور:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں قیامت کے روز پیش آنے والے آٹھ امور کا ذکر فرمایا ہے:

۱- بعث، یعنی حیات بعد الموت اور حساب وکتاب کے لیے جمع ہونا؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿كُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ۚ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ ۝﴾. (البقرة) تم بے جان تھے، اسی نے تمہیں زندگی بخشی، پھر وہی تمہیں موت دے گا، پھر وہی تم کو دوبارہ زندہ کرے گا، اور پھر تم اسی کے پاس لوٹ کر جاؤ گے۔

وقال تعالیٰ: ﴿زَعَمَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَنْ لَّنْ يُّبْعَثُوْا ۭ قُلْ بَلٰى وَ رَبِّيْ لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۭ وَ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ ۝﴾. (التغابن) کافر لوگ یہ دعوی کرتے ہیں کہ انھیں کبھی دوبارہ زندہ نہیں کیا جائے گا۔ کہہ دیجیے: کیوں نہیں؟ میرے پروردگار کی قسم! تمہیں ضرور دوبارہ زندہ کیا جائے گا، پھر تمہیں بتایا جائے گا کہ تم نے کیا کچھ کیا تھا، اور یہ اللہ کے لیے معمولی سی بات ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَ اَنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ ۝﴾. (الحج) اللہ تعالیٰ ان سب لوگوں کو دوبارہ زندہ کرے گا جو قبروں میں ہیں۔

وقال تعالیٰ: ﴿ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ ۝﴾. (المؤمنون) پھر قیامت کے دن تمہیں یقیناً دوبارہ زندہ کیا جائے گا۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَ نُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَاِذَا هُمْ مِّنَ الْاَجْدَاثِ اِلٰى رَبِّهِمْ يَنْسِلُوْنَ ۝ قَالُوْا يٰوَيْلَنَا مَنْۢ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا ۜ هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَ صَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ ۝﴾. (يس) اور صور پھونکا جائے گا تو یکایک یہ اپنی قبروں سے نکل کر اپنے پروردگار کی طرف تیزی سے روانہ ہو جائیں گے۔ کہیں گے: ہائے ہماری کم بختی! ہمیں کس نے ہمارے مرقد سے اُٹھا کر کھڑا کیا ہے؟ (جواب ملے گا کہ) یہ وہ چیز ہے جس کا خدائے رحمن نے وعدہ کیا تھا اور پیغمبروں نے سچی بات کہی تھی۔

---

(١) في ١٠ بعده زيادة «قال الله تعالى: ﴿وَ اَنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ﴾».

(٢) في ١، ٤، ١٧ بعد قوله «الميزان»: «يوزن به أعمال المؤمنين من الخير والشر والطاعة والمعصية». وفي ١٠ بعده زيادة «حق لقوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذِ ٱلْحَقُّ﴾». وما أثبتناه من بقية النسخ.

وقال تعالى: ﴿ يَوْمَ تَشَقَّقُ الْاَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ؕ ذٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيْرٌ ۝ ﴾. (ق) اُس دن جب زمین پھٹ کر ان کو اس طرح باہر کر دے گی کہ وہ جلدی جلدی نکل رہے ہوں گے۔ اس طرح سب کو جمع کر لینا ہمارے لیے بہت آسان ہے۔

جس طرح سے انسان نطفہ، علقہ، مضغہ، اور پھر ہڈی و گوشت کے مختلف مراحل سے گزرتا ہوا ایک خوبصورت انسان کی شکل میں عالم دنیا میں ظاہر ہوتا ہے، اور پھر مرنے کے بعد اس کا جسم بوسیدگی اور بالآخر مٹی میں تبدیل ہو جانے کے مختلف مراحل سے گزرتا ہے، اسی طرح جب اللہ تعالی اس کو دوبارہ زندہ کرنا چاہیں گے تو پھر سے اس کا جسم مختلف مراحل سے گزرتا ہوا اپنی اصلی شکل میں واپس آجائے گا۔ قال اللہ تعالی: ﴿ اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ يُّتْرَكَ سُدًى ۝ اَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ يُّمْنٰى ۝ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّٰى ۝ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى ۝ اَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقٰدِرٍ عَلٰٓى اَنْ يُّحْيِۦَ الْمَوْتٰى ۝ ﴾. (القيامة)

کیا انسان یہ سمجھتا ہے کہ اُسے یونہی چھوڑ دیا جائے گا؟ کیا وہ اُس منی کا ایک قطرہ نہیں تھا جو (ماں کے رحم میں) ٹپکایا جاتا ہے؟ پھر وہ ایک لوتھڑا بنا، پھر اللہ نے اسے بنایا اور اسے ٹھیک ٹھاک کیا۔ نیز اسی سے مرد اور عورت کی دو صنفیں بنائیں، کیا وہ اس بات پر قادر نہیں ہے کہ مُردوں کو پھر سے زندہ کر دے؟

۲- قیامت کے روز اچھے بُرے اعمال کا بدلہ؛ قال اللہ تعالی: ﴿ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ۝ ﴾. (الواقعة) یہ سب بدلہ ہو گا ان کاموں کا جو یہ کیا کرتے تھے۔

وقال تعالی: ﴿ اَلْيَوْمَ تُجْزٰى كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ؕ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ ﴾. (غافر: ۱۷) آج کے دن ہر شخص کو اس کے کئے کا بدلہ دیا جائے گا۔ آج کوئی ظلم نہیں ہو گا۔

وقال تعالی: ﴿ مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا ۚ وَمَنْ جَآءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزٰٓى اِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ ۝ ﴾. (الأنعام) جو شخص کوئی نیکی لے کر آئے گا اُس کے لیے اُس جیسی دس نیکیوں کا ثواب ہے، اور جو شخص کوئی بدی لے کر آئے گا تو اُس کو صرف اُسی ایک بدی کی سزا دی جائے گی، اور اُن پر کوئی ظلم نہیں ہو گا۔

وقال تعالی: ﴿ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ ؕ اِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ ۝ ﴾. (التحريم) اے کافرو! آج معذرتیں پیش مت کرو۔ تمہیں اُنہی اعمال کا بدلہ دیا جا رہا ہے جو تم کیا کرتے تھے۔

وقال تعالی: ﴿ لِيَجْزِيَ الَّذِيْنَ اَسَآءُوْا بِمَا عَمِلُوْا وَيَجْزِيَ الَّذِيْنَ اَحْسَنُوْا بِالْحُسْنٰى ۝ ﴾. (النجم) جنہوں نے بُرے کام کئے ہیں، وہ اُن کو اُن کے عمل کا بدلہ دے گا، اور جنہوں نے نیک کام کئے ہیں اُن کو بہترین بدلہ عطا کرے گا۔

۳- اللہ تعالی کے سامنے پیشی؛ ﴿ يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُوْنَ لَا تَخْفٰى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ ۝ ﴾. (الحاقة) اس دن

تمہاری پیشی اس طرح ہو گی کہ تمہاری کوئی چھپی ہوئی چیز چھپی نہیں رہے گی۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَ عُرِضُوۡا عَلٰی رَبِّکَ صَفًّا﴾. (الکہف:٤٨) اور سب کو تمہارے ربّ کے سامنے صف باندھ کر پیش کیا جائے گا۔

۴- بندوں کے اعمال کا حساب؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَاَمَّا مَنۡ اُوۡتِیَ کِتٰبَہٗ بِیَمِیۡنِہٖ ۙ﴿۷﴾ فَسَوۡفَ یُحَاسَبُ حِسَابًا یَّسِیۡرًا ۙ﴿۸﴾﴾. (الانشقاق) پھر جس شخص کو اُس کا اعمال نامہ اُس کے دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا، اُس سے تو آسان حساب لیا جائے گا۔

وقال تعالیٰ: ﴿اِنِّیۡ ظَنَنۡتُ اَنِّیۡ مُلٰقٍ حِسَابِیَہۡ ﴿ۚ۲۰﴾﴾. (الحاقۃ) میں پہلے ہی سمجھتا تھا کہ مجھے اپنے حساب کا سامنا کرنا ہو گا۔

وقال تعالیٰ: ﴿فَاِنَّمَا حِسَابُہٗ عِنۡدَ رَبِّہٖ﴾. (المؤمنون:١١٧) اُس کا حساب اُس کے پروردگار کے پاس ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿اِنَّہُمۡ کَانُوۡا لَا یَرۡجُوۡنَ حِسَابًا ﴿ۙ۲۷﴾﴾. (النبأ) وہ اپنے اعمال کے حساب کا عقیدہ نہیں رکھتے تھے۔

۵- ہر شخص کا اپنا اعمال نامہ خود پڑھنا؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ نُخۡرِجُ لَہٗ یَوۡمَ الۡقِیٰمَۃِ کِتٰبًا یَّلۡقٰىہُ مَنۡشُوۡرًا ﴿۱۳﴾ اِقۡرَاۡ کِتٰبَکَ ؕ کَفٰی بِنَفۡسِکَ الۡیَوۡمَ عَلَیۡکَ حَسِیۡبًا ﴿ؕ۱۴﴾﴾. (الإسراء) اور قیامت کے دن ہم اُس کا اعمال نامہ ایک تحریری شکل میں نکال کر اُس کے سامنے کر دیں گے، جسے وہ کھلا ہوا دیکھے گا۔ کہا جائے گا کہ لو پڑھ لو اپنا اعمال نامہ! آج تم خود اپنا حساب لینے کے لیے کافی ہو۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَ وُضِعَ الۡکِتٰبُ فَتَرَی الۡمُجۡرِمِیۡنَ مُشۡفِقِیۡنَ مِمَّا فِیۡہِ وَ یَقُوۡلُوۡنَ یٰوَیۡلَتَنَا مَالِ ہٰذَا الۡکِتٰبِ لَا یُغَادِرُ صَغِیۡرَۃً وَّ لَا کَبِیۡرَۃً اِلَّاۤ اَحۡصٰہَا ۚ وَ وَجَدُوۡا مَا عَمِلُوۡا حَاضِرًا ؕ وَ لَا یَظۡلِمُ رَبُّکَ اَحَدًا ﴿۴۹﴾﴾. (الکہف) اور اعمال کی کتاب سامنے رکھ دی جائے گی، چنانچہ تم مجرموں کو دیکھو گے کہ وہ اُس کے مندرجات سے خوف زدہ ہیں۔ اور کہہ رہے ہیں کہ ہائے ہماری بربادی! یہ کیسی کتاب ہے جس نے ہمارا کوئی چھوٹا بڑا عمل ایسا نہیں چھوڑا جس کا پورا احاطہ نہ کر لیا ہو۔ اور وہ اپنے اعمال اپنے سامنے موجود پائیں گے۔ اور تمہارا پروردگار کسی پر کوئی ظلم نہیں کرے گا۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَ کُلُّ صَغِیۡرٍ وَّ کَبِیۡرٍ مُّسۡتَطَرٌ ﴿۵۳﴾﴾. (القمر) اور ہر چھوٹی اور بڑی بات لکھی ہوئی ہے۔

۶- اچھے اعمال کا ثواب اور بُرے اعمال کی سزا؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَمَنۡ یَّعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّۃٍ خَیۡرًا یَّرَہٗ ؕ﴿۷﴾ وَ مَنۡ یَّعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّۃٍ شَرًّا یَّرَہٗ ٪﴿۸﴾﴾. (الزلزال) جس نے ذرّہ برابر کوئی اچھائی کی ہو گی وہ اُسے دیکھے

گا، اور جس نے ذرّہ برابر کوئی برائی کی ہو گی وہ اُسے دیکھے گا۔

وقال تعالى: ﴿ اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ ۟ وَ اِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا ﴾. (الإسراء:۷) اگر تم اچھے کام کروگے تو اپنے ہی فائدے کے لیے کروگے، اور بُرے کام کروگے تو بھی وہ تمہارے لیے ہی بُرا ہو گا۔

وقال تعالى: ﴿ مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا ۚ وَ مَنْ جَآءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزٰۤى اِلَّا مِثْلَهَا وَ هُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ ۝ ﴾. (الأنعام) جو شخص کوئی نیکی لے کر آئے گا اُس کے لیے اُس جیسی دس نیکیوں کا ثواب ہے، اور جو شخص کوئی بدی لے کر آئے گا تو اُس کو صرف اُسی ایک بدی کی سزا دی جائے گی، اور اُن پر کوئی ظلم نہیں ہو گا۔

۷- پل صراط سے گزرنا؛ قال اللہ تعالى: ﴿ وَ اِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلٰى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۝ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِيْنَ اتَّقَوْا وَّ نَذَرُ الظّٰلِمِيْنَ فِيْهَا جِثِيًّا ۝ ﴾. (مریم) اور تم میں سے کوئی نہیں ہے جس کا اِس (دوزخ) پر گزر نہ ہو۔ اس بات کا تمہارے پروردگار نے حتمی طور پر ذمہ لے رکھا ہے۔ پھر جن لوگوں نے تقوی اختیار کیا ہے، اُنہیں تو ہم نجات دے دیں گے، اور جو ظالم ہیں اُنہیں اس حالت میں چھوڑ دیں گے کہ وہ اس دوزخ میں گھٹنوں کے بل گر پڑیں گے۔

پل صراط کے بارے میں احادیث حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں۔ تفصیل آگے آ رہی ہے۔

۸- قیامت کے روز بندوں کے اچھے اور بُرے اعمال کی مقدار کو ظاہر کرنے کے لیے ان کے اعمال کا تولا جانا۔ قال اللہ تعالى: ﴿ وَ الْوَزْنُ يَوْمَئِذِ ﹰالْحَقُّ ۚ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْۤا اَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوْا بِاٰيٰتِنَا يَظْلِمُوْنَ ۝ ﴾. (الأعراف) اور اُس دن اعمال کا وزن ہونا اٹل حقیقت ہے؛ چنانچہ جن کی ترازو کے پلڑے بھاری ہوں گے وہی فلاح پانے والے ہوں گے، اور جن کی ترازو کے پلڑے ہلکے ہوں گے وہی لوگ ہیں جنہوں نے ہماری آیتوں کے ساتھ زیادتیاں کر کے خود اپنی جانوں کو گھاٹے میں ڈالا ہے۔

وقال تعالى: ﴿ وَ نَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ؕ وَ اِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ اَتَيْنَا بِهَا ؕ وَ كَفٰى بِنَا حٰسِبِيْنَ ۝ ﴾. (الأنبياء) اور قیامت کے روز ہم ایسی ترازویں لا رکھیں گے جو سراپا انصاف ہوں گی، چنانچہ کسی پر کوئی ظلم نہیں ہو گا۔ اور اگر کوئی عمل رائی کے دانے کے برابر بھی ہو گا تو ہم اُسے سامنے لے آئیں گے۔ اور حساب لینے کے لیے ہم کافی ہیں۔

وقال تعالى: ﴿ فَاَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ ۝ فَهُوَ فِيْ عِيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝ وَ اَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهٗ ۝ فَاُمُّهٗ هَاوِيَةٌ ۝ ﴾. (القارعة) جس شخص کے پلڑے وزنی ہوں گے وہ من پسند زندگی میں ہو گا، اور

جس کے پلڑے ہلکے ہوں گے اُس کا ٹھکانا ایک گہرا گڑھا ہو گا۔

بعث کے متعدد معانی:

البعث: (۱) الإرسال؛ ﴿فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرَابًا﴾. (المائدة:۳۱) أي: فأرسل الله غرابًا. وقال تعالی: ﴿هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ﴾. (الجمعة:۲)

(۲) بعث جگانے کے معنی میں بھی آتا ہے؛ ﴿وَ كَذٰلِكَ بَعَثْنٰهُمْ لِيَتَسَآءَلُوْا بَيْنَهُمْ﴾. (الكهف:۱۹) أي: أيقظناهم نیند سے جگایا۔

(۳) الإحياء بعود الأرواح إلى الأجساد یہاں پر یہی آخری معنی مراد ہے۔

جسم انسانی کے اجزائے اصلیہ:

(۱) التراب الذي عجنه الملك بالْمَنِيِّ. حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «ما من مولود إلا وقد ذُرَّ عليه من تُراب حُفْرَتِه». (حلية الأولياء ۲۸۰/۲، ولكنه لا يصح، في إسناده محمد بن إسحاق بن إبراهيم الأهوازي متهم بوضع الحديث، كما في الميزان۴۷۸/۳)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک حبشی شخص مدینہ منورہ میں دفن کیا گیا تو آپ نے فرمایا: «دفن بالطينة التي خلق منها». (المعجم الكبير للطبراني، رقم:۱۴۰۲۲. وإسناده ضعيف لضعف عبد الله بن عيسى الخزار).

یہ روایت حضرت ابو سعید خدری اور حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے، لیکن ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں علی بن المدینی کے والد عبد اللہ ضعیف ہیں، اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کی روایت میں احوص بن حکیم کی عجلی نے توثیق کی ہے اور جمہور نے ضعیف کہا ہے۔ كذا في مجمع الزوائد، للهيثمي ۴۲/۳.

(۲) الأجزاء الموجودة المتكونة من المني. (۳) الأجزاء التي تعلّق بها الروح أوّلاً.[۱]

بعث اور اِعدام (اِفناء) میں فرق اور علماء کے اقوال:

بعض علماء کے نزدیک: الإفناء تفريق الأجزاء، والبعث جمع الأجزاء ہے۔ اس قول کے مطابق اعادۃ المعدوم لازم نہیں آتا۔

---

(۱) قال العلامة محمد عبد العزيز الفرهاوي: «اختلف في الأجزاء الأصلية، فقيل: هي الأجزاء التي تعلق بها الروح أولاً، وقيل: هي المتكونة من المني، وقيل: التراب الذي يعجنه الملك بالمني...، وقيل: هي التي كانت موجودة في الشخص قبل أن يغتذي، ويقابلها الأجزاء الفضلية الحاصلة بالغذاء». (النبراس، ص۲۱۰)

دلیل(۱): حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ: ﴿رَبِّ اَرِنِیْ كَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰى (إلى قوله:) ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ یَاْتِیْنَكَ سَعْیًا﴾. (البقرة: ٢٦٠) اس سے مراد یہ ہے کہ پرندوں کے اجزا کو متفرق کردو، یہ افناء ہے۔ ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ یَاْتِیْنَكَ سَعْیًا﴾ اور پھر ان کو بلاؤ تو تمہارے پاس دوڑتے ہوئے آئیں گے، یہ اعادۂ روح کا عمل ہے، جسے بعث کہتے ہیں۔

دلیل(۲): حضرت عزیر علیہ السلام کا واقعہ؛ قال اللہ تعالی: ﴿اَوْ كَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰى قَرْیَةٍ وَّ هِیَ خَاوِیَةٌ عَلٰى عُرُوْشِهَا ۚ قَالَ اَنّٰى یُحْیٖ هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ فَاَمَاتَهُ اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهٗ ؕ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ؕ قَالَ لَبِثْتُ یَوْمًا اَوْ بَعْضَ یَوْمٍ ؕ قَالَ بَلْ لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ اِلٰى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ یَتَسَنَّهْ ۚ وَ انْظُرْ اِلٰى حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ اٰیَةً لِّلنَّاسِ وَ انْظُرْ اِلَى الْعِظَامِ كَیْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوْهَا لَحْمًا ؕ فَلَمَّا تَبَیَّنَ لَهٗ ۙ قَالَ اَعْلَمُ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ۝﴾ (البقرة) یا آپ نے اس شخص کے حالات پر نظر نہیں فرمائی جو ایک ایسی بستی سے گزرا جو اپنے چھپروں پر گری ہوئی تھی، اس نے کہا کہ اللہ اس کو مرنے کے بعد کس طرح زندہ کریں گے؟! چنانچہ اللہ تعالی نے اس کو موت دی اور سو سال اسی طرح رکھا، پھر اس کو زندہ کیا، اللہ تعالی نے اس سے پوچھا: آپ موت کی حالت میں کتنے دن رہے ہوں گے؟ کہا: ایک دن یا دن کا کچھ حصہ۔ اللہ تعالی نے کہا: بلکہ آپ سو سال موت کی حالت میں رہے، پس اپنے کھانے پینے کے سامان کو دیکھ لیں وہ اب تک خراب نہیں ہوا، اور اپنے گدھے کو دیکھ لیں، اور تاکہ اس کو ہم لوگوں کے لیے نشانی بنادیں، اور آپ ان ہڈیوں کو دیکھ لیں کہ ہم اس کو کس طرح جوڑتے ہیں، پھر ان پر گوشت چڑھاتے ہیں۔ پھر جب ان پر بعث بعد الموت کی کیفیت واضح ہوئی تو کہنے لگے: مجھے معلوم ہے کہ اللہ تعالی ہر چیز پر قادر ہے۔

بعض علماء کے نزدیک: بعث کا معنی ہے: خلقه مرة أخرى اور افناء إعدام الأجزاء کو کہتے ہیں۔

دلیل(۱): ﴿كُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ ۝ وَّ یَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَ الْاِكْرَامِ ۝﴾. (الرحمن)

دلیل(۲): ﴿هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ﴾. (الحدید: ٣). یعنی سب کے اجزا فنا ہوجائیں گے، صرف اللہ جلّ شانہ کی ذات باقی رہنے والی ہے۔

دلیل(۳): ﴿كَمَا بَدَاْنَاۤ اَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِیْدُهٗ ؕ وَعْدًا عَلَیْنَا ؕ اِنَّا كُنَّا فٰعِلِیْنَ ۝﴾. (الأنبياء) پہلے کی طرح دوبارہ عالم کو عدم سے پیدا فرمائیں گے۔

تیسرا قول توقف کا ہے، جسے امام الحرمین نے اختیار کیا ہے۔ (راجع: النبراس، ص٢١١، لمعرفة الاختلاف في كيفية الإفناء والإعادة)

طبعیین کے نزدیک حشر ونشر کوئی چیز نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک نفس ہے اور دوسری شے روح ہے اور دونوں فانی ہیں۔ نفس جو ادراک اور تصرف کرتا ہے جب وہ فانی ہے تو روح تو فقط اس ہوا کو کہتے ہیں جو اخلاط

اربعہ: آگ، پانی، مٹی اور ہوا سے پیدا ہوتی ہے۔ انسان کے بدن میں پیدا ہونے والی حرارت اور برودت کے توازن کو حیات انسانی کہتے ہیں، جب انسان مر جاتا ہے تو ٹھنڈا ہو کر ختم ہو جاتا ہے اور روح بھی ختم ہو جاتی ہے۔ طبعیین کے اس نظریے کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

اعتراض(۱): اگر یہ مان لیا جائے کہ وہ انسان پھر سے زندہ ہو گا تو یہ اعادہ کہلاتا ہے، اور انسان جو معدوم ہو چکا اس کا اعادہ معدوم کا اعادہ ہے، اور معدوم کا اعادہ نہیں ہوتا۔ معدوم اشارہ کو قبول نہیں کرتا اور غیر محفوظ ہوتا ہے، فکیف یُعاد؟

اعتراض(۲): الوقت من المشخِّصات یعنی وقت کسی شے کو متعین کرتا ہے؛ اس لیے اگر شے معدوم کا اعادہ ہو تو مثلاً اگر زید کا اعادہ ہو گا تو اس وقت کا بھی اعادہ ہو گا جس میں زید موجود تھا، اور اس طرح اعادہ ابتداء بن جائے گا، اور اعادہ کا مبدأ بننا صحیح نہیں۔

جواب(۱): لو كان الوقت من المشخِّصات لكان زيد اليوم غيره في الأمس.

یعنی اگر وقت مشخصات میں سے ہو تو آج کا زید کل کے زید کا غیر ہو گا؛ حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں؛ اس لیے ثابت ہوا کہ وقت مشخصات میں سے نہیں اور جسم مع روح کا اعادہ ہو گا وقت کے اعادے کے بغیر۔

جواب(۲): موت کے بارے میں اوپر دو اقوال گزر چکے ہیں کہ موت تفریق اجزا یا اِعدام کو کہتے ہیں۔ اگر موت تفریق اجزا ہے، تو یہ اعادۂ معدوم نہیں؛ اس لیے کہ اجزا موجود ہیں؛ اگرچہ ہمیں معلوم نہیں۔ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کو جانور کھالیں، یا اس کو جلا کر راکھ کر دیا جائے، تو بھی اللہ تعالی کو معلوم ہے کہ اس کے اجزا کہاں کہاں پہنچے ہیں؛ کیونکہ اللہ تعالی کا علم عالم کے ہر ذرے کو محیط ہے۔ اللہ تعالی ان کو جمع ہونے کا حکم فرمائیں گے اور ان اجزا کا مجتمع ہونا ہی بعث اور حشر ہے۔

اور دوسرے قول کے مطابق کہ بعث اعادۂ معدوم کا نام ہے، یہ کہنا کہ معدوم کا اعادہ اس لیے نہیں ہو سکتا کہ معدوم مامور بہ نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ امر کی ضرورت ہی کیا ہے اور ﴿ كُنْ فَيَكُوْنُ ﴾.(الأنعام :۷۳) تو سرعت سے کنایہ ہے، نہ کہ حکم ہے۔

اور اگر بالفرض ﴿ كُنْ فَيَكُوْنُ ﴾ کو حکم مان لیں، تو اس صورت میں اس معدوم کو حکم ہو گا جو علم الٰہی میں موجود ہے، اور موجود علمی کو خطاب کرنا صحیح ہے۔ مثلا ہم کہیں کہ افلاطون الگ ہے اور ارسطو الگ ہے، تو یہ عقلی اشارہ ہوا کہ ہماری عقل میں ایک کی طرف الگ اشارہ ہے اور دوسرے کی طرف الگ اشارہ ہے، اور یہ تمیز عقلی ہے؛ اگرچہ تمیز حسی نہیں۔ اور یہ کہنا کہ معدوم محفوظ نہیں، صحیح نہیں؛ کیونکہ اللہ تعالی کے علم میں معدوم بھی محفوظ ہے۔

فلاسفہ الٰہیین: عقول عشرہ سے بحث کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اعادہ روحانی ہے، نہ کہ جسمانی؛ اس لیے کہ جسم معدوم ہو گیا اور معدوم کا اعادہ نہیں ہو سکتا۔ اور نفس فنا نہیں ہوتا، وہ باقی ہے، اور اس کے لیے جنت یہی ہے کہ وہ اپنے سابقہ اعمال پر روحانی مسرت کا مستحق ہو، اور اگر سابقہ اعمال برے ہوں تو روحانی طور پر غم اور افسوس کا شکار ہو، اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ اور یہی نصاریٰ کا مذہب ہے، جس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

فرشتوں کا حساب ہو گا، یا نہیں؟:

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ فرشتوں کا حساب ہو گا، یا نہیں؟

جواب یہ ہے کہ فرشتوں کا حساب اس لیے ہو گا؛ تاکہ عدلِ الٰہی ظاہر ہو۔

ابو الشیخ ابن حبان کی روایت ہے کہ لوح کو بھی فہم عطا ہو گا اور اس کا بھی حساب ہو گا۔

أخرج أبو الشيخ بإسناده عن أبي سنان قال: «أقرب الخلق من الله تبارك وتعالى اللوح، وهو معلق بالعرش، فإذا أراد الله عز وجل أن يوحي بشيء كتب في اللوح، فيجيء اللوح حتى يقرع جبهة إسرافيل، وإسرافيل قد غطى وجهه بجناحه أو جناحيه، لا يرفع بصره إعظاما لله عز وجل، فينظر فيه، فإن كان إلى أهل السماء دفعه إلى ميكائيل، وإن كان إلى أهل الأرض دفعه إلى جبريل، فأول ما يحاسب يوم القيامة اللوح، يدعى به، ترعد فرائصه، فيقال له: هل بلغت؟ فيقول: نعم، فيقول ربنا تبارك وتعالى: من يشهد لك؟ فيقول: إسرافيل، فيدعى إسرافيل ترعد فرائصه، فيقال له: هل بلغك اللوح؟، فإذا قال إسرافيل: نعم، فيقول اللوح: الحمد لله الذي نجاني من سوء الحساب». (العظمة لأبي الشيخ ۲/ ۷۰٤، رقم:۲۹۳، وإسناده مقطوع)

کیا رسولوں سے بھی سوال ہو گا؟:

قیامت کے روز رسولوں سے بھی سوال ہو گا؛ قال الله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ الَّذِيْنَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَ لَنَسْـَٔلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ ۝﴾. (الأعراف) ہم اُن لوگوں سے ضرور سوال کریں گے جن کے پاس پیغمبر بھیجے گئے تھے، اور ہم خود پیغمبروں سے بھی پوچھیں گے۔

شیعہ کہتے ہیں: الحساب يكون بيد عليٍّ. وهذا كذب وافتراء.

حساب کی اقسام:

(۱) حسابِ یسیر: بتایا جائے اور پھر معاف کر دیا جائے۔

(۲) حسابِ عسیر: حساب میں مناقشہ اور شدت برتی جائے۔

(۳) حسابِ سِرّی: پردہ میں حساب ہو۔ دنیا میں چھپایا تھا اور آخرت میں بھی پردہ ہے۔

(۴) حسابِ جہری: سب کے سامنے شرمندہ کیا جائے۔(والعیاذ باللہ)
(۵) حسابِ عدل: برابر برابر دیا جائے۔
(۶) حسابِ فضل: سیئات کو حسنات میں بدل دیا جائے۔

جانوروں کا حساب:

حضرت ابن عباسؓ، علامہ آلوسیؒ اور امام غزالیؒ کی طرف منسوب ہے کہ چونکہ جانور مکلف نہیں؛ اس لیے ان کا حساب بھی نہ ہوگا، حساب صرف انسان اور جنات کا ہوگا۔[1]

محققین علماء کے نزدیک بہائم کا بھی حساب ہوگا۔(راجع: التذكرة للقرطبي، ص٦٥١-٦٥٩)

دلیل(۱) ﴿وَاِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ ۝۵﴾. (التكوير) اور جب وحشی جانور اکٹھے کر دیئے جائیں گے۔ اور حشر حساب کے لیے ہی ہوتا ہے۔

(۲) ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ ۭ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ ۝۳۸﴾. (الأنعام) اور زمین میں جتنے جانور چلتے ہیں، اور جتنے پرندے اپنے پروں سے اُڑتے ہیں، وہ سب مخلوقات کی تم جیسی ہی اصناف ہیں۔ ہم نے کتاب (یعنی لوحِ محفوظ) میں کوئی کسر نہیں چھوڑی ہے۔ پھر ان سب کو جمع کرکے ان کے پروردگار کی طرف لے جایا جائے گا۔

آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ مرنے کے بعد دوسری زندگی صرف انسانوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ تمام جانوروں کو بھی حشر کے دن زندہ کرکے اُٹھایا جائے گا۔

﴿يُحْشَرُوْنَ﴾ مذکر عاقل کا صیغہ تغلیباً آیا ہے؛ مگر سب مراد ہیں۔

(۳) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء، من الشاة القرناء». (صحيح مسلم، رقم:٢٥٨٢)

اہل حق کو ان کے حقوق پہنچائے جائیں گے؛ یہاں تک کہ بغیر سینگ والی بکری کے لیے سینگ والی سے بدلہ لیا جائے گا۔

مذکورہ حدیث کے بارے میں علامہ آلوسیؒ اور امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ حقیقت مراد نہیں؛ بلکہ تشبیہ

---

(١) روى الطبري بإسناده عن ابن عباس، في قول الله: (وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ) قال: حَشْرُ البهائم: موتها، وحشر كل شيء: الموت، غير الجنّ والإنس، فإنهما يوقفان يوم القيامة. (تفسير الطبري ٢٤/٢٤١)

وقال العلامة الآلوسي: ومال حجة الإسلام الغزالي وجماعة إلى أنه لا يحشر غير الثقلين لعدم كونه مكلفا إلا أهلا للكرامة بوجه وليس في هذا الباب نص من كتاب أو سنة معول عليها يدل على حشر غيرهما من الوحوش وخبر مسلم والترمذي وإن كان صحيحا لكنه لم يخرج مخرج التفسير للآية، ويجوز أن يكون كناية عن العدل التام وإلى هذا القول أميل ولا أجزم بخطأ القائلين بالأول لأن لهم ما يصلح مستندا في الجملة والله تعالى أعلم. (روح المعاني، التكوير:٥)

ہے اور سینگ والی بکری سے مراد ظالم اور بغیر سینگ والی سے مراد مظلوم ہے۔ یہ بلاوجہ تاویل ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

حساب وکتاب کے دلائل:

(۱) قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَاَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتٰبَهٗ بِيَمِيْنِهٖ ۙ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا ۙ﴾ . (الانشقاق)
پھر جس شخص کو اُس کا اعمال نامہ اُس کے دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا، اُس سے تو آسان حساب لیا جائے گا۔

عن عائشة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ليس أحد يحاسب يوم القيامة إلا هلك» فقلتُ: يا رسول الله، أليس قد قال الله تعالى: ﴿فَاَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتٰبَهٗ بِيَمِيْنِهٖ ۙ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا ۙ﴾ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنما ذلك العرض، وليس أحد يُناقَش الحساب يوم القيامة إلا عُذِّبَ». (صحيح البخاري، رقم:٦٥٣٧)

رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس کے ساتھ بھی حساب کیا جائے گا وہ برباد ہو گا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا: یارسول اللہ! کیا اللہ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ اصحاب یمین کے ساتھ آسان حساب کیا جائے گا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ لوگوں پر پیش کرنا ہو گا؛ لیکن جس کے ساتھ حساب میں سختی کی جائے گی وہ معذّب ہو گا۔

(۲) وقال تعالیٰ: ﴿اِنِّيْ ظَنَنْتُ اَنِّيْ مُلٰقٍ حِسَابِيَهْ ۚ﴾ . (الحاقة) میں پہلے ہی سمجھتا تھا کہ مجھے اپنے حساب کا سامنا کرنا ہو گا۔

(۳) وقال تعالیٰ: ﴿فَاِنَّمَا حِسَابُهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ﴾ . (المؤمنون:١١٧) اُس کا حساب اُس کے پروردگار کے پاس ہے۔

(۴) وقال تعالیٰ: ﴿اِنَّهُمْ كَانُوْا لَا يَرْجُوْنَ حِسَابًا ۙ﴾ . (النبأ) وہ اپنے اعمال کے حساب کا عقیدہ نہیں رکھتے تھے۔

(۵) ﴿ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ۧ﴾ . (الغاشية)

عَلَيْنَا حصر کے لیے ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی حساب لیں گے، نہ کہ علی رضی اللہ عنہ کما قال الشیعۃ۔

(۶) ﴿كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا ۭ﴾ . (الإسراء) آج تم خود اپنا حساب لینے کے لئے کافی ہو۔

(۷) عن عائشة رضي الله عنها، قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في بعض صلاته: «اللهم حاسبني حسابا يسيرا» فلما انصرف قلت: يا رسول الله، ما الحساب اليسير؟ قال: «ينظر في كتابه ويتجاوز له عنه، إنه من نوقش الحساب يومئذ يا عائشة هلك،

فكل ما يصيب المؤمن يكفر الله عنه حتى الشوكة تشوكه». (المستدرك للحاكم، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض نمازوں میں یہ دعا پڑھتے تھے: اے اللہ میرے ساتھ آسان حساب فرمانا۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو میں نے کہا: یارسول اللہ! آسان حساب کیا ہے؟ فرمایا: اس کے عمل نامے پر نظر ڈالی جائے گی اور اس کے سیئات کو معاف کیا جائے گا، بے شک جس کے ساتھ حساب میں سختی اور مناقشہ کیا جائے گا وہ ہلاک ہوگا۔ پس مسلمان کو جو بھی تکلیف پہنچتی ہے اللہ تعالی اس کو گناہوں کا کفارہ قرار دیتے ہیں، یہاں تک کہ اگر اسے کانٹا چبھتا ہے تو وہ بھی اس کے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے۔

(٨) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يُحشَر الناس في صعيد واحد يوم القيامة، فيُنادي منادٍ فيقول: أين الذين كانت تتجافى جنوبهم عن المضاجع، فيقومون وهم قليل، يدخلون الجنة بغير حساب، ثم يؤمر بسائر الناس إلى الحساب». (شعب الإيمان، رقم:٢٩٧٤. وأخرجه الحاكم في المستدرك وقال: حديث صحيح. ووافقه الذهبي)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قیامت کے روز لوگوں کو ایک میدان میں جمع کیا جائے گا، پھر ایک آواز دینے والا یہ آواز دے گا: کہاں ہیں وہ لوگ جن کے پہلو ان کی خوابگاہوں سے جدا رہتے تھے؟ پس کچھ لوگ اٹھیں گے اور جنت میں بغیر حساب کے داخل ہوں گے۔ پھر تمام لوگوں کے حساب کا حکم دیا جائے گا۔

(٩) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفًا بغير حساب، هم الذين لا يسترقون، ولا يتطيرون، وعلى ربهم يتوكلون». (صحيح البخاري، رقم: ٦٤٧٢)

میری امت میں سے ستر ہزار بغیر حساب جنت میں داخل ہوں گے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو دم نہیں کراتے، بدفالی نہیں لیتے، اور اللہ تعالی پر بھروسہ کرتے ہیں۔

اشکال: بدفالی اور داغ نہ لگانا تو توکل کے خلاف ہے؛ مگر لایسترقون کہ وہ دم نہیں کراتے؛ اس کا خلافِ توکل ہونا سمجھ میں نہیں آتا، دم کرنا تو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اور اس میں تو اللہ تعالی کے کلام پر اعتماد ہے؛ اس لیے کہ قرآن کلام اللہ ہے اور حدیث کلام رسول ہے، تو یہ کیسے توکل کے خلاف ہوا؟

جواب: (١) ناجائز دم مراد ہے۔

(٢) استرقی کا مطلب ہے: دم کرنے والے کے پیچھے پڑ جانا۔ تو استرقاء سے مطلق رقیہ کی نفی نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بات کچھ کمزور سی ہے۔

بعض امراض کے لیے اسباب ظاہر یہ جسمانیہ سبب اصلی ہیں اور بعض کے لیے اسباب روحانیہ:

(۳) استر قاء کے خلافِ توکل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بعض امراض کے لیے اللہ تعالی نے اسباب ظاہر یہ جسمانیہ کو سببِ اصلی اور اسبابِ روحانیہ کو سببِ معاون بنایا، جیسے: زخم وغیرہ کے لیے ڈاکٹری علاج۔ ایسے امراض میں ظاہری علاج کو سبب اصلی سمجھ کر کرنا چاہیے، ہاں اسباب روحانیہ جھاڑ پھونک کو بطور سبب معاون استعمال کرنا بہتر ہے، ایسے امراض میں اگر سبب ظاہری کو چھوڑ کر سبب معاون پر اکتفا کریں اور شفانہ ہو، تو کلامُ اللہ اور کلامِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اعتماد اٹھ جائے گا اور ان سے اعتماد کا اٹھنا توکل کی ضد ہے؛ اس لیے زخم سے خون بہنے کی صورت میں، یا محتاج آپریشن بیماری کی صورت میں یا دیگر ظاہری امراض میں طبیب اور ڈاکٹر کی طرف رجوع کرنا چاہیے، ہاں دم وغیرہ بطور برکت اور سبب معاون استعمال کریں؛ البتہ نظر بد، دفع سحر و وسوسہ اور اس جیسی پریشانی کے لیے دم کرانا سبب اصلی ہے اور طبیب اور ڈاکٹر کا علاج بطور سبب معاون ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بیماریاں دو طرح کی ہوتی ہیں:

ایک وہ بیماری جو سمجھ میں آنے والی ہو، اور دوسری وہ جس کا علاج سمجھ میں نہیں آتا، مثلا: نظر بد وغیرہ ، تو ان میں اسبابِ روحانیہ مؤثر ہوتے ہیں، جیسے پرانے زمانے میں سانپ کاٹتا تھا تو اسبابِ روحانیہ سے علاج کرتے تھے، اس میں ظاہری علاج مفید نہیں تھا۔

حدیث شریف میں ہے: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا رقية إلا من عين، أو حمة». (سنن أبي داود، رقم:٣٨٨٤، وهو حديث صحيح)

یعنی نظر بد لگنے اور سانپ بچھو وغیرہ کے زہر میں دم مفید ہے۔ اور جن بیماریوں میں اسباب ظاہریہ کام آتے ہوں ان میں صرف اسبابِ روحانیہ کو اختیار کرنا اور اسباب ظاہریہ کو چھوڑنا توکل کے خلاف ہے، مثلا: کسی کو چوٹ لگ گئی اور خون بند نہیں ہو رہا ہے تو غالباً دم سے کام نہیں چلے گا ڈاکٹر کے پاس جانا ہو گا اور اسباب ظاہریہ کو اختیار کرنا ہو گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنگ احد میں زخمی ہوئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے علاج کے لیے اسباب ظاہریہ کو اختیار فرمایا۔

اسباب کی اقسام:

(۱) اسباب یقینیہ: ان کا اختیار کرنا ضروری ہے۔ اور پھر ان کی دو قسمیں ہیں:

۱- دنیویہ: جیسے کھانا بھوک مٹانے کے لیے۔

۲- دینیہ: جیسے نماز نجات کے لیے۔

(۲) اسباب ظنیہ: ضعفاء اور متوسطین کے لیے ان کا اختیار کرنا ضروری ہے؛ البتہ خواص ترک کر سکتے ہیں، جیسے دوا علاج کے لیے۔

(۳) اسباب روحانیہ: ان اسباب کو استعمال کر سکتے ہیں اور یہ توکل کے خلاف نہیں، جیسے: نظر بد کے علاج کے لیے دم کرانا وغیرہ۔

(۴) اسباب وہمیہ یا شیطانیہ: جیسے بدفالی، بد شگونی، حصول مقصد کے لیے قبروں پر غلاف چڑھانا وغیرہ۔ ان اسباب کا استعمال جائز نہیں۔

قیامت کے روز ہر شخص کو اس کا اعمال نامہ پیش کیا جائے گا:

جس کو نامہ اعمال دائیں جانب سے دیا جائے گا وہ خوش وخرم ہو گا، اور جسے پیچھے اور بائیں جانب سے دیا جائے گا وہ ہلاک ہونے والوں میں سے ہو گا۔

قال الله تعالى: ﴿فَاَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتٰبَهٗ بِيَمِيْنِهٖ ۙ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا ۙ وَّ يَنْقَلِبُ اِلٰۤى اَهْلِهٖ مَسْرُوْرًا ؕ وَ اَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتٰبَهٗ وَرَآءَ ظَهْرِهٖ ۙ فَسَوْفَ يَدْعُوْا ثُبُوْرًا ۙ وَّ يَصْلٰى سَعِيْرًا ؕ﴾. (الانشقاق: ۷-۱۲)

جس شخص کو اس کا اعمال نامہ اُس کے دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا، اُس سے تو آسان حساب لیا جائے گا، اور وہ اپنے گھر والوں کے پاس خوشی مناتا ہوا واپس آئے گا۔ اور وہ شخص جس کو اُس کا اعمال نامہ اُس کی پشت کے پیچھے سے دیا جائے گا وہ موت کو پکارے گا، اور بھڑکتی ہوئی آگ میں داخل ہو گا۔

پیٹھ کے پیچھے سے اعمال نامہ یوں دیا جائے گا کہ اس کے بائیں ہاتھ کو مروڑ کر پیچھے کر دیا جائے گا اور اس کے بائیں ہاتھ میں اعمال نامہ تھما دیا جائے گا اور یمین کو گردن سے باندھا جائے گا، یا اس کے ہاتھ کو اس کے سینے کے اندر سے نکال کر پیچھے کر دیا جائے گا اور اس میں اعمال نامہ تھما دیا جائے گا۔

جس کی حسنات زیادہ ہوں گی اسے اعمال نامہ دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا؛ اس لیے کہ کاتب حسنات جانب یمین میں ہوتا ہے۔ اور جس کی سیئات زیادہ ہوں گی اسے اعمال نامہ بائیں ہاتھ میں دیا جائے گا؛ اس لیے کہ کاتب سیئات جانبِ شمال میں ہوتا ہے۔

وقال تعالى: ﴿وَ نُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتٰبًا يَّلْقٰىهُ مَنْشُوْرًا﴾. (الإسراء). اور قیامت کے دن ہم اُس کا اعمال نامہ ایک تحریر کی شکل میں نکال کر اس کے سامنے کر دیں گے جسے وہ کھلا ہوا دیکھے گا۔

وقال تعالى: ﴿وَ اَشْرَقَتِ الْاَرْضُ بِنُوْرِ رَبِّهَا وَ وُضِعَ الْكِتٰبُ﴾. (الزمر: ٦٩). اور زمین اپنے رب کے نور سے چمک اُٹھے گی اور اعمال نامہ سامنے رکھ دیا جائے گا۔

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ ۝﴾. (التكوير) اور جب اعمال نامے کھول دیے جائیں گے۔

عن عائشة رضي الله عنها، أنها ذكرت النار فبكت، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما يبكيك؟» قالت: ذكرت النار فبكيت، فهل تذكرون أهليكم يوم القيامة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أما في ثلاثة مواطن فلا يذكر أحد أحدا: عند الميزان حتى يعلم أيخف ميزانه أو يثقل، وعند الكتاب حين يقال: ﴿هَآؤُمُ اقْرَءُوا كِتَٰبِيَهْ﴾ حتى يعلم أين يقع كتابه أفي يمينه أم في شماله أم من وراء ظهره، وعند الصراط إذا وضع بين ظهري جهنم». (سنن أبي داود، رقم:٤٧٥٥. ومستدرك للحاكم: وقال: صحيح على شرط الشيخين. وقال الذهبي: لولا إرسال فيه بين الحسن وعائشة)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جہنم کے تذکرے سے رونے لگیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیوں رو رہی ہیں؟ کہنے لگیں: آگ کے ذکر سے روئی، کیا قیامت میں آپ اپنی گھر والیوں کو یاد کریں گے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تین جگہوں میں کوئی کسی کو یاد نہیں کرے گا: میزانِ اعمال کے پاس، یہاں تک کہ معلوم ہو جائے کہ میزان کا پلڑا ہلکا ہے یا بھاری۔ عمل نامے کے وقت جب یہ کہا جائے "آجاؤ اپنا عمل نامہ خود پڑھ لو"، تاوقتیکہ معلوم ہو جائے کہ دائیں ہاتھ میں ملے گا، یا بائیں ہاتھ میں، یا پیٹھ کے پیچھے سے ملے گا۔ اور پل صراط کے پاس، جب وہ جہنم کی پشت پر رکھا جائے، اس وقت بھی کوئی کسی کو یاد نہیں کرے گا۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يُعرَض الناس يوم القيامة ثلاث عَرضات، فأما عَرضتان فجدال ومَعاذير، وأما العرضة الثالثة، فعند ذلك تطير الصحف في الأيدي، فآخذ بيمينه وآخذ بشماله». (مسند أحمد، رقم:١٩٧١٥. سنن الترمذي، رقم:٢٤٢٥. وإسناده ضعيف لانقطاعه، الحسن البصري لم يسمع من أبي موسى)

قیامت میں لوگوں کو تین مرتبہ پیش کیا جائے گا۔ دو مرتبہ پیش ہونے میں بحث ومباحثہ اور معذرتیں ہوں گی، اور تیسری مرتبہ اعمال نامے اُڑ کر آئیں گے، کوئی دائیں ہاتھ سے لے گا اور کوئی بائیں ہاتھ سے لے گا۔

نفس صراط کا معتزلہ اقرار کرتے ہیں؛ البتہ صفات میں تاویل کرتے ہیں:

پل صراط کا ذکر صحیح احادیث میں بکثرت آیا ہے اور اہل السنۃ والجماعۃ بغیر کسی تاویل کے اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ معتزلہ صراط کے منکر ہیں؛ جبکہ قاضی عبد الجبار معتزلی کی تحریر اور بعض دیگر معتزلہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نفس صراط کے قائل ہیں؛ البتہ ان کے نزدیک صراط سے مراد جنت وجہنم کے درمیان ایک راستہ ہے جو اہل جنت کے لیے وسیع اور اہل جہنم کے لیے تنگ ہوگا۔ عبد الجبار کہتے ہیں کہ ہمارے جن مشائخ سے یہ منقول ہے کہ "صراط سے مراد وہ دلائل ہیں جو طاعات یا معاصی پر دلالت کرتے ہیں، طاعات کو اختیار کرنے والا نجات یافتہ وجنتی ہوگا اور معاصی کو اختیار کرنے والا

مستحقِ نار ہو گا" یہ تاویلات خلافِ ظاہر ہیں اور جب تک کلام اللہ کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جاسکتا ہے اس وقت تک اسے ظاہر پر ہی محمول کرنا واجب ہے مجاز کی طرف رجوع جائز نہیں۔ اور معتزلہ میں سے کوئی بھی صراط کا منکر نہیں سوائے عباد کے جس نے معتزلہ کے مذہب کو چھوڑ کر جہمیہ کا مذہب اختیار کر لیا تھا۔ قاضی عبد الجبار لکھتے ہیں: «ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده، الصراط؛ وهو طريق بين الجنة والنار، يتسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه...، وقد حكي في الكتاب عن كثير من مشايخنا أن الصراط إنما هو الأدلة الدالة على هذه الطاعات التي من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار. وذلك مما لا وجه له؛ لأن فيه حملا لكلام الله تعالى على ما ليس يقتضيه ظاهره، وقد كررنا القول في أن كلام الله تعالى — مهما أمكن حمله على حقيقته — فذلك هو الواجب دون أن يصرف عنه إلى المجاز. وعلى أنا لا نعرف من الأصحاب من ذكر ذلك إلا شيئا يحكى عن عباد». (شرح الأصول الخمسة، ص۷۳۷-۷۳۸، بعض حضرات نے اس کتاب کو احمد بن ابی ہاشم الحسینی (م:۴۲۵) کی طرف منسوب کیا ہے)

البتہ معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ احادیث میں جو کیفیات پلِ صراط کی بیان کی گئی ہیں، اس پر گزرنا ممکن نہیں؛ اس لئے کہ ایسے راستے کا تصور جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہو مشکل ہے اور یہ تکلیف مالایطاق ہے۔ اور « أدق من الشعر وأحدُّ من السيف» کا یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ عبادت شاقہ سے جنت کا راستہ طے کیا جائے گا۔

اہل السنۃ والجماعۃ فرماتے ہیں کہ:

(۱) تاویل تو اس وقت کی جاسکتی ہے جب ایک آدھ روایت ہو، اور یہاں تو پل صراط کے بارے میں صراحتاً اتنی احادیث ہیں کہ ان سب کی تاویل ممکن نہیں۔ ان تمام آیات واحادیث کا یہاں ذکر کرنا باعث تطویل ہے، نمونے کے طور پر چند احادیث ذکر کی جائیں گی۔ ان شاء اللہ۔

(۲) اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے۔ وہ مؤمن کو چلائے گا۔ ہوا پر ٹھہرنا اس سے زیادہ عجیب ہے؛ قال تعالیٰ: ﴿ اَلَمْ يَرَوْا اِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرٰتٍ فِيْ جَوِّ السَّمَآءِ ۭ مَا يُمْسِكُهُنَّ اِلَّا اللّٰهُ ۭ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ ۝۷۹ ﴾. (النحل) کیا اُنہوں نے پرندوں کو نہیں دیکھا کہ وہ آسمان کی فضا میں اللہ کے حکم کے پابند ہیں؟ اُنہیں اللہ کے سوا کوئی اور تھامے ہوئے نہیں ہے۔ یقیناً اس میں اُن لوگوں کے لیے بڑی نشانیاں ہیں جو ایمان رکھتے ہیں۔

پانی پر چلنے کے بہت سے واقعات کتابوں میں مذکور ہیں۔ جس اللہ تعالیٰ نے آسمانوں کو ہوا میں بغیر رسی کے لٹکایا ہے، جس اللہ نے ٹنوں من پانی کے حامل بادلوں کو فضا میں بغیر ستونوں اور بغیر رسیوں کے معلق

کردیا ہے، وہ اللہ انسانوں کو پل صراط پر ہوا میں گزار سکتے ہیں۔

(۳) آخرت میں لوگوں کا مرکز ثقل GRAVITY اوپر ہو جائے گا اور CONTROL اوپر سے ہوگا، پس وہاں سے گزرنا ممکن ہے اور لوگ اپنے اعمال کے درجات کے اعتبار سے اس پر سے گزریں گے۔[۱]

مؤولین کی دوسری قسم:

بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو پل صراط کی احادیث کو فی الجملہ تسلیم کرتے ہیں، مگر پھر تاویل کرتے ہیں: مثلا یہ کہ أدق من الشعر کا معنی لوگوں کے لئے یسر یا عسر کو بیان کرتا ہے، حقیقتاً باریک ہونا مراد نہیں۔ اسے ادق اس لئے کہا گیا کہ لغت میں مخفی امر کو دقیق کہا جاتا ہے اور پل صراط کی تفصیلات بھی مخفی ہیں۔

أحد من السیف کا معنی یہ ہے کہ مسلمانوں کو اس پر سے گزرنے کا حکم جو اللہ تعالی کی طرف سے وارد ہوگا، وہ نافذ ہونے میں تلوار کی طرح بہت سریع ہوگا اور جیسے تلوار ایک بار چل جائے تو اس کو کوئی روک نہیں سکتا اسی طرح اس حکم کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ خود پل کا تلوار کی دھار سے تیز ہونا معقول نہیں؛ جبکہ احادیث میں آیا ہے کہ ملائکہ بھی پل صراط کے دونوں طرف کھڑے ہوں گے۔

جواب: یہ سب لغو باتیں ہیں، جب احادیث میں اس کی تفصیلات کا بیان ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اللہ تعالی قادر مطلق ہے جب تک حقیقی معنی مراد لیا جا سکتا ہو مجازی معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔ اشکال وجواب کے لئے دیکھئے: التذکرۃ للقرطبی، ص۳۸۵-۳۸۶۔

سقاف کا صراط سے انکار اور اس پر اشکالات، اور سعید فودہ کے جوابات:

حسن بن علی السقاف نے شرح العقیدۃ الطحاویۃ میں صراط کا انکار کیا ہے اور اس پر دلائل پیش کئے ہیں۔ شیخ سعید فودہ نے سقاف پر رد کرتے ہوئے ان دلائل کا جواب دیا ہے۔ ہم نے ان اشکالات وجوابات

---

(۱) علامہ تفتازانی نے لکھا ہے:«ومنها: الصراط...، وأنكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعمًا منهم أنه لا يمكن الخطور عليه، ولو أمكن ففيه تعذيب، ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة. قالوا: بل المراد به طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى:﴿ سَيَهْدِيْهِمْ وَ يُصْلِحُ بَالَهُمْ ۝۵ ﴾، وطريق النار المشار إليه بقوله:﴿ فَاهْدُوْهُمْ اِلٰى صِرَاطِ الْجَحِيْمِ ۝۲۳ ﴾،وقيل: المراد الأدلة الواضحة. وقيل: العبادات كالصلاة والزكاة ونحوها. وقيل: الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها، ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها. والجواب: أن إمكان العبور ظاهر كالماشي على الماء والطيران في الهواء، غايته مخالفته العادة، ثم الله تعالى يسهل على من أراد كما جاء في الحديث: إن منهم من يمر كالبرق...، ومنهم...، ومنهم...(شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني۲/۲۲۳. وانظر كتاب المواقف ۳/۵۲۵ لعلامة عز الدين الإيجي(م۷۵٦). مزید دیکھئے تفاسیر میں﴿ وَ اِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا ﴾. (مریم۷۱) کے ذیل میں۔ نیز عقائد کی کتابوں میں اس پر مفصل بحث کی گئی ہے۔

کے غیر اہم ہونے کی وجہ سے ان کو یہاں ذکر نہیں کیا۔(دیکھئے: صحيح شرح العقيدة الطحاوية للسقاف، ص٥٣٨-٥٥٩. والشرح الكبير لسعيد فودة ٢/٩٥٠-٩٥٨).

احادیث میں پل صراط کا ذکر:

احادیث کی روشنی میں پل صراط کے بارے میں چند اہم باتیں یہ ہیں:

- جہنم کی پشت پر ایک پل ہے۔
- بال سے زیادہ باریک ہو گا۔
- تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہو گا۔
- تمام عالَم کو اس پر سے گزرنے کا حکم دیا جائے گا۔
- سب سے پہلے میں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اپنی امت کے ساتھ گزروں گا۔
- اس وقت رسولوں کے سوا کوئی شخص بات کرنے کی جرأت نہ کرے گا اور رسول بھی صرف اتنا کہیں گے: اللّهم سلِّمْ سلِّم.
- (پل کے دونوں طرف) جہنم میں سعدان کے کانٹوں جیسے آنکڑے (مڑے ہوئے لوہے) ہوں گے، اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ وہ کتنے بڑے بڑے ہوں گے۔
- ایک حدیث میں ہے: لوگوں نے کہا: یارسول اللہ! پل کیسا ہو گا؟ فرمایا: ایک پھسلنے کا مقام ہو گا۔
- وہاں آنکڑے اور کانٹے ہوں گے جیسے نجد میں سعدان (سینڈ یا اُونٹ کٹاری، جو ایک خاردار پودا ہے اور اونٹوں کے لیے بہترین چارہ ہے) کا کانٹا ہوتا ہے۔
- امانت اور رحم (رشتہ داری) پل صراط کے دائیں بائیں کھڑے ہو جائیں گے۔

پل صراط پر گزرنے کی کیفیت:

مسلمان اس طرح گزریں گے کہ بعض پلک جھپکتے گزر جائیں گے، بعض بجلی کی طرح بعض ہوا کی طرح، بعض پرندے کی طرح، بعض تیز گھوڑوں کی طرح، بعض اونٹ کی طرح۔

مجموعی اعتبار سے لوگوں کی تین قسمیں ہوں گی:

کچھ وہ ہوں گے جو پوری سلامتی کے ساتھ جہنم سے بچتے ہوئے پار ہو جائیں گے، بعض وہ ہوں گے جو زخم کھا کر پار ہوں گے اور آخر جہنم سے نجات پائیں گے اور کچھ وہ ہوں گے جو جہنم میں دھکیل دیے جائیں گے۔أعاذنا الله منها.

ایک روایت میں گزرنے والوں کی ترتیب یہ آئی ہے:

بجلی کی طرح، پھر ہوا کی طرح، پھر گھوڑے کی دوڑ کی طرح، پھر اونٹ پر سوار کی طرح، پھر آدمی کی دوڑ کی طرح، پھر معمول کے مطابق پیدل چلنے والے کی رفتار کی طرح۔

جس کے اعمال جس درجہ کے ہوں گے، اس کے گزرنے کی رفتار بھی اسی درجہ کی ہو گی، حتیٰ کہ ایک آدمی گھسٹتا ہوا سرکتا ہوا آئے گا۔

پل صراط سے گزرتے وقت مؤمنین (کاملین) یہ کلمات کہتے ہوں گے: رب سلّم سلّم.(سنن الترمذي، رقم:٢٤٣٢)

اس سے پہلے مسلم شریف کی روایت گزری چکی ہے، جس میں فقط انبیائے کرام علیہم السلام کا یہ الفاظ کہنا مذکور ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ملائکہ بھی یہ الفاظ کہتے ہوں گے۔

بعض کتابوں میں مذکور ہے کہ کچھ لوگوں کے لئے بال سے زیادہ باریک ہو گا، اور بعض اہل اللہ کے لئے وسیع و عریض وادی کی طرح ہو گا۔

مولانا شمس الحق افغانی فرماتے ہیں کہ متقی لوگوں کا مرکز ثقل اوپر ہو گا؛ اس لیے آرام سے گزریں گے، اور عاصیوں اور کافروں کا مرکز ثقل نیچے ہو گا؛ اس لیے گر جائیں گے، یا زخمی ہوں گے۔

مذکورہ بالا احادیث کی عربی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

«فيضرب الصراط بين ظهراني جهنم، فأكون أول من يجوز من الرسل بأمته، ولا يتكلم يومئذ أحد إلا الرسل، وكلام الرسل يومئذ: اللهم سلم سلم، وفي جهنم كلاليب مثل شوك السعدان، هل رأيتم شوك السعدان؟» قالوا: نعم، قال: «فإنها مثل شوك السعدان غير أنه لا يعلم قدر عظمها إلا الله، تخطف الناس بأعمالهم، فمنهم من يوبق بعمله، ومنهم من يخردل ثم ينجو». الحديث. (صحيح البخاري، رقم:٨٠٦. وصحيح مسلم، رقم:١٨٢)

پل صراط کو جہنم کے اوپر لگا دیا جائے گا، اور سب سے پہلے میں اپنی امت کے ساتھ گزروں گا۔ اس دن کوئی بات نہیں کر سکے گا، سوائے رسولوں کے، اور رسول اس دن سلم سلم کہیں گے، اور جہنم میں آنکڑے دار پنجے سینڈ کے کانٹوں کی طرح ہوں گے، کیا تم نے اس کو دیکھا ہے؟ کہنے لگے: جی۔ یہ سینڈ کے کانٹوں کی طرح ہے، لیکن اس کے حجم کے بڑے ہونے کو اللہ تعالی ہی جانتے ہیں، جو لوگوں کو اعمالِ بد کی وجہ سے اچک لیتے ہوں گے۔ بعض اپنے اعمال کی وجہ سے ہلاک ہو جائیں گے اور بعض کا گوشت کٹ جائے گا اور پھر نجات پالیں گے۔

«ثم يضرب الجسر على جهنم، وتحل الشفاعة، ويقولون: اللهم سلم، سلم» قيل: يا رسول الله، وما الجسر؟ قال: «دَحْضٌ مَزِلَّة، فيه خطاطيف وكلاليب وحَسَكٌ تكون بنجد فيها شويكة يقال لها السعدان، فيمر المؤمنون كطرف العين، وكالبرق، وكالريح، وكالطير،

وكأجاويد الخيل والركاب، فناج مسلم، ومخدوش مرسل، ومكدوس في نار جهنم». الحديث.
(صحيح مسلم، رقم:١٨٣)

پھر جہنم پر پل لگایا جائے گا اور لوگ سَلِّم سَلِّم کہیں گے۔ صحابہ نے کہا: جسر کیا ہے؟ فرمایا: پھسلنے والی جگہ جس میں آنکڑے اور پنجے اور کانٹے ہوں گے، کچھ مسلمان پل بھر میں گزریں گے، اور کچھ بجلی کی چمک کی طرح، اور کچھ تیز ہوا کی طرح، اور کچھ پرندوں کی طرح، اور کچھ عمدہ گھوڑوں اور عمدہ سواریوں کی طرح گزریں گے۔ بعض صحیح سالم نجات پالیں گے، اور بعض زخمی ہو کر نجات پالیں گے، اور بعض کو دھکا دے کر پشت پر جہنم میں ڈال دیا جائے گا۔

قال أبو سعيد: بلغني أن الجسر أدق من الشعرة، وأحد من السيف. (صحيح مسلم، رقم:١٩٥)

پل صراط بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے۔

«وترسل الأمانة والرحم، فتقومان جنبتي الصراط يمينًا وشمالاً، فيمر أولكم كالبرق» قال: قلت: بأبي أنت وأمي أي شيء كمر البرق؟ قال: « ألم تروا إلى البرق كيف يمر ويرجع في طرفة عين؟ ثم كمر الريح، ثم كمر الطير، وشد الرجال، تجري بهم أعمالهم، ونبيكم قائم على الصراط يقول: رب سلم سلم، حتى تعجز أعمال العباد، حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفا». (صحيح مسلم، رقم:١٩٥)

امانت اور رشتہ داری پل صراط کے دونوں کناروں پر دائیں بائیں کھڑی ہو جائیں گی، پھر پہلی جماعت آسمانی بجلی کی طرح گزرے گی۔ میں نے کہا: میرے ماں باپ آپ پر قربان، بجلی کی طرح کونسی چیز ہوتی ہے؟ فرمایا: تم نہیں دیکھتے ہو کہ پلک جھپکنے میں بجلی گزر کر واپس آجاتی ہے، پھر ایک جماعت تیز ہوا کی طرح، پھر پرندوں کی طرح، پھر دوڑنے والے مَردوں کی طرح، اُن کے اعمال اُن کو چلائیں گے، یعنی اعمال کے حساب سے چلیں گے اور آپ کے نبی پل صراط پر کھڑے ہو کر رب سلم سلم پکاریں گے، یہاں تک کہ بعض بندوں کے اعمال ان کو چلانے سے عاجز ہو جائیں گے، یہاں تک کہ ایک آدمی اگر چلنے سے عاجز ہو گا تو ہاتھوں اور پیروں کے بل گھسٹتے گھسٹتے چلے گا۔

عن سعيد بن أبي هلال قال: بلغنا أن الصراط يوم القيامة يكون على بعض الناس أدق من الشعر وعلى بعض الناس مثل الوادي الواسع. (الأولياء لابن أبي الدنيا، رقم:٢٣. التذكرة للقرطبي، ص٧٥٥. شعب الإيمان، رقم:٣٦١)

قیامت میں پل صراط بعض لوگوں کے لیے بال سے زیادہ باریک اور بعض کے لیے وسیع وادی کی طرح ہو گا۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «شعار المؤمن على الصراط، رب سلم سلم».
(سنن الترمذي، رقم:٢٤٣٢)

مسلمانوں کی نشانی پل صراط پر "رَبِّ سَلِّم رَبِّ سَلِّم" ہوگا اور آنے والی روایت میں "لا إلہ الا أنت" کو شعار کہا گیا ہے۔

وعن عبد الله بن عمرو، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «شعار أمتي إذا حملوا على الصراط: لا إله إلا أنت». (المعجم الكبير للطبراني، رقم:١٤٧٥١. المعجم الأوسط، رقم:١٦٠)

«الصراط على جهنم مثل حد السيف فتمر الطائفة الأولى كالبرق، والثانية كالريح، والثالثة كأجود الخيل، والرابعة كأجود الإبل والبهائم، ثم يمرون والملائكة تقول: رب سلم سلم». (المستدرك للحاكم، رقم: ٣٤٢٣، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

«إن آخر من يدخل الجنة رجل يمشي على الصراط، فينكب مرة، ويمشي مرة». (مسند أحمد، رقم:٣٧١٤. صحيح ابن حبان، رقم:٧٤٣٠، وإسناده صحيح على شرط مسلم)

ان دونوں روایتوں کا ترجمہ ما قبل کی احادیث کے تحت گزر چکا ہے۔

آسانی سے پل صراط پار کرنے کے اعمال:

کتابوں میں ایسے بہت سے اعمال کا ذکر ملتا ہے جن کی برکت سے اللہ تعالی پل صراط پر گزرنا آسان فرماتے ہیں۔

(۱) بدعت سے اجتناب۔

«وإن أحببت أن لا توقف على الصراط طرفة عين حتى تدخل الجنة، فلا تحدث في دين الله حدثا برأيك». (قاله صلى الله عليه وسلم لأبي هريرة). (أخرجه الخطيب في التاريخ ١٤٤/٥. وذكره القرطبي في التذكرة، ص٧٦٥، وقال: «وهذا غريب الإسناد ومتنه حسن». لكن أورده ابن الجوزي في الموضوعات ٢٦٤/١، وقال: «أبو همام القرشي اسمه محمد بن مجيب، قال يحيى بن معين: كذاب عدو الله».)

اگر تم چاہتے ہو کہ پل صراط پر پلک جھپکنے کے برابر نہ رکو، یہاں تک کہ جنت میں داخل ہو جاؤ، تو دین میں اپنی رائے سے بدعت ایجاد مت کرو۔

(۲) آداب کی رعایت کرتے ہوئے صدقہ کرنا۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «منَ أحسنَ الصدقة في الدنيا جازَ على الصراط». (حلية الأولياء ٢٢٠/٣)

جو شخص دنیا میں بہترین طریقے پر صدقہ دیتا ہے وہ پل صراط سے گزرے گا۔

(۳) مسجد کو اپنا گھر بنانا (زیادہ وقت مسجد میں گذارے)۔

«من يكن المسجدُ بيتَه ضمِن الله له بالروحِ والرحمةِ والجواز على الصراط إلى الجنة». (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٧١٤٩)

جو مسجد کو گھر کی طرح بنادے اللہ تعالی اس کے لیے راحت اور رحمت اور جنت تک پل صراط پر گزرنے کے ذمہ دار ہیں۔

مسجد میں بکثرت وقت گزرنے کی برکت سے پل صراط سے پار ہو جانے کی ضمانت کا بیان روایات میں مختلف الفاظ کے ساتھ مذکور ہے اور کئی ایک صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے یہ مضمون نقل کیا گیا ہے، نیز علامہ زرقانیؒ فرماتے ہیں: «وهذا الحديث رواه سعيد بن منصور والطبراني والبزّار وحسّنه عن أبي الدرداء» . (شرح الزرقاني على المواهب، الفصل الثالث في أمور الآخرة وهو آخر فصل في الكتاب)

(۴) تمام شرائط و آداب کی رعایت کرتے ہوئے نماز کا اہتمام کرنا۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من حافظ على هؤلاء الصلوات المكتوبات في جماعة كان أول من يجوز على الصراط كالبرق اللامِع». (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٦٦٤١، و٦٥٦٦، عن أبي هريرة وابن عباس. قال الهيثمي: «و فيه بقية بن الوليد، وهو مدلس وقد عَنعنه». مجمع الزوائد ١٦٣/٢)

جو با جماعت فرض نمازوں کی پابندی کرے وہ بجلی کی چمک کی طرح سب سے پہلے پل صراط سے گزرے گا۔

(۵) درود شریف کی کثرت۔

«الصلاة عليَّ نور على الصراط». (الترغيب لابن شاهين، ص:١٤. الفردوس بمأثور الخطاب ٤٠٨/٢. فيض القدير ٢٤٩/٤)

مجھ پر درورد پڑھنا پل صراط کے لیے روشنی ہے۔

اس مضمون کی اور بھی بہت سی احادیث ملتی ہیں جن میں درود شریف کی برکت سے پل صراط پار کرنے کا ذکر ہے۔

ایک روایت میں ایک شخص کا حال بیان فرمایا گیا ہے کہ اسے پل صراط سے گزرنے میں سخت تکلیف ہو رہی تھی کہ اچانک (اچھی صورت میں) درود شریف نے آکر اس کی مدد فرمائی۔(دیکھئے: الدر المنضود، الفصل الرابع. القول البديع، الفصل الثاني. القربة إلى رب العالمين بالصلاة على محمد سيد المرسلين لابن بشكوال. أمالي ابن بشران، ص:١١٧).

(۶) کسی مسلمان کی تکلیف دور کرنا۔

«مَن فرَّج عن مؤمن كربةً جعل الله تعالى له يوم القيامة شُعبتَين من نور على الصراط يضيءُ بضوئهما عالَمٌ لا يُحصِيهم إلا رب العِزَّة» . (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٤٥٠٤).

جس نے کسی مسلمان سے کوئی تکلیف دور کی اللہ تعالی اس کے لیے قیامت کے دن پل صراط پر روشنی کی ایسی دو شاخیں پیدا کریں گے جن کی روشنی سے اتنی کائنات روشن ہو گی جس کی تعداد اللہ تعالی ہی جانتے

ہیں۔

(۷) کسی مسلمان کی ضرورت پوری کرنا۔

«من مشى مع أخيه في حاجة حتى أثبتها له أثبت الله عز وجل قدمه على الصراط يوم تزِل فيه الأقدام». (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٦٠٢٦)

جو اپنے بھائی کے ساتھ اس کی حاجت پوری کرنے کے لیے چلا اور اس کی حاجت کو پورا کیا اللہ تعالی اس کے قدموں کو پل صراط پر اس دن مضبوط کریں گے جس دن لوگوں کے پاؤں پھسلتے ہوں گے۔

وفي رواية: «من رفع حاجة ضعيف إلى سلطان لا يستطيع رفعها إليه ثبت الله قدميه علي الصراط». الحديث. (الترغيب لابن شاهين، رقم:٤٢٥)

جس نے کسی صاحبِ ضرورت کی وہ درخواست کسی حاکم کو پہنچادی جس کو صاحبِ ضرورت خود نہیں پہنچا سکتا، اللہ تعالی اس کو پل صراط پر ثابت قدم رکھیں گے۔

پل صراط پر گزرتے وقت ۷ پل پار کرنے ہوں گے:

علماء نے لکھا ہے کہ پل صراط پر گزرتے وقت ۷ پل پار کرنے ہوں گے: پہلے میں ایمان، دوسرے میں نماز، تیسرے میں زکاۃ، چوتھے میں روزہ، پانچویں میں حج عمرہ، چھٹے میں طہارت اور ساتویں میں حقوق العباد کے بارے میں سوال ہو گا اور یہ سب سے خطرناک ہو گا۔ یاد رہے کہ چھٹے پل پر جو سوال ہو گا اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔

ان مسائل کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: البدور السافرة في أمورالآخرة للسيوطي. والدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة للغزالي. وكتاب الروح لابن قيم. وعلامات القيامة للشاه رفيع الدين. وتفسير ابن أبي حاتم. وتفسير القرطبي. والدر المنثور. وتفسير ابن كثير. كلهم في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ ﴿١٤﴾﴾. (الفجر).

وزنِ اعمال حق ہے:

حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱۳/ ۵۳۸) میں لکھا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک وزنِ اعمال عدل سے کنایہ ہے؛ کیونکہ وزن اعمال کا نہیں، اجساد وجواہر کا ہوتا ہے، اور اعمال اعراض ہیں جواہر نہیں۔ جیسے: پھول کا وزن تو ہو سکتا ہے؛ مگر اس کی خوشبو کا وزن نہیں کیا جا سکتا۔

جواب: آلاتِ جدیدہ نے اس مسئلے کا سمجھنا آسان کر دیا ہے، مثلاً: آدمی جوہر ہے اور اس کی آواز عرض ہے، آدمی مر جاتا ہے؛ جبکہ اس کی آواز ٹیپ ریکارڈ میں محفوظ رہتی ہے؛ حرارت اور برودت کا وزن تھرمامیٹر سے معلوم ہو جاتا ہے۔ ہوائی جہاز اور کاروں کی رفتار، بلڈ پریشر، ساعت، شوگر، دل کی حرکت، بصارت،

زلزلہ اور موسم کی گرمی سردی، غرض یہ کہ آج کل بے شمار اعراض تولے جاتے ہیں۔

نیز معتزلہ کی طرف منسوب یہ قول کئی وجوہ سے غلط ہے:

(۱) اول یہ کہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز کو اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ وزن کے معنی تولنے کے ہیں، انصاف کا معنی لینا حقیقت کو چھوڑنا ہے۔

(۲) جہاں جہاں میزان کا لفظ آیا ہے اس کے ساتھ خفیف اور ثقیل کا مضمون اور الفاظ آئے ہیں؛ جبکہ عدل کو خفت یا ثقل سے موصوف نہیں کرسکتے۔

اہل سنت وجماعت کے نزدیک اعمال کا وزن حقیقتاً ہوگا؛ البتہ اس کی حکمت یہ ہے کہ عدل وانصاف ظاہر ہو؛ «لأنَّ أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض والعلل وإلا لكان ناقصًا أكمله الغرض، ولكن هي معللة بالحِكَم والفوائد والمصالح كما صرَّح به المحققون كالآلوسي في تفسيره».

یا وزن اعمال قطع معذرت کے لیے ہوگا، یا اہل ایمان کو خوش کرنے کے لیے اور کافروں کو اللہ کی رحمت سے مایوس کرنے کے لیے ہوگا۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے بھی "ضوء المعالی" (ص۱۵۱) میں لکھا ہے کہ معتزلہ میزان وصراط کے منکر ہیں؛ جبکہ معتزلہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اہل سنت ہی کی طرح میزان کے قائل ہیں۔ قاضی عبدالجبار معتزلی نے لکھا ہے: «وأما وضع الموازين فقد صرح الله تعالى في محكم كتابه، قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ﴾. وقوله: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذِ ۣالْحَقُّ ۚ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓئِكَ﴾ الآية، إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى، ولم يرد الله تعالى بالميزان إلا المعقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس، لأن الميزان وإن ورد بمعنى العدل في قوله: ﴿وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِيْزَانَ﴾، فذلك على طريق التوسع والمجاز، وكلام الله تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز». (شرح الأصول الخمسة، ص۷۳۵، بعض حضرات نے اس کتاب کو احمد بن ابی ہاشم الحسینی (م:۴۲۵) کی طرف منسوب کیا ہے)

وزنِ اعمال کا ثبوت قرآن سے:

قرآن کریم میں کئی جگہ وزن اور میزان کا ذکر ہے، مثلاً:

۱- :﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا﴾. (الأنبياء:۴۷) اور قیامت کے روز ہم ایسی ترازویں لا رکھیں گے جو سراپا انصاف ہوں گی، چنانچہ کسی پر کوئی ظلم نہیں ہوگا۔

۲- :﴿فَاَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ ۙ فَهُوَ فِيْ عِيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۭ وَاَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهٗ ۙ فَاُمُّهٗ هَاوِيَةٌ ۭ﴾. (القارعة) جس شخص کے پلڑے وزنی ہوں گے وہ من پسند زندگی میں ہوگا، اور جس کے پلڑے

ہلکے ہوں گے اُس کا ٹھکانا ایک گہرا گڑھا ہو گا۔

٣- ﴿وَ الْوَزْنُ يَوْمَىٕذِ ﹰالْحَقُّ ۚ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓىٕكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓىٕكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْٓا اَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوْا بِاٰيٰتِنَا يَظْلِمُوْنَ ۝﴾ . (الأعراف) اور اُس دن اعمال کا وزن ہونا اٹل حقیقت ہے؛ چنانچہ جن کی ترازو کے پلڑے بھاری ہوں گے وہی فلاح پانے والے ہوں گے، اور جن کی ترازو کے پلڑے ہلکے ہوں گے وہی لوگ ہیں جنہوں نے ہماری آیتوں کے ساتھ زیادتیاں کر کے خود اپنی جانوں کو گھاٹے میں ڈالا ہے۔

٤- ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓىٕكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓىٕكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْٓا اَنْفُسَهُمْ فِيْ جَهَنَّمَ خٰلِدُوْنَ ۝ۚ﴾ . (المؤمنون) جن کے پلڑے بھاری ہوں گے وہی فلاح پائیں گے، اور جن کے پلڑے ہلکے پڑ گئے تو یہ وہ لوگ ہوں گے جنہوں نے اپنے لیے گھاٹے کا سودا کیا تھا، وہ دوزخ میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے۔

(٥)- ﴿فَحَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيْمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَزْنًا ۝﴾ . (الكهف) قیامت کے دن ہم اُن (کافروں) کا کوئی وزن شمار نہیں کریں گے۔

وزنِ اعمال کا ثبوت احادیث سے:

(١) حدیث جبریل کے بہت سے طرق میں ایمان کیا ہے؟ کے جواب میں میزان پر ایمان لانے کا بھی ذکر ہے۔

یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ابن عباس، ابن عمر، ابو عامر اشعری اور ابو ہریرہ وغیرہم رضی اللہ عنہم کی روایات سے حدیث کی بہت سی کتابوں میں مذکور ہے۔

(٢) دو کلمے ایسے ہیں جو ترازو میں بہت وزنی ہیں: سبحان اللہ وبحمدہ، سبحان اللہ العظیم.

(٣) الحمد للہ کا ثواب میزان کو بھر دے گا، اور سبحان اللہ اور الحمد للہ مل کر آسمان وزمین کے درمیان خلا کو بھر دیں گے۔

(٤) سبحان اللہ نصف میزان کو پر کر دیتا ہے اور الحمد للہ مکمل میزان کو بھر دیتا ہے۔

(٥) واہ واہ پانچ چیزیں ترازو میں کتنی زیادہ وزنی ہیں!: لا إلہ إلا اللہ، اللہ أکبر، سبحان اللہ، الحمد للہ، اور وہ بچہ جو مر جائے اور باپ (اور اسی طرح ماں بھی) اس پر صبر کرے۔

(٦) مسلمان کی ترازو میں سب سے وزنی چیز اچھے اخلاق ہوں گے۔

ان احادیث کے علاوہ اور بھی بیسیوں احادیث ہیں جو میزان کے ثبوت میں صریح ہیں، جن میں بعض

آئندہ مباحث میں ضمناً آرہی ہیں۔

ان نصوص سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ جس ترازو سے اعمال کا وزن ہو گا، وہ جسمی اور حسی ہو گا؛ معنوی میزان بمعنی انصاف مراد نہیں۔

وزنِ اعمال کے ثبوت پر اجماع امت:

(۱) علامہ ابن بطالؒ فرماتے ہیں: میزان اور وزنِ اعمال پر ایمان لانے پر اہل سنت کا اجماع ہے۔ (شرح صحيح البخاري لابن بطال ١٠/٥٥٩)

(۲) قاضی ثناء اللہ پانی پتی فرماتے ہیں: اہل سنت کے علماء کا اجماع ہے کہ وزنِ اعمال حق ہے۔ (التفسير المظهري، المؤمنون:١٠٢)

(۳) علامہ سفارینی (م:۱۱۸۸ھ) فرماتے ہیں: میزان پر ایمان رکھنا کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ (لوامع الأنوار البهية ٢/١٨٤)

(۴) علامہ ابو الحسن اشعری فرماتے ہیں: اہل حق میزان کو مانتے ہیں۔ اہل بدعت اس کے منکر ہیں۔ (مقالات الإسلاميين ١/٤٧٢)

وزنِ اعمال سب کے لیے ہے، یا بعض کے لیے ؟:

محققین کے نزدیک وزن اعمال سب کے لیے ہے۔ کفار کے بارے میں آتا ہے ﴿وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓىِٕكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْٓا اَنْفُسَهُمْ فِيْ جَهَنَّمَ خٰلِدُوْنَ﴿۱۰۳﴾ تَلْفَحُ وُجُوْهَهُمُ النَّارُ وَ هُمْ فِيْهَا كٰلِحُوْنَ﴿۱۰۴﴾ اَلَمْ تَكُنْ اٰيٰتِيْ تُتْلٰى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُوْنَ﴿۱۰۵﴾﴾. (المؤمنون) اور جن کے پلڑے ہلکے پڑ گئے تو یہ وہ لوگ ہوں گے جنہوں نے اپنے لیے گھاٹے کا سودا کیا تھا، وہ دوزخ میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔ آگ ان کے چہروں کو جھلس ڈالے گی، اور اُس میں اُن کی صورتیں بگڑ جائیں گی۔ ان سے کہا جائے گا: کیا میری آیتیں تمہیں پڑھ کر سنائی نہیں جاتی تھی؟ اور تم اُن کو جھٹلایا کرتے تھے۔

پوری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وزنِ اعمال کافروں کے لیے بھی ہے۔

کفار کے بارے میں دوسرا قول:

علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بہت سے علماء کا کہنا ہے کہ کفار کے اعمال کا وزن نہیں ہو گا۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿فَلَا نُقِيْمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَزْنًا﴿۱۰۵﴾﴾. (الكهف) نیز وزن کے لئے اعمال متضادّہ (اچھے-برے) کا پایا جانا ضروری ہے، جب کہ کفار کے پاس کوئی نیک عمل باقی نہ ہو گا، ان کے اعمال حبط ہو چکے ہوں گے۔ (روح المعاني، الأعراف: ٩)

جواب: اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ ان کے لیے وزنِ اعمال مفید ثابت نہ ہو گا۔ أي: وزنًا نافعًا

لهم . ان کے لیے وزن اعمال اظہارِ عدل اور اتمامِ حجت کے لیے ہو گا۔

اور یہ بات کہ وزن کرنے کے لئے متضاد اعمال کا ہونا ضروری ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ:

۱- کفار کا ایک پلڑا نیکیوں سے خالی ہو گا؛ کیونکہ کفر کے ساتھ کوئی نیکی نہیں رہتی، اور دوسرے پلڑے میں کفر اور گناہ ہوں گے تو یہ پلڑا بھاری ہو جائے گا اور انہیں جہنم میں پھینک دیا جائے گا۔

۲- اگر کفار کے صدقات و خیرات کا تخفیفِ عذاب میں اثر مانا جائے (کیفأنہ کہ کما) تو وہ نیک اعمال ایک پلڑے میں ہوں گے اور دوسرے پلڑے میں کفر اور گناہ ہوں گے، تو کفر والا پلڑا بھاری ہو گا۔

کفار کے اچھے اعمال کا اثر:

کفار کے اچھے اعمال کا اثر تخفیف عذاب میں ہو سکتا ہے؛ ابو طالب اور ابو لہب کا حال احادیث میں مذکور ہے۔ محدثین نے تفصیل سے اس پر بحث کی ہے اور حافظ ابن حجرؒ، علامہ ابن تیمیہؒ اور حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیریؒ کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ کفار کو حسنات کا کچھ فائدہ حاصل ہو گا۔(۱)

صاحب میزان کون ہے؟:

(۱) واضع المیزان اللہ تعالیٰ ہیں؛ ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ﴾ . (الأنبياء:٤٧)

(۲) جبرئیل علیہ السلام؛ عن حذيفة موقوفًا: «إن صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام». (أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، رقم:٢٢٠٩ . وذكره القسطلاني في إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ٤/٤٨١)

صاحبِ میزان قیامت کے دن جبریل علیہ السلام ہیں۔

(۳) حضرت آدم علیہ السلام؛ عن أبي هريرة مرفوعًا: «يقول الله: يا آدم قد جعلتُك حكَمًا بيني وبين ذُرِّيَّتِك، قُمْ عند الميزان، فانظرْ ما يُرفَع إليكَ من أعمالهم». الحديث. (المعجم الصغير للطبراني،

---

(١) «قال الإمام: أي من يعمل من الخير أدنى عمل وأصغره، فإنه يراه ويجد جزاءه. لا فرق في ذلك بين المؤمن والكافر. غاية الأمر أن حسنات الكفار الجاحدين لا تصل بهم إلى أن تخلصهم من عذاب الكفر، فهم به خالدون في الشقاء. والآيات التي تنطق بحبوط أعمال الكفار، وأنها لا تنفعهم، معناها هو ما ذكرنا. أي أن عملا من أعمالهم لا ينجيهم من عذاب الكفر، وإن خفف عنهم بعض العذاب الذي كان يرتقبهم، على بقية السيئات الأخرى، أما عذاب الكفر نفسه فلا يخفف عنهم منه شيء. كيف لا، والله جل شأنه يقول: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ؕ وَاِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ اَتَيْنَا بِهَا ؕ وَكَفٰى بِنَا حٰسِبِيْنَ ۝﴾ . (الأنبياء)، فقوله: فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا أصرح قول في أن الكافر والمؤمن في ذلك سواء. وإن كلاّ يوفى يوم القيامة جزاءه. وقد ورد أن حاتما يخفف عنه لكرمه. وأن أبا لهب يخف عنه لسروره بولادة النبيّ صلى الله عليه وسلم وما نقله بعضهم من الإجماع على أن الكافر لا تنفعه في الآخرة حسنة ولا يخفف عنه عذاب سيئة ما، لا أصل له. فقد قال بما قلناه كثير من أئمة السلف رضي الله عنهم».(تفسير القاسمي ٩/٥٢٦)

رقم:٨٥٥)

اللہ تعالیٰ فرمائیں گے: اے آدم! میں نے آپ کو اپنے اور آپ کی اولاد کے درمیان فیصل بنایا، میزان کے پاس کھڑے ہو جائیں، اور ان کے جو اعمال آپ کی طرف اُٹھائے جائیں گے وہ دیکھ لیں۔

(۴) **ملک الموت؛** قال القسطلاني: عند البيهقي عن أنس مرفوعًا قال: «ملک الموت موكل بالميزان». (إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ١٠/٤٨١)

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ ملک الموت میزان پر مقرر ہیں۔

مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ نے ان اقوال میں یوں تطبیق دی ہے کہ صاحبِ میزان اللہ عز وجل ہیں کہ اللہ حاکم ہیں؛ اس لیے اللہ جل مجدہ کی طرف نسبت بحیثیت آمر کے ہے۔ ملک الموت نے دنیا سے آخرت کی طرف مردگان کا چالان کیا ہے، جس طرح پولیس چالان کرتی ہے تو عدالت الٰہیہ میں چالان کنندہ عملہ، یعنی ملک الموت کی حاضری اور بیان بھی ضروری ہے، جیسے انسانی عدالتوں میں پولیس کا بیان لیا جاتا ہے۔ حضرت جبرئیل چونکہ قانونِ الٰہی (قرآن) کے پہنچانے والے ہیں؛ اس لیے آپ کی موجودگی مقدمہ قانون شکنی کی پیشی میں ضروری ہے۔ اور حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد کا مقدمہ در پیش ہے؛ اس لیے بحیثیت سرپرست آپ کی حاضری بھی ضروری ہے۔ (علوم القرآن-لمولانا شمس الحق افغانی، ص۲۴۳)

میزان میں کیا چیز تولی جائے گی؟:

میزان میں تولی جانے والی چیز کے بارے میں چار اقوال ہیں:

(۱) وزن اعمالِ مجردہ کا ہو گا۔

(۲) وزن اعمالِ مجسدہ کا ہو گا۔

(۳) صحفِ اعمال کا وزن ہو گا۔

(۴) اصحابِ اعمال کا وزن ہو گا۔

لیکن ان چاروں اقوال میں کوئی تعارض نہیں، بعض کے لیے ایک طریقہ، بعض کے لیے دوسرا طریقہ، اور بعض کے لیے سارے طریقے ہو سکتے ہیں۔

احادیث میں ان چار طریقوں کا ذکر موجود ہے:

پہلا قول: اعمالِ مجردہ کا وزن ہو گا:

(۱) عن النبی صلی اللہ علیه وسلم قال: «أثقلُ شيءٍ في الميزانِ الخُلُقُ الحَسَنُ». (صحيح ابن حبان، رقم:٤٨١. وإسناده صحيح)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میزان میں سب سے بھاری اخلاق حسنہ ہیں۔
حدیث میں اس بات کا ذکر نہیں کہ خلق حسن کو متجسد کیا جائے گا۔

(٢) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا أبا ذر! ألا أدلُّكَ على خصلتين هما أخف على الظهر، وأثقَلُ في الميزان من غيرهما؟» قال: بلى يا رسولَ الله، قال: «عليك بحُسْنِ الخُلُقِ، وطُولِ الصَّمتِ، والذي نفس محمد بيده ما عمِلِ الخلائقُ بمثلهما». (شعب الإيمان للبيهقي، رقم:١٩٥٤. ومسند أبي يعلى، رقم:٣٢٩٨. ومسند البزار، رقم:٧٠٠١)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے ابوذر! کیا میں تم کو دو عادتیں نہ بتاؤں جو پیٹھ پر ہلکی ہیں اور میزان میں بھاری ہیں؟ کہنے لگے: یا رسول اللہ بتادیجئے۔ فرمایا: تم اخلاق حسنہ اور خاموشی کی عادت کے ساتھ چمٹے رہو، اس اللہ کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے! ان اعمال کا مثل نہیں جب تک مخلوق ان پر عمل کرے۔

(٣) أن النبي صلى الله عليه وسلم نزل عليه جبريل عليه السلام، وعنده رجل يبكي، فقال: «من هذا؟» قال: «فلان» قال جبريل: «إنا نزن أعمال بني آدم كلها إلا البكاء؛ فإن الله عز وجل يطفئ بالدمعة بحورا من نار جهنم». (الزهد للإمام أحمد بن حنبل، رقم:١٤٤)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جبریل علیہ السلام نازل ہوئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک آدمی رو رہا تھا، جبریل علیہ السلام نے پوچھا یہ کون ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ فلاں شخص ہے۔ جبریل علیہ السلام نے کہا: ہم اعمالِ بنی آدم کو تولتے ہیں رونے کے علاوہ، اس لیے کہ اللہ تعالی ایک آنسو سے آتش جہنم کے سمندروں کو بجھاتے ہیں۔

(٤) وقال عليه السلام: «أول ما يُوضَع في ميزان العبد نَفَقَتُه على أهله». (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٦١٣٥)

سب سے پہلے آدمی کی میزان میں اس کی فیملی پر اس کا نفقہ تولا جائے گا۔

(٥) وقال عليه السلام: «الوضوء يُوزَن يومَ القيامة مع سائر الأعمال». (تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ٦١/٣٨٠)

وضو کے پانی کو قیامت کے دن دوسرے اعمال کے ساتھ تولا جائے گا۔

(٦) وعن جابر مرفوعًا: «تُوضَع الموازين يومَ القيامة، فتُوزَن الحسنات والسيِّئات، فمن ثقُلتْ حسناتُه على سيئاته مثقال حبةٍ دخل الجنة، ومن ثقلت سيئاتُه على حسناته مثقال حبةٍ دخل النار». قيل له: من استوتْ حسناتُه وسيئاتُه؟ قال: «أولئك أصحاب الأعراف». (أخرجه خيثمة في فوائده، وعند ابن المبارك في الزهد عن ابن مسعود نحوه مرفوعًا. وانظر: سبل السلام ٤/٤٣٩)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے: اعمال کو قیامت کے دن تولا جائے گا، ہر قسم کی نیکیوں اور برائیوں کو تولا جائے گا، جس کی نیکیاں بُرائیوں پر بھاری ہوں گی وہ جنت میں جائے گا اور جس کے سیئات حسنات کے مقابلے میں دانہ برابر بھاری ہوں گی وہ جہنم میں جائے گا۔ سوال ہوا کہ جس کے حسنات اور سیئات برابر ہوں گی اس کا کیا ہوگا؟ فرمایا: وہ اعراف والے ہوں گے۔

(٧) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الطهورشطر الإيمان، والحمد لِلّه تملأ الميزان». (صحيح مسلم، رقم:٢٢٣)

طہارت آدھا ایمان ہے اور الحمد للہ میزان کو بھر دیتا ہے۔

حدیث میں اس بات کا ذکر نہیں کہ "الحمد للہ" متجسد ہوگا۔

ان احادیث کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث میں خود اعمال کو ترازو میں رکھنے کا ذکر ہے۔

اعمال تولے جانے کا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ، امام بخاریؒ، علی بن مدینیؒ وغیرہ حضرات کا یہی مسلک ہے۔ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ (فتح الباري ٥٣٩/١٣)

دوسرا قول تجسید اعمال کا ہے:

(١) عن ابن عباس أنه قال: «الميزان له لِسانٌ وكِفَّتانِ يُوزَن فيه الحسناتُ والسيِّئاتُ، فيُوتَى بالحَسَنات في أحسنِ صورةٍ، فتُوضَع في كِفَّةِ المِيزانِ فتثقُل على السيئاتِ...». قال: «ويُؤتَى بالسيئات في أقبح صورةٍ فتُوضَع في كِفَّةِ الميزانِ فتُخَفَّفُ. والباطل خفيف». الحديث. (شعب الإيمان، رقم:٢٧٨)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میزان کے لیے ایک دستے کی سوئی اور دو پلڑے ہیں، ان میں نیکیاں اور برائیاں تولی جائیں گی، نیکیوں کو خوبصورت شکل میں لاکر میزان کے پلڑے میں ڈالا جائے گا تو حسنات کا پلڑا سیئات پر بھاری ہو جائے گا...۔ اور بد اعمالیوں کو بد صورت شکل میں لایا جائے گا اور اسے میزان کے پلڑے میں رکھا جائے گا تو سیئات کا پلڑا ہلکا ہو جائے گا۔ اور باطل ہلکا ہی ہوتا ہے۔

(٢) وقال الحسن: «الميزان له لِسانٌ وكِفَّتان». (أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، رقم:٢٢١٠)

حسن بصری کہتے ہیں کہ میزان کے لیے ایک دستے کی سوئی اور دو پلڑے ہیں۔

(٣) في حديث البراء رضي الله عنه في قصة سؤال القبر: «فيأتيه (المؤمنَ) رجلٌ حَسَنُ الوجه، حسن الثِّياب، طَيِّبُ الرِّيح، فيقول: أَبشِرْ بالذي يسرُّك، هذا يومُك الذي كنتَ تُوعَد، فيقول له: من أنتَ؟ فوجهك الوجهُ الذي يجيءُ بالخير، فيقول: أنا عَمَلُك الصَّالِحُ». (مسند أحمد،

رقم:١٨٥٣٤، وإسناده صحيح)

سوالِ قبر کے بارے میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ مؤمن کے پاس ایک خوبصورت، خوش پوشاک اور خوشبودار شخص آئے گا، اور کہے گا: تم کو خوشی والا عمل مبارک ہو، یہ وہ دن ہے جس کا وعدہ آپ سے کیا گیا تھا۔ مومن کہے گا: آپ کون ہیں؟ آپ کے رخِ انور نے خیر لائی۔ وہ کہے گا: میں آپ کا عملِ صالح ہوں۔

(۴) عن أبي هريرةﷺ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من اتَّبَعَ جنازةَ مسلمٍ إيمانًا واحتسابًا، وكان معه حتَّى يُصلَّى عليها ويُفْرَغَ من دفنها، فإنَّه يرجع من الأجر بقيراطَين، كلُّ قيراط مثلُ أُحُدٍ». (صحيح البخاري، رقم:٤٧).

جو مسلمان کے جنازے کے پیچھے گیا یہاں تک کہ جنازہ اور دفن سے فارغ ہوا وہ دو قیراط اجر لے کر واپس آئے گا، ہر قیراط اُحد پہاڑ کے برابر ہے۔

(۵) وعن حماد بن إبراهيم قال: «يُجاء بعمل الرجل فيُوضَع في كِفَّةِ ميزانه يومَ القيامة فتَخِفُّ فيُجاء بشيءٍ أمثال الغَمام، أو قال: مِثل السَّحاب، فيُوضَع في كِفَّةِ ميزانه فيَرجَحُ فيُقال له: أتدري ما هذا؟ فيقول: لا، فيقال له: هذا فضلُ العِلم الذي كنتَ تُعَلِّمُه النَّاس». (جامع بيان العلم وفضله، رقم:٢٢٥)

حماد بن ابراہیم سے مروی ہے کہ ایک آدمی کے اعمال کو لا کر قیامت کے دن میزان میں رکھ دیا جائے گا، وہ ہلکے ہو جائیں گے، پھر بادلوں کی شکل کی ایک چیز لا کر میزان کے پلڑے میں رکھ دی جائے گی تو حسنات کا پلڑا بھاری ہو جائے گا، اس سے کہا جائے گا: تم جانتے ہو یہ کیا ہے؟ وہ بولے گا: نہیں جانتا۔ اس سے کہا جائے گا: یہ وہ فضیلت والا علم ہے جو آپ لوگوں کو سکھاتے تھے۔

(۶) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اقرءُوا الزهراوَين: البقرةَ وسورةَ آل عمران، فإنَّهما تأتِيان يومَ القيامة كأنَّهما غمامتان». (صحيح مسلم، رقم:٨٠٤)

دو روشن سورتیں سورۃ البقرہ اور آلِ عمران پڑھ لیا کرو؛ اس لیے کہ یہ دونوں قیامت کے دن بادلوں کی شکل میں آئیں گی۔

(۷) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من احتَبَسَ فرَسًا في سبيل الله إيمانًا بالله وتصديقًا بوعده، فإنَّ شِبَعَه وريَّه ورَوْثَه وبولَه في ميزانه يومَ القيامة».(صحيح البخاري، رقم:٢٨٥٣)

جس نے اللہ تعالیٰ کے وعدے پر ایمان ویقین کر کے اللہ تعالیٰ کے راستے میں گھوڑا پال رکھا تو اس کی سیری و سیر ابی، اور اس کی لید اور پیشاب قیامت کے دن اس کے حسنات کی میزان میں ہوں گے۔

تیسرا قول: صحفِ اعمال کا وزن ہو گا:

بطاقہ والی مشہور حدیث: «فتخرُج له بطاقةٌ فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله، فيقول: احْضُرْ وَزْنَك، فيقول: يا ربِّ ما هذه البطاقة مع هذه السجلات، فقال: إنك لا تُظْلَمُ، قال: فتُوضَع السِّجلات في كفةٍ والبِطاقة في كفةٍ، فطاشَت السِّجلات وثَقُلَت البطاقةُ، فلا يثقُل مع اسم الله شيءٌ». (سنن الترمذي، رقم:٢٦٣٩، وقال الترمذي: هذا حديث حسن)

ایک شخص کے اعمال ہلکے ہوں گے تو اُس کے لیے ایک کاغذ کا ٹکڑا نکالا جائے گا، اس میں أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله ہو گا۔ اللہ تعالی فرمائیں گے: اپنے وزنِ اعمال کے پاس حاضر ہو جاؤ۔ وہ کہے گا: اے رب! یہ پرچی ان بڑے بڑے رجسٹروں کا مقابلہ کہاں کر سکتی ہے؟ اللہ تعالی فرمائیں گے: بے شک آپ پر ظلم نہیں ہو گا۔ ان رجسٹروں کو ایک پلڑے میں اور اس پرچی کو دوسرے پلڑے میں رکھا جائے گا تو وہ رجسٹر اُڑ کر ہلکے ہو جائیں گے اور پرچی بھاری ہو جائے گی، کہ اللہ تعالی کے نام کے مقابلے میں کوئی چیز بھاری نہیں بن سکتی۔

وورَد بوضع البطاقة مع رجلٍ في كِفَّةِ الميزان، أخرجه الإمام أحمد عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تُوضَع الموازينُ يومَ القيامة، فيُؤتَى بالرجل فيُوضَع في كِفَّةٍ فيُوضَع ما أُحصِيَ عليه، فتَمايل به الميزانُ»، قال: «فيُبعَث به إلى النار، فإذا أُدْبِرَ به إذا صائِحٌ يصِيحُ من عند الرحمن يقول: لا تَعجَلوا، فإنَّه قد بقي له، فيُؤتَى ببطاقة فيها: لا إله إلا الله، فتُوضَع مع الرجل في كِفَّةٍ، حتى يَمِيلُ به الميزانُ». (مسند أحمد، رقم:٧٠٦٦، وإسناده حسن)

عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ قیامت کے دن ترازووں کو رکھا جائے گا، ایک آدمی کو لا کر ایک پلڑے میں اس کے محفوظ شدہ گناہوں کے ساتھ رکھا جائے گا تو اس کی سیئات کا پلڑا بھاری ہو کر مائل ہو جائے گا، اور اسے جہنم کی طرف بھیج دیا جائے گا، پھر ایک اعلان کرنے والا اعلان کرے گا: جلدی مت کرو، اس کی ایک نیکی باقی ہے، اور ایک پرچی لائی جائے گی جس میں لا إله إلا الله لکھا ہوا ہو گا، اس کو آدمی کے ساتھ ترازو کے پلڑے میں رکھا جائے گا، یہاں تک کہ حسنات کا پلڑا بھاری ہو جائے گا۔

صحائف تولے جانے کا قول ابن عمر رضی اللہ عنہ کا ہے اور علامہ قرطبی، علامہ ابن عبد البرؒ، علامہ سیوطیؒ، امام الحرمین وغیرہم نے اس قول کو ترجیح دی ہے یا صحیح قرار دیا ہے۔ تفسیر بیضاوی میں اسے جمہور کا قول اور تفسیر رازی میں عام مفسرین کا قول قرار دیا ہے۔

حدیث بطاقہ پر اشکال وجواب:

اشکال: اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی مؤمن جہنم میں نہیں جائے گا؛ کیونکہ ہر ایک کے پاس بطاقۃ الایمان ہے؟

جواب: (ا) وزن دو مرتبہ ہوگا: ا- ایمان کا وزن کفر کے مقابلہ میں۔ ۲- اعمال صالحہ کا اعمال سیئہ کے مقابلہ میں۔ اور بطاقہ والی حدیث وزن اول پر محمول ہے۔

مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی؛ اس لئے کہ حدیث سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بطاقہ کے ذریعہ پلڑا بھاری ہونے کے بعد وہ شخص نار سے بچ جائے گا، یہ نہیں کہ بطاقہ کے بعد ابھی اعمال کا تولنا باقی ہے۔ نیز دو مرتبہ وزن کا ثبوت ہمارے علم میں نہیں۔

جواب (۲): اس نے یہ کلمہ نزع کی حالت میں پڑھا تھا، جس سے اس کی مغفرت ہوگئی۔ حدیث میں ہے: «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة». (سنن أبي داود، رقم:٣١١٦)

مگر اس توجیہ کے مطابق معنی یہ ہوا کہ وہ پہلے مسلمان ہوچکا تھا اور اس کے پاس دوسری نیکی بھی موجود ہے، حالانکہ حدیث بطاقہ کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پاس کوئی اور نیکی نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نیکیاں موجود تھیں؛ لیکن مرجوح تھیں، حسن خاتمہ والے کلمہ کی برکت سے نیکیاں راجح ہوگئیں۔

جواب (۳): یہ کلمہ اس شخص نے مرتے وقت ایمان لانے کے لئے پڑھا تھا۔

اس پر بھی اشکال ہے کہ پھر تو اس کے گناہ بھی ختم ہو جانے چاہئے؛ اس لیے کہ اسلام ماقبل کے گناہوں کو ختم کر دیتا ہے، مگر یہاں تو گناہوں کے ۹۹ دفتر باقی ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اس کے ذمے حقوق العباد باقی ہوں اور ایمان لانے سے ان کے ساتھ رہنے والوں کے حقوق العباد ختم نہیں ہوتے۔

جواب (۴): اس نے یہ کلمہ مشکل حالات میں انتہائی اخلاص سے کہا ہوگا، اور اسے دوسرے لوگ بھی پڑھتے ہیں؛ مگر عام حالات میں، مثلاً: اکراہ کی حالت میں اس نے یہ کلمہ نہ چھوڑا ہوگا۔ یا اصحاب الاخدود کے واقعے میں کلمۂ حق کی آواز بلند کرنے والے اور اپنی جان کی قربانی دینے والے عبد اللہ بن تامر کی طرح ہوں گے۔

اشکال: غایتِ اخلاص سے کلمہ پڑھنے والے، نزع کی حالت میں پڑھنے والے اور اسی طرح مرنے سے پہلے کلمہ پڑھ کر ایمان لانے والے بہت سے ہوں گے، پھر حدیث میں رجل کا ذکر کیوں ہے؟

جواب: اس وصف والی پوری جماعت مراد ہے خاص فرد مراد نہیں۔

جواب (۵): حدیث بطاقہ والا قصہ عام اصول و قوانین سے مستثنیٰ ہے اور اللہ تعالی کا خاص فضل و کرم ہے۔ یہ جواب قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ نے تفسیر مظہری میں نقل کیا ہے۔(۳۳۲/۱۰، القارعة:۱۱)

چوتھا قول: صاحبِ اعمال کا وزن ہو گا:

(۱) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إنه ليأتي الرجلُ العظيمُ السمينُ يومَ القيامة لا يزن عندَ الله جَناحَ بَعُوضةٍ». (صحيح البخاري، رقم:٤٧٢٩)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ قیامت کے دن ایک موٹا تازہ آدمی آئے گا وہ اللہ تعالی کے ہاں مچھر کے پَر کے برابر بھی نہیں ہو گا۔

(۲) حدیث میں آتا ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایک پاؤں اُحد پہاڑ سے زیادہ بھاری ہے۔

عن زِرِّ بن حُبَيش أن عبد الله بن مسعود كان يَحْتَزُّ لرسول الله صلى الله عليه وسلم سوكًا من أَراكٍ، وكان في ساقَيه دِقَّةٌ فضحِكَ القوم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما يُضحِكُكم مِن دِقَّةِ ساقَيه، والذي نفسي بيده إنهما أثقلُ في الميزان من أُحُدٍ». (صحيح ابن حبان، رقم:٧٠٦٩. والمستدرك للحاكم، رقم:٥٣٨٥. وهو حديث صحيح).

ابن مسعود رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مسواک کاٹ رہے تھے، ان کی ٹانگیں پتلی تھیں تو کچھ لوگ ہنس پڑے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم ان کی ٹانگوں کے پتلے ہونے پر کیوں ہنستے ہو؟ اللہ کی قسم! یہ دونوں میزان میں اُحد پہاڑ سے بھی زیادہ وزنی ہیں۔

(۳) ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيْمٍ ﴿١٣﴾﴾ قال عبيد بن عُمَير: هو القوي الشديد، الأكول الشَّرُوب، يُوضَع في الميزان فلا يزن شعيرةً، يَدفَع المَلَكُ مِن أولئك سبعين ألفًا دفعةً واحدةً في النار. (الشريعة للآجري، رقم:٩٠٤. حلية الأولياء ٢٧٠/٣)

بد زبان وبد اخلاق، اس کے بعد بد نام اور فساد میں مشہور۔ عبید بن عمیر نے ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيْمٍ ﴿١٣﴾﴾ کی تفسیر میں کہا ہے: یہ مضبوط قوی کھاتا پیتا شخص ہو گا، میزان میں اس کو رکھا جائے گا تو ایک جو کے برابر بھی نہیں ہو گا۔ فرشتہ ان میں سے ستر ہزار کو ایک ہی مرتبہ دھکا دے کر جہنم میں دھکیل دے گا۔

(۴) عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تُوضَع الموازينُ يومَ القيامة، فيُؤتَى بالرجل فيُوضَع في كِفَّةٍ فيُوضَع ما أُحصِيَ عليه، فتَمايل به الميزانُ»، قال: «فيُبعَث به إلى النار، فإذا أُدْبِرَ به إذا صائِحٌ يصيحُ من عند الرحمن يقول: لا تَعجَلوا، فإنَّه قد بقي له، فيُؤتَى ببطاقة فيها: لا إله إلا الله، فتُوضَع مع الرجل في كِفَّةٍ، حتى

يَمِيلُ به الميزانُ».(مسند أحمد، رقم:۷۰٦٦)

عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ قیامت کے دن ترازووں کو رکھا جائے گا، ایک آدمی کو لاکر ایک پلڑے میں اس کے محفوظ شدہ گناہوں کے ساتھ رکھا جائے گا تو اس کی سیئات کا پلڑا بھاری ہو کر مائل ہو جائے گا، اور اسے جہنم کی طرف بھیج دیا جائے گا، پھر ایک اعلان کرنے والا اعلان کرے گا: جلدی مت کرو، اس کی ایک نیکی باقی ہے، اور ایک پرچی لائی جائے گی جس میں لا إله إلا الله لکھا ہوا ہوگا، اس کو آدمی کے ساتھ ترازو کے پلڑے میں رکھا جائے گا، یہاں تک کہ حسنات کا پلڑا جھک جائے گا۔

مذکورہ اقوال میں تطبیق:

تولنے کی مذکورہ چار صورتوں میں کوئی تعارض نہیں، مقصود سب کا اظہارِ عدل ہے۔ نصوص میں ان طریقوں میں سے کسی کی بھی نفی نہیں کی گئی ہے؛ اس لئے سب پر عمل ہوگا، اس طرح کہ:

(۱) بعض کے لئے ایک طریقہ، بعض کے لئے دوسرا اور بعض کے لئے سب طریقے ہوں گے۔

(۲) تینوں طرح وزن ہوگا یعنی یکے بعد دیگرے ۳ مرتبہ وزن ہوگا۔(تفسیر ابن کثیر، الحاقۃ:۱۹)

(۳) اعمال کو مجسم بناکر صاحب اعمال کے ساتھ ایک پلڑے میں رکھا جائے گا یا صاحبِ عمل کو حسنات کے صحیفے کے ساتھ ایک پلڑے میں رکھا جائے گا۔ دونوں کا حاصل ایک ہے۔(التفسیر المظہري، المؤمنون:۱۰۲)

اس قول کی دلیل حدیث بطاقہ بن سکتی ہے، جس میں آیا ہے کہ پہلے آدمی کو اور پھر اس کے ساتھ بطاقہ کو رکھا جائے گا۔

راجح ومرجوح کی پہچان:

وزنی پلڑے کی پہچان کیسے ہوگی؟ اس میں تین قول ہیں:

قول (۱): جمہور علماء فرماتے ہیں کہ بھاری پلڑا نیچے جھک جائے گا اور ہلکا پلڑا اوپر چڑھ جائے گا، جیسا کہ دنیا کے تول میں ہوتا ہے۔

قول (۲): دنیا کے دستور کے برعکس ہوگا کہ بھاری پلڑا اوپر کی طرف اٹھے گا اور ہلکا پلڑا نیچے جھکے گا؛ قال تعالیٰ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾.(فاطر:۱۰) معلوم ہوا کہ اعمالِ صالحہ اوپر کی طرف اٹھیں گے۔

علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے یہ قول بعض کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ شاہ عبد العزیز رحمہ اللہ نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے۔

قول(۳): حسنات کے پلے سے نور نکلنے سے نیکی کا پلہ بھاری ہونا معلوم ہو گا اور سیئات کے پلڑے سے ظلمت ظاہر ہونے سے سیئات کا پلڑ ابھاری ہونا معلوم ہو گا۔ علامہ آلوسیؒ نے یہ قول نقل کیا ہے۔(دیکھئے: علوم القرآن - لمولانا شمس الحق افغانی، ص ۲۴۴-۲۴۵)

وزن اعمال کی حکمت:

علمائے کرام نے متعدد وجوہ اور حکمتیں وزن اعمال کی تحریر فرمائی ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

(۱) تاکہ عمل کرنے والوں کو اپنے اعمال کا علم ہو جائے اور اگر بھول گئے ہوں تو یاد آ جائے۔ ﴿اِقْرَاْ كِتٰبَكَ ؕ كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا ؕ﴾ . (الإسراء) میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) نیک اعمال کی جزا سے اللہ کا فضل و احسان ظاہر ہوا اور اعمالِ بد کی سزا میں اللہ کے عدل کا ظہور ہوا کہ مجرم کے ساتھ بے انصافی نہیں ہوئی۔ نیز اگر مخلوط عمل والے کے ساتھ عفو کا معاملہ کیا جائے تو وہ جان لے گا کہ یہ اللہ کا فضل ہے۔

(۳) شہادتِ انبیاء علیہم السلام، شہادتِ علماء، شہادتِ ملائکہ، شہادتِ اعضاء اور شہادتِ قطعات زمین اور وزنِ اعمال سے یہ ظاہر کیا جائے گا کہ جو کچھ کاروائی ہو رہی ہے وہ مبنی بر حقیقت ہے۔

(۴) ان سب کاروائی سے یہ بھی ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ سب انتظامات انسانی اعمال کی اہمیت کو ظاہر کر رہے ہیں کہ کائنات کی تخلیق کا مقصد یہی نتائج اعمال تھے اور اسی وجہ سے اس کے لئے یہ وسیع انتظامات کئے گئے۔ (یہ چاروں حکمتیں مولانا شمس الحق افغانیؒ نے بیان فرمائی ہیں۔ علوم القرآن، ص: ۲۴۴)

(۵) اتمام حجت کے لئے وزن کیا جائے گا۔

(۶) مکلف کا امتحان ہے کہ وزن اعمال پر ایمان لاتے ہیں، یا نہیں؟

(۷) نیک لوگوں کے اعمال کے وزن سے لوگوں کے سامنے ان کا فضل ظاہر ہو گا اور بُرے لوگوں کے اعمال کے وزن سے لوگوں کے سامنے ان کی ذلت و رسوائی ہو گی۔

(۸) نیک اعمال کا پلڑا جھک جانے سے آدمی کی خوشی اور مسرت میں اضافہ ہو گا اور اگر اس کے برعکس ہوا، تو آدمی کے رنج و غم میں اضافہ ہو گا۔

(۹) نیک عمل کا کتنا ثواب ملا؟ کس عمل کی وجہ سے میرا پلڑا جھکا؟ یہ معلوم ہو جائے گا۔

(۱۰) آدمی کو جب یہ معلوم ہو گا کہ ہر عمل کا وزن ہونے والا ہے تو واجبات کی ادائیگی اور گناہوں سے بچنے کا زیادہ اہتمام کرے گا۔

روایات میں آتا ہے کہ ایک دانہ کی مقدار سے میزان جھک سکتا ہے اور آدمی کامیاب ہو سکتا ہے، اور ایک دانے کے فرق سے ناکام بھی ہو سکتا ہے۔

علاوہ ازیں، وزن اعمال کے ضمن میں اور بھی بہت سی ذیلی مباحث ہیں، جیسے: میزان پیدا کر دی گئی یا نہیں؟ میزان کس مادّہ کی ہے؟ میزان کے اوصاف احادیث کی روشنی میں، میزان کے پلڑوں کی وسعت کی حکمت؟ لوگوں کا میزان کے پاس جھگڑنا، نبی کریم ﷺ کا میزان کے پاس تشریف فرما ہونا، کون کون سے اعمال بہت زیادہ ثقیل ہوں گے؟ مقامِ وزن کون سا ہے؟ میزان حساب کے وقت سے قائم کی جائے گی یا حساب کے بعد؟ میزان ثقیل ہونے کی مأثور دعائیں، جنات کے اعمال کا وزن ہو گا، یا نہیں؟ تمام مخلوقات کا وزن کتنی دیر میں ہو گا؟ جیسے جیسے وزن ہو تا جائے گا فرشتہ نتائج کا اعلان کر تا جائے گا وغیرہ وغیرہ۔

یہ مسائل اور وزنِ اعمال سے متعلق اس جیسے دیگر مسائل کا بیان تفاسیر اور امور آخرت کے موضوع پر لکھی ہوئی کتابوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔

٩١- وَالْجَنَّةُ وَالنَّارُ مَخْلُوقَتَانِ[١]، لَا تَفْنَيَانِ أَبَدًا وَلَا تَبِيدَانِ.

ترجمہ: جنت و جہنم دونوں پیدا کی ہوئی ہیں جو کبھی فنا نہیں ہوں گی اور نہ ان پر ہلاکت آئے گی۔

کیا جنت و جہنم اس وقت موجود ہیں، یا ابھی تک موجود نہیں؟:

اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب یہ ہے کہ جنت و جہنم اِس وقت بھی موجود اور مخلوق ہیں۔ بعض معتزلہ اور خوارج کے نزدیک کے یہ دونوں ابھی پیدا نہیں کی گئی ہیں، قیامت کے دن پیدا کی جائیں گی۔

علامہ تفتازانی نے لکھا ہے: «جمهور المسلمين على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، خلافًا لأبي هاشم والقاضي عبد الجبار، ومن يجري مجراهما من المعتزلة، حيث زعموا أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء». (شرح المقاصد ١٠٨/٥، ط: عالم الكتب، بيروت)

ابن حزم لکھتے ہیں: «ذهبت طائفة من المعتزلة والخوارج إلى أن الجنة والنار لم يخلقا بعد، وذهب جمهور المسلمين إلى أنهما قد خلقتا». (الفصل في الملل والأهواء والنحل ٦٨/٤)

معتزلہ کے دلائل:

(١) ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْاَرْضِ وَ لَا فَسَادًا﴾. (القصص:٨٣)

نجعلها، أي: نخلقها. وہ آخرت والا گھر تو ہم اُن لوگوں کے لیے مخصوص کر دیں گے جو زمین میں نہ تو بڑائی چاہتے ہیں اور نہ فساد۔

جعل یہاں بسیط ہے، مرکب نہیں ہے۔ جعل بسیط کا مطلب خلق ہے اور جعل مرکب کا مطلب تصیّر یا مخصوص کرنا ہے۔

اہل سنت وجماعت اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں؛ اس لیے کہ «نجعل» کا مفہوم «نخلق» میں منحصر نہیں، اکثر «نجعل» «نصيّر» کے معنی میں آتا ہے۔

قرآن اور حدیث میں جعل بسیط بہت کم استعمال ہوا ہے خصوصاً جعل مرکب کے مقابلے میں بہت کم پایا جاتا ہے، اور آیت کریمہ کا مطلب ہے: نصيرها للذين لا يريدون علوًّا. أو نخصّها للذين لا يريدون علوًّا.

اگر بالفرض نجعل، نخلق کے معنی میں ہو، تو حال کے لیے بھی آتا ہے اور مضارع کے لیے بھی، اور جب حال کے لیے ہو تو نخلقها في الفور پیدا کرنے کے معنی میں ہوا، اور معتزلہ جو استقبال کے قائل ہیں ان کی

---

(١) قوله «مخلوقتان» سقط من ٢، ١٣، ٢٥. والمثبت من بقية النسخ.

دلیل باطل ہوگئی؛ اگرچہ ہم ماضی میں جنت وجہنم کے وجود کے قائل ہیں۔

(۲) جنت کے بارے میں آتا ہے: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾.(الرعد:۳۵)(اس کے پھل ہمیشہ رہنے والے ہیں) اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے سے موجود نہیں، ورنہ اگر موجود ہوں تو ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾. (القصص:۸۸) (ہر چیز فنا ہونے والی ہے سوائے اس کی ذات کے) کے تحت ہلاک ہوجائے گی، تو پھر ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ کیسے درست ہوگا؟

جواب: ہم کہتے ہیں کہ پہلے سے موجود ہے اور ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ سے مراد دوام عرفی ہے، اگر تھوڑی دیر یا کچھ عرصہ کے لیے اس پر فنا طاری بھی ہو، تو یہ دوام عرفی کے خلاف نہیں ہے۔ مثلاً کوئی زید کے بارے میں کہے کہ ہمیشہ ہمارے ساتھ رہتا ہے، اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ وہ حوائج بشریہ لازمہ کے لیے بھی کہیں نہیں جاتا۔ یا کوئی یہ کہے کہ گھر کے صحن میں دھوپ ہے، تو یہ مطلب نہیں کہ کسی پتھر یا کسی برتن کا سایہ بھی نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ باعتبارِ نوع کے ہے، اگرچہ افراد ختم ہوجائیں؛ مگر یہ قول صحیح نہیں؛ اس لیے کہ نوعِ کلی ہر فرد کے ضمن میں پائی جاتی ہے، جیسے انسان ایک نوع ہے جو زید، عمرو، بکر ہر ایک کے ضمن میں پائی جاتی ہے؛ لیکن اگر سارے افرادِ انسانی ختم ہوجائیں، تو نوع بھی نہ رہے گی۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾ کے تحت جنت بھی فنا ہونے والی ہے؛ اس لیے کہ اگر جنت کی نعمتوں سے فائدہ اٹھانے والے نہ ہوں، تو اسے بھی قابل انتفاع نہ رہنے کی وجہ سے ہلاکت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یا جنت کی نعمتوں کو غیر منتفع بہ بنایا جائے گا۔

(۳) جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، تو ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا: آپ اپنی امت کو میرا اسلام کہہ دیں اور ان کو بتادیں کہ جنت کی مٹی عمدہ اور پانی میٹھا ہے اور جنت ہموار چٹیل میدان ہے اور اس کے پودے سبحان اللہ، الحمد اللہ، لا إلہ الا اللہ، اور اللہ اکبر ہیں۔

«اقرأ أمتك مني السلام، وأخبرهم أن الجنة طيِّبةُ التُّربةِ عذبة الماء، وأنها قِيعان، وأن غِراسها سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر».(سنن الترمذي، رقم ٣٤٦٢)

اس حدیث میں جنت کو چٹیل میدان کہا گیا ہے، تو پھر اسے جنت کیسے کہیں گے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ایک جنت کا وجود ہے اور ایک اس کی تکمیل ہے۔ قصور و محلات وباغات موجود ہیں ان کی تکمیل کے بقیہ مرحلے عبادات، تسبیحات وغیرہ سے طے ہوتے رہیں گے۔

(۴) فرعون کی بیوی آسیہ بنت مزاحم نے کہا: ﴿رَبِّ ابْنِ لِيْ عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾.(التحریم:۱۱). میرے پروردگار! میرے لیے اپنے پاس جنت میں ایک گھر بنادے۔

معلوم ہوا کہ جنت میں مکان نہیں بنے ہیں؛ اس لیے کہہ رہی ہیں کہ اپنے پاس میرے لئے ایک مکان بنادیجئے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جنت تو موجود ہے اور پہلے سے مخلوق ہے، اور اس میں گھر بنانا تکمیل کے مراحل میں سے ہے۔ (شرح العقائد النسفية، ص١٦٩. شرح المقاصد ٥/١٠٧-١٠٨٨. النبراس، ص٢٢٠-٢٢٢. والقلائد في شرح العقائد للقونوي، ص١٣٤-١٣٥، مخطوط)

اہل سنت وجماعت کے دلائل:

(۱) حضرت آدم علیہ السلام کو جنت خلد میں رکھا گیا تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت پہلے سے موجود ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ملاحظہ فرمائیں: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى ۝١١٧ اِنَّ لَكَ اَلَّا تَجُوْعَ فِيْهَا وَ لَا تَعْرٰى ۝١١٨ وَ اَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيْهَا وَ لَا تَضْحٰى ۝١١٩﴾. (طه) ایسا نہ ہو کہ یہ تم دونوں کو جنت سے نکلوادے، اور تم مشقت میں پڑ جاؤ۔ یہاں تو تمہیں یہ فائدہ ہے کہ نہ تم بھوکے ہوگے، نہ ننگے، اور نہ یہاں پیاسے رہوگے، نہ دھوپ میں تپوگے۔

مذکورہ آیت کریمہ میں جس جنت میں آدم علیہ السلام کو رکھا گیا تھا اس کی پانچ صفات بیان کی ہیں اور وہ پانچوں صفات جنت الخلد کی ہی ہو سکتی ہیں، نہ کہ دنیا کی جنت کی۔

علامہ آلوسیؒ اور ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ جنت سے مراد فلسطین وغیرہ کا کوئی باغ ہے۔ علامہ آلوسی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: «ذهب المعتزلة وأبومسلم الأصفهاني وأناس إلى أنها جنة أخرى خلقها الله تعالى امتحانًا لآدم عليه السلام، وكانت بستانًا في الأرض بين فارس وكرمان، وقيل: بأرض عدن، وقيل: بفلسطين كورة بالشام، ولم تكن الجنة المعروفة، وحملوا الهبوط على الانتقال من بقعة إلى بقعة أخرى كما في ﴿اِهْبِطُوْا مِصْرًا﴾ (البقرة:٦١)». (روح المعاني، البقرة:٣٥. وانظر: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص٤٧-١٠٠)

(۲) شفاعتِ کبریٰ کے سلسلے میں صحیح مسلم کی ایک روایت میں آتا ہے کہ لوگ آدم علیہ السلام کے پاس آئیں گے اور کہیں گے: «يا أبانا اسْتَفْتِحْ لنا الجَنَّةَ» ہمارے لیے جنت کو کھلوادیجئے، تو آدم علیہ السلام کہیں گے: «وهل أخرجكم من الجنة إلا خطيئةُ أبيكم آدم». (صحيح مسلم، رقم:١٩٥) جنت سے آپ کو آپ کے والد آدم کی خطا ونسیان ہی نے تو نکلوایا۔ یعنی جس جنت کو آپ کھلوانا چاہتے ہیں اسی جنت الخلد سے آدم (علیہ السلام) کی لغزش نے نکلوایا۔

(۳) حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت آدم علیہ السلام کا مناظرہ ہوا، موسیٰ علیہ السلام نے آدم علیہ السلام سے کہا: «أنت آدم الذي خلقكَ الله بيده، ونفَخ فيك من روحه، وأسجَد لكَ ملائكتَه، وأسكنك في جنتِه، ثم

أهبطت الناسَ بخطيئتك إلى الأرض».(صحيح مسلم، رقم:٢٦٥٢ . وأخرجه البخاري بمعناه)

آپ وہ آدم ہیں جس کو اللہ تعالی نے اپنے دستِ قدرت سے بنایا اور آپ میں روح پھونک دی اور فرشتوں کو آپ کے سامنے سجدہ ریز کرایا اور آپ کو جنت میں ٹھہرایا، پھر آپ نے لوگوں کو اپنی لغزش سے زمین پر اتروایا۔

معلوم ہوا کہ جنت سماوی سے زمین پر اترے۔

(۴) ﴿وَ لَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَّ مَتَاعٌ اِلٰى حِيْنٍ ۝﴾.(البقرة) اور تمہارے لیے ایک مدّت تک زمین میں ٹھہرنا اور کسی قدر فائدہ اُٹھانا طے کر دیا گیا ہے۔

اس سے بھی پتا چلتا ہے کہ اب زمین پر آئے، اس سے پہلے زمین پر نہیں تھے۔

(۵) الجنة میں الف لام عہد خارجی کے لیے ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ وہی معروف و معہود جنۃ الخلد ہے۔

(۶) ﴿اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ ۝﴾.(آل عمران) (جنت پرہیز گاروں کے لیے تیار کی گئی ہے)﴿اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ ۝﴾.(البقرة) (دوزخ کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے) میں صیغہ ماضی کے ساتھ خبر دی گئی۔أعِدَّت کا معنی نعدّ مستقبل سے کرنا خلاف ظاہر ہے، اور خلاف ظاہر کے لیے دلیل اور قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے جو یہاں مفقود ہے۔

(۷) اسی طرح﴿وَ اُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ﴾.(الشعراء:۹۰) (اور جنت قریب کر دی گئی ہے) میں بھی ماضی کے صیغہ سے خبر دی گئی ہے۔ اسی طرح ﴿وَ لَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى ۝ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى ۝ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰى ۝﴾.(النجم) اور حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے اُس (فرشتے) کو ایک اور مرتبہ دیکھا ہے، اُس بیر کے درخت کے پاس جس کا نام سدرۃ المنتہی ہے، اُسی کے پاس جنت المأوی ہے۔

اس آیت میں بھی صیغہ ماضی آیا ہے۔

معراج کے سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبریل علیہ السلام کو ان کی اصلی صورت میں دیکھا۔ سدرۃ المنتہی عالم بالا میں ایک بیر کا بہت بڑا درخت ہے، اور اُسی کے پاس جنت واقع ہے جسے "جنت المأوی" اس لیے کہا گیا ہے کہ "مأوی" کے معنی ہیں "ٹھکانا" اور وہ مؤمنوں کا ٹھکانا ہے۔

(۸) صحیح بخاری کی روایت ہے: «ثم أُدْخِلتُ الجنةَ فإذا فيها جنابذ اللؤلؤ، وإذا تُرابُها المِسك».
(صحيح البخاري، رقم:٣٣٤٢).

پھر مجھے جنت میں داخل کرایا گیا تو اس میں موتیوں کے گنبد تھے اور اس کی مٹی مشک کی تھی۔

(۹) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ الکسوف کے موقعہ پر جنت اور جہنم کو دیکھا۔ حضرت ابن

عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: «خسف الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس معه...، قالوا: يا رسول الله! تناولت شيئًا في مقامك هذا، ثم رأيناك تكعكعتَ، فقال: «إني رأيتُ الجنة أو أُرِيتُ الجنةَ فتناولت منها عُنقُودًا، ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا، ورأيتُ النار فلم أرَ كاليوم منظرًا قط».(صحيح البخاري، باب كفران العشير، رقم:٥١٩٧)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں سورج کو گرہن لگ گیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور لوگوں نے نماز پڑھی...۔ لوگوں نے کہا: یارسول اللہ! آپ نے اپنی جگہ میں کسی چیز کے لینے کا ارادہ کیا، پھر پیچھے ہٹ گئے۔ فرمایا: میں نے جنت دیکھی یاد کھائی گئی، میں نے اس سے ایک گچھے کے لینے کا ارادہ کیا، اگر میں اس کو لے لیتا تو تا قیامت تم اس سے کھاتے رہتے، اور میں نے جہنم دیکھی، میں نے اس جیسا خوفناک منظر کبھی نہیں دیکھا۔

(١٠) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: «والذي نفس محمد بيده لو رأيتم ما رأيتُ لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيرًا». قالوا: وما رأيتَ يا رسول الله! قال: «رأيت الجنة والنار». (صحيح مسلم، رقم:٤٢٦).

اللہ کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے! اگر تم وہ چیزیں دیکھتے جو میں نے دیکھیں تم کم ہنستے اور زیادہ روتے۔ صحابہ نے عرض کیا: یارسول اللہ! آپ نے کیا دیکھا؟ فرمایا: میں نے جنت اور جہنم دیکھی۔

(١١) جب مؤمن کو قبر میں رکھا جاتا ہے، تو کہا جاتا ہے کہ اس کے لیے جنت کی کھڑکی کھول دی جائے۔ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة رجل من الأنصار- وفيه- : «فينادي مناد من السماء: أن قد صدق عبدي، فأفرشوه من الجنة، وافتحوا له بابًا إلى الجنة، وألبسوه من الجنة». (سنن أبي داود، رقم:٤٧٥٣)

آسمان سے ایک منادی اعلان کرتا ہے: میرے بندے نے سچ کہا، اس کے لیے جنت کا فرش بچھا دو، اور جنت کی طرف ایک کھڑکی کھول دو، اور اس کو جنت کا لباس پہنا دو۔

بہت سی صحیح احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جنت و جہنم پیدا کی جاچکی ہیں۔ ہم نے تطویل کے خوف سے چند احادیث کے ذکر پر اکتفا کیا۔

سوال: جب جنت میں لوگ قیامت کے دن جائیں گے تو پہلے سے پیدا کرنے میں کیا مصلحت ہے؟

جواب: وعدہ اور وعید موجود چیز کے ساتھ زیادہ مضبوط اور محکم ہوا کرتی ہے۔(علوم القرآن-مولانا شمس الحق افغانی،ص٢٥٠۔ وشرح المقاصد ١٠٨/٥-١١١. والنبراس، ص٢٢٠، وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، الباب الأول ٢٥/١)

جب مؤمن بندہ مرتا ہے تو فرشتے جنت کا لباس اور خوشبو لے کر اس کے پاس آتے ہیں، اور یہ بہت

بڑی بشارت ہے۔ ایک باقاعدہ دخول ہے جو قیامت میں اجسام سمیت ہو گا، اور ایک شہداء اور کامل مؤمنین کی صرف ارواح کا دخول ہے، جو قیامت سے پہلے ثابت ہے، جیسے کفار کی ارواح سجین میں ہوں گی، اسی طرح شہداء کی ارواح پرندوں کی سواری پر سوار ہو کر جنت میں جہاں چاہیں گی اڑتی پھریں گی۔

جنت و جہنم دونوں ہمیشہ باقی رہیں گی:

جہمیہ کہتے ہیں کہ جنت و جہنم دونوں فنا ہو جائیں گی۔ اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب یہ ہے کہ جنت و جہنم دونوں ابد الآباد تک باقی رہیں گی۔(الفرق بين الفرق، للأسفرائيني، ص١٩٩)

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

قال اللہ تعالیٰ: (۱) ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ ﴾.(الرعد:٣٥) جنت کے پھل ہمیشہ رہنے والے ہیں۔

وقال تعالیٰ: (۲) ﴿ إِنَّ هٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِن نَّفَادٍ ﴾. (ص) بیشک یہ ہماری عطا ہے جو کبھی ختم ہونے والی نہیں۔

وقال تعالیٰ: (۳) ﴿ وَمَا هُمْ مِّنْهَا بِمُخْرَجِيْنَ ﴾. (الحجر) اور نہ ہی اہل جنت کو جنت سے نکالا جائے گا۔

وقال تعالیٰ: (۴) ﴿ لَا يَذُوْقُوْنَ فِيْهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَةَ الْاُوْلٰى ﴾.(الدخان:٥٦). جو موت اُن (اہل جنت) کو پہلے آچکی تھی، اس کے علاوہ وہ (اہل جنت) کسی اور موت کا مزہ نہیں چکھیں گے۔

وقال تعالیٰ: (۵) ﴿ وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَاۤ اَبَدًا ﴾.(النساء:١٢٢). اور جو لوگ ایمان لائے اور اچھے کام کیے انہیں ہم باغوں میں داخل کریں گے جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں وہ ان میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے۔

وقال تعالیٰ: (۶) ﴿ فَاَثَابَهُمُ اللّٰهُ بِمَا قَالُوْا جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا ﴾.(المائدة:٨٥). پھر اللہ نے انہیں اس کہنے کے بدلے میں ایسے باغ دیے جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں وہ ان میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے۔

وقال تعالیٰ: (۷) ﴿ هٰذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصّٰدِقِيْنَ صِدْقُهُمْ ؕ لَهُمْ جَنّٰتٌ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَاۤ اَبَدًا ﴾.(المائدة:١١٩). یہ وہ دن ہے جس میں سچوں کو ان کا سچ کام آئے گا ان کے لیے باغ ہیں جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں وہ ان میں ہمیشہ ہمیش رہنے والے ہوں گے۔

وقال تعالیٰ: (۸) ﴿ جَزَآؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَاۤ اَبَدًا ﴾.(البينة:٧-٨). ان (مومنین صالحین) کا بدلہ ان کے رب کے ہاں ہمیشہ رہنے کے بہشت ہیں جن

کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی وہ ان میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے۔

وقال تعالیٰ:(۹) ﴿كُلَّمَآ اَرَادُوْٓا اَنْ يَّخْرُجُوْا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ اُعِيْدُوْا فِيْهَا﴾. (الحج:۲۲) اہل جہنم جب کسی تکلیف سے تنگ آکر جہنم سے نکلنا چاہیں گے تو اُنہیں پھر اُسی میں لوٹا دیا جائے گا۔

وقال تعالیٰ:(۱۰)﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا﴾. (النساء:٥٦) جب بھی ان کی کھالیں جل کر پک جائیں گی، تو ہم انہیں ان کے بدلے دوسری کھالیں دے دیں گے۔

وقال تعالیٰ:(۱۱) ﴿فَذُوْقُوْا فَلَنْ نَّزِيْدَكُمْ اِلَّا عَذَابًا ۝﴾. (النبأ) اب مزہ چکھو! اس لیے کہ ہم تمہارے لیے سزا کے سوا کسی چیز میں اضافہ نہیں کریں گے۔

وقال تعالیٰ:(۱۲) ﴿يُرِيْدُوْنَ اَنْ يَّخْرُجُوْا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخٰرِجِيْنَ مِنْهَا﴾. (المائدۃ:۳۷) وہ چاہیں گے کہ اس آگ سے نکل جائیں، حالانکہ وہ اس سے نکلنے والے نہیں ہیں، اور ان کو ایسا عذاب ہو گا جو قائم رہے گا۔

وقال تعالیٰ:(۱۳) ﴿وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَكَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَآ اُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ۝﴾. (البقرۃ)اور وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا اور ہماری آیتوں کو جھٹلایا وہ دوزخی ہیں وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔

وقال تعالیٰ:(۱۴) ﴿بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ۝﴾. (البقرۃ) ہاں جس نے کوئی گناہ کیا اور اس کے گناہ نے اسے گھیر لیا سو وہ دوزخی ہیں وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔

آیت کریمہ میں سَيِّئَةً سے مراد شرک ہے۔

وقال تعالیٰ:(۱۵) ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَمَاتُوْا وَهُمْ كُفَّارٌ اُولٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللّٰهِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِيْنَ ۝ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا ۚ لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُوْنَ ۝﴾. (البقرۃ) جو لوگ کافر ہوئے اور کافر ہی مرے ایسوں پر اللہ کی اور فرشتوں کی اور انسانوں کی سب کی لعنت ہے۔ وہ ہمیشہ اسی میں رہیں گے ان سے عذاب ہلکا نہ کیا جائے گا اور نہ وہ مہلت دیے جائیں گے۔

وقال تعالیٰ:(۱۶) ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَعَنَ الْكٰفِرِيْنَ وَاَعَدَّ لَهُمْ سَعِيْرًا ۝ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا﴾. (الأحزاب) بیشک اللہ نے کافروں پر لعنت کی ہے اور ان کے لیے جہنم کی آگ تیار کر رکھی ہے، جس میں وہ ہمیشہ ہمیش رہیں گے۔

وقال تعالیٰ:(۱۷) ﴿وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَاِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا ۝﴾. (الجن) اور جو شخص اللہ اور اس کے پیغمبر کی نافرمانی کرے گا تو ایسوں کے لیے جہنم کی آگ ہے وہ ہمیشہ ہمیش اس میں رہیں گے۔

(۱۸) مشہور حدیث ہے کہ جہنم والے جہنم میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے اور جنت والے جنت میں ہمیشہ کے لیے رہیں گے۔ جنت والوں کے لیے بشارت کی آواز بلند ہوگی کہ تم صحیح و تندرست رہو گے کبھی بیمار نہیں ہوگے، تمہاری حیات ابدی ہے، کبھی موت نہیں آئے گی، اور ہمیشہ جوان رہو گے کبھی بڑھاپا نہ آئے گا۔

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ينادي منادٍ إنّ لكم أن تصِحّوا فلا تسقموا أبدا، وإنّ لكم أن تحيَوا فلا تموتوا أبدا، وإنّ لكم أن تشِبُّوا فلا تهرَموا أبدًا، وإن لكم أن تَنَعّموا فلا تبأسوا أبدا، فذلك قوله عز وجل: ﴿وَنُوْدُوْٓا اَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ (الأعراف). (صحيح مسلم، رقم:۲۸۳۷)

(۱۹) دوسری حدیث میں ہے کہ قیامت کے روز موت کو ایک مینڈھے کی شکل میں لایا جائے گا اور اہل جنت واہل جہنم سے کہا جائے گا کہ دیکھ لو یہ موت ہے، پھر اسے ذبح کر دیا جائے گا اور جنتی و جہنمی اس منظر کو دیکھ رہے ہوں گے۔ اگر خوشی کی وجہ سے کسی کو موت آسکتی تو اہل جنت خوشی سے مر جاتے، اور اگر غم کی وجہ سے کسی کو موت آسکتی تو اہل جہنم غم سے مر جاتے۔

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يؤتى بالموت كهيئة كَبْشٍ أَملَح، فينادي مناد: يا أهل الجنة، فَيَشْرَئِبُّون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه، ثم ينادي: يا أهل النار، فَيَشْرَئِبُّون وينظرون، فيقول: وهل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه، فيُذْبَح ثم يقول: يا أهل الجنة خُلُودٌ فلا موتَ، ويا أهل النار خلودٌ فلا موتَ».(صحيح البخاري، رقم:٤٧٣٠. صحيح مسلم، رقم:٢٨٤٩)

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ موت کو چتکبرے دُنبے کی شکل میں لایا جائے گا، اور ایک منادی اعلان کرے گا: اُو اہل جنت! تو وہ گردن اٹھا کر دیکھیں گے، منادی کہے گا: تم اس کو جانتے ہو؟ وہ کہیں گے: جی یہ موت ہے، سب نے اس کو دیکھا ہے۔ پھر اعلان ہوگا: اے جہنمیو! وہ بھی گردن اٹھا کر دیکھیں گے۔ منادی کہے گا: تم اس کو جانتے ہو؟ وہ کہیں گے: یہ موت ہے، سب نے اس کو دیکھا ہے۔ پس اس کو ذبح کیا جائے گا، پھر منادی کہے گا: اے جنت والو! ہمیشہ رہنا ہے موت نہیں، اور اے جہنم والو! ہمیشہ رہنا ہے موت نہیں۔

مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ نے اس موضوع پر بہت اچھی بحث کی ہے۔[1]

---

(۱) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: معارف القرآن ۳/۲۱ لمولانا محمد ادریس کاندھلویؒ۔ والاعتبار ببقاء الجنة والنار، لتقي الدين السبكي. وللكوثري مقالة على هذا البحث المسماة بـ مسألة الخلود. راجع مقالات الكوثري. وانظر أيضًا: تبصرة الأخيار في خلود الكافر في النار، لأحمد بن عبد العزيز الأندلسي الحنفي، مخطوط. و«يقظة أولي الاعتبار بما ورد في ذكر النار وأصحاب النار» للشيخ صديق حسن خان.

امام سبکی رحمہ اللہ نے "الاعتبار بقاء الجنۃ والنار" میں جنت وجہنم کے بقا کی دلیل کے طور پر تقریباً سو آیات ذکر کی ہیں، جن میں سے ساٹھ آیات جہنم کے بارے میں ہیں اور چالیس آیات جنت کے بارے میں ہیں۔ جن میں سے جہنم کے بارے میں انتالیس آیات میں خلود کا ذکر ہے، اور جنت کے بارے میں اڑتیس آیات میں خلود کا ذکر ہے۔ اور جہنم کے بارے میں چار آیات میں خلود کے ساتھ تابید کا بھی ذکر ہے۔ اور جنت کے بارے میں سات آیات میں خلود کے ساتھ تابید کا بھی ذکر ہے، اور تیس سے زائد آیات میں جنت سے نہ نکالے جانے کا ذکر ہے۔

فنائے نار کے بارے میں حافظ ابن قیمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کا تفرد اور متضاد اقوال:

حافظ ابن قیمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ نے اس مسئلہ میں تفرد اختیار کیا اور فنائے نار کے قائل ہوئے۔ ان کے ہم عصر شافعی عالم علامہ تقی الدین سبکیؒ نے "الاعتبار بقاء النار" کے نام سے رسالہ لکھا۔ اسی طرح علامہ صنعانی نے بھی ان کے رد میں "رفع الأستار لإبطال أدلۃ القائلین بفناء النار" نامی رسالہ تحریر فرمایا۔

علامہ ابن تیمیہ نے فنائے نار کے متعلق ایک رسالہ لکھا، اس کا نام رسالے کی تحقیق وتعلیق کرنے والے نے "الرد علی من قال بفناء الجنۃ والنار، وبیان الأقوال في ذلک" رکھا، اور مقدمہ میں لکھا ہے کہ یہ نام مصنف نے نہیں رکھا؛ جبکہ علامہ ابن تیمیہ کا یہ رسالہ مکتبہ تشستر بتی میں "رسالۃ في بقاء الجنۃ وفناء النار" کے نام سے مخطوط نمبر ۳۴۰۶ کے ساتھ محفوظ ہے۔ نیز اس کتاب کی بعض عبارات سے عیاں ہوتا ہے کہ شیخ ابن تیمیہ فنائے نار کے قائل ہیں؛ اس لیے بالآخر اس کے محقق کو بھی یہ لکھنا پڑا کہ اگر علامہ ابن تیمیہ فنائے نار کے قائل ہوں تو یہ ان کی اجتہادی خطا ہے۔ شیخ ابن تیمیہ کی کتابوں میں تعارضات کا ہونا قارئین کو پریشان کرتا رہتا ہے۔ اس رسالے میں علامہ ابن تیمیہ کی ایک عبارت ملاحظہ فرمائیں: «وقد روى علماء السنة والحديث في ذلك (يعني فناء النار) آثارًا عن الصحابة والتابعين...، وحينئذ فيحتج على فنائها بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة مع أن القائلين ببقائها ليس معهم كتاب ولا سنة ولا أقوال الصحابة». (الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، لابن تيمية، ص٦٧، تحقيق: محمد بن عبد الله السمهري، ط: دار بلنسية)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنے اسی رسالے میں چند صفحات بعد فرماتے ہیں: «والذين قطعوا بدوام النار، لهم أربع طرق. أحدها: ظن الإجماع...، والثاني: أن القرآن قد دل على ذلك دلالة قطعية...، والثالث: أن السنة المستفيضة أخبرت بخروج من في قلبه مثال ذرة من إيمان من النار دون الكفار، فإنهم لم يخرجوا...،

فأما الإجماع فهو أولا: غير معلوم، فإن هذه المسائل لا يقطع فيها بإجماع، نعم قد يظن

فيها الإجماع وذلك قبل أن يعرف النزاع، وقد عرف النزاع قديماً وحديثًا، بل إلى الساعة لم أعلم أحدا من الصحابة قال: إنها لا تفنى، وإنما المنقول عنهم ضد ذلك ولكن التابعون نقل عنهم هذا وهذا.

وأما القرآن، فالذي دل عليه وليس في القرآن ما يدل على أنها لا تفنى، بل الذي يدل عليه ظاهر القرآن أنهم خالدون فيها أبدا، (ثم ذكر الآيات، ثم قال:) وهذا يقتضي خلودهم في جهنم – دار العذاب – مادام ذلك العذاب باقيا ولا يخرجون منها مع بقائها وبقاء عذابها، كما يخرج أهل التوحيد، فإن هؤلاء يخرجون منها بالشفاعة، وغير الشفاعة مع بقائها، كما يخرج ناس من الحبس الذي فيه العذاب مع بقاء الحبس والعذاب الذي فيه على من لم يخرج. وهكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح». (المصدر السابق، ص٧١-٧٤)

چند صفحات بعد لکھتے ہیں: «الفرق بين بقاء الجنة، والنار، شرعًا، وعقلاً. فأما شرعًا، فمن وجوه: أحدها: أن الله أخبر ببقاء نعيم الجنة ودوامه، وأنه لا نفاد له ولا انقطاع في غير موضع من كتابه، كما أخبر أن أهل الجنة لا يخرجون منها، وأما النار وعذابها فلم يخبر ببقاء ذلك، بل أخبر أن أهلها لا يخرجون منها. الثاني: أنه أخبر بما يدل على أنه ليس بمؤبد في عدة آيات.

الثالث: أن النار لم يذكره فيها شيء يدل على الدوام. الرابع: إن النار قيدها بقوله: ﴿لّٰبِثِيْنَ فِيْهَآ اَحْقَابًا﴾.(النبأ)، وقوله: ﴿خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ﴾.(الأنعام:١٢٨)، وقوله: ﴿مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَ الْاَرْضُ اِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾.(هود:١٠٧)، فهذه ثلاث آيات تقتضي قضية مؤقتة، أو معلقة على شرط، وذاك دائم مطلق، ليس بمؤقت ولا معلق». (المصدر السابق، ص٨٠)

لیکن خود ابن تیمیہؒ کے کلام میں اس کے خلاف بھی مذکور ہے؛ چنانچہ مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں: «وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على أن من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلية كالجنة والنار والعرش وغير ذلك». (مجموع الفتاوى ٣٠٧/١٨)

حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں: «وأما كونها (أي النار) أبدية لا انتهاء لها ولا تفنى كالجنة فأين من القران والسنة دليل واحد يدل على ذلك؟!...، وأما فناء النار وحدها فقد أوجدنا كم من قال به من الصحابة وتفريقهم بين الجنة والنار».(حادي الأرواح، ص٧٥٠. وانظر: تمام كلامه في حادي الأرواح، الباب السابع والستون)

لیکن ابن قیمؒ کے کلام میں بھی تعارض پایا جاتا ہے؛ چنانچہ الوابل الصيب میں لکھتے ہیں: «ولما كان الناس على ثلاث طبقات: طيب لا يشينه خبيث، وخبيث لا طيب فيه، وآخرون فيهم خبث وطيب، دورهم ثلاثة: دار الطيب المحض، ودار الخبيث المحض، وهاتان الداران لا تفنيان، ودار لمن معه خبث وطيب وهي الدار التي تفنى وهي دار العصاة، فإنه لا يبقى في جهنم من عصاة

الموحدين أحد، فإنه إذا عذبوا بقدر جزائهم أخرجوا من النار فأدخلوا الجنة، ولا يبقى إلا دار الطيب المحض، ودار الخبث المحض». (الوابل الصيب من الكلم الطيب، ص۲۰)

اس مسئلہ میں عصر حاضر کے اہل حدیث علماء میں سے ناصر الدین البانی نے ابن تیمیہ اورابن قیمؒ سے اختلاف کیاہے اور "رفع الأستار لإبطال أدلۃ القائلین بفناء النار" کے مقدمے میں ان کا نام لے کر صراحتاً تردید کی ہے۔ یہ رسالہ محمد بن اسماعیل الصنعانی نے بقائے نار سے متعلق لکھا ہے۔ شیخ البانی اس رسالے کے مقدمے میں لکھتے ہیں: «إن مؤلفها الإمام الصنعاني رحمه الله تعالى رد فيها على شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ميلهما بفناء النار بأسلوب علمي رصين دقيق». كذا في رسائل السقاف (۱۸/۱)

پھر عبد الکریم صالح الحمید نے شیخ البانی کا رد لکھا اور ابن تیمیہ اور ابن قیم کے موقف کی حمایت میں رسالہ لکھا۔ رسالے کا نام القول المختار لبیان فناء النار رکھا۔ عبد الکریم بن صالح الحمید نے ابن تیمیہ کا دفاع کرتے ہوئے لکھاہے کہ فنائے نار سے ان کی مراد فنائے نار مسلمین ہے۔

شیخ البانی نے شرح العقیدۃ الطحاویہ کے حاشیہ (ص ۴۲۴) میں بھی فنائے نار کے مخالفین کی پُرزور تردید کی ہے۔

مولانا ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ نے بھی اس موضوع پر رسالہ تحریر فرمایاہے، جس میں جنت وجہنم کے فنا نہ ہونے پر کتاب وسنت اور اجماع امت سے تفصیلی دلائل ذکر کئے ہیں۔ یہ رسالہ "التعلیق الصبیح" میں جلد نمبر ۹ صفحہ ۴۳۱ تا ۴۴۱ ملاحظہ کیجئے۔

مولانا عبد الماجد دریابادیؒ نے حضرت مولانا تھانویؒ سے تفسیر قرآن لکھتے وقت اس مسئلہ کی تحقیق پوچھی تومولانا تھانویؒ نے فرمایا کہ نصوص صریحہ واضحہ جہنم کی بقاءاور خلود پر دال ہیں۔ اور یہ بھی فرمایا کہ کفار کی تشجیع ہو گی کہ اب تک تو فساق کہتے ہیں کہ ایک دن تو جنت میں جائیں گے، پھر کفار بھی کہیں گے کہ ایک نہ ایک دن تو آگ سے نجات مل جائے گی۔

جولوگ جہنم کے فانی ہونے کے قائل ہیں وہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کی اتباع کرتے ہیں۔

شیخ ابن ابی العز نے علامہ ابن تیمیہ اورابن قیم رحمہا اللہ کی اتباع میں لکھاہے: «وقال ببقاء الجنة وفناء النار جماعة منهم من السلف والخلف».

اس کی تعلیق میں شیخ عبد اللہ بن عبد المحسن ترکی اور شیخ شعیب ارناؤوط لکھتے ہیں: «وما يُروى عن بعض السلف من القول بفناء النار – إن صح – قول ضعيفٌ مرجوحٌ مخالف للأدلة القطعية من الكتاب والسنة الدالة على بقاء النار أبد الآباد، وبقاء أهلها فيها».(شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، بتحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي والشيخ شعيب الأرناؤوط ۶۲۱/۲)

شیخ ابن ابی العز نے یہ بھی دعوی کیا ہے کہ سلف وخلف کا یہ قول بہت سی تفاسیر وغیرہ میں موجود ہے۔ شیخ سعید فودہ لکھتے ہیں کہ ابن ابی العز کی یہ بات صحیح نہیں، نفس الامر کے خلاف ہے، اور جن بعض سلف سے اس طرح کی روایات منقول ہیں ان کی سند صحیح نہیں اور بقائے نار سے متعلق دلائل قطعیہ کے مقابلے میں قابل اعتبار نہیں۔(الشرح الكبير ٩٦٦/٢)

اور شیخ البانی لکھتے ہیں: «قلت: لم يثبت القول بفناء النار عن أحد من السلف، وإنما هي آثار واهية لا تقوم بها حجة، وبعض أحاديثه موضوعة». (تعليقات الشيخ الألباني على شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، ص٤٢٤)

شیخ ابن ابی العز نے جہنم کے ابدی ودائمی ہونے کے بارے میں آٹھ اقوال نقل کئے ہیں: «... السابع: أن الله يخرج منها من يشاء، كما ورد في الحديث، ثم يبقيها شيئا، ثم يفنيها، فإنه جعل لها أمدا تنتهي إليه. الثامن: أن الله تعالى يخرج منها من شاء، كما ورد في السنة، ويبقى فيها الكفار، بقاء لا انقضاء له، كما قال الشيخ رحمه الله. وما عدا هذين القولين الأخيرين ظاهر البطلان. وهذان القولان لأهل السنة».

شیخ ابن ابی العز نے ساتواں جو فنائے نار کا قول ہے اسے بھی اہل سنت وجماعت کا قول قرار دیا ہے؛ جبکہ اہل سنت وجماعت میں سے سوائے ابن تیمیہ، اور ان کے بعض متبعین کے کوئی بھی اس کا قائل نہیں۔

شیخ ابن ابی العز پھر چند صفحات کے بعد لکھتے ہیں: «وهذا القول – أعني بفناء النار دون الجنة – منقول عن عمر، وابن مسعود، وأبي هريرة، وأبي سعيد، وغيرهم». (شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ٦٢٦/٢)

جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کی سند منقطع ہے۔ اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اثر کی سند حد درجہ ضعیف ہے۔ البتہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے اثر کی سند صحیح ہے؛ لیکن اس کے ایک راوی عبید اللہ بن معاذ کہتے ہیں: «كان أصحابنا يقولون: يعني به الموحدين». اور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت کو امام ذہبی وغیرہ نے منکر کہا ہے۔(للتفصيل راجع: تعليقات الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي والشيخ شعيب الأرناؤوط على شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ٦٢١/٢)

سلفی حضرات امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو امام اول، ابن تیمیہؒ کو امام ثانی، محمد بن عبد الوہاب نجدی کو امام ثالث مانتے ہیں، اور امام رابع کے بارے میں اختلاف ہے، بعض شیخ البانی کو مانتے ہیں اور بعض لوگ شیخ بن باز کو مانتے ہیں۔

سلفی حضرات اگرچہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو امام اول ماننے کا دعوی کرتے ہیں؛ لیکن صفات متشابہات، خلق قرآن جیسے متعدد مسائل میں ان کے مسلک کی مخالفت کی ہے۔

جہمیہ کہتے ہیں کہ جنت و جہنم فانی ہیں۔

جہمیہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

(۱) ﴿هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ﴾. (الحديد:٣) وہی اوّل بھی ہے، اور آخر بھی، ظاہر بھی ہے، اور چھپا ہوا بھی۔

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سب کچھ ختم ہو جائے گا صرف اللہ کی ذات باقی رہے گی۔

جواب:۱- "الْاٰخِرُ" کے مفہوم کو ثابت کرنے کے لیے جنت اور نار کا فانی ہونا ضروری نہیں؛ بلکہ فنا ساعۃً واحدۃً کے لیے ہو تو وہ بھی کافی ہے، یا فنا کا مطلب عدم انتفاع ہے اور بعد میں جنت کو قابل انتفاع اور جہنم کو کفار کے عقاب کے لیے استعمال کے قابل بنا دیا جائے گا۔

۲- جنت اور جہنم دونوں ممکنات میں سے ہیں اور ممکن کی بقا عدم بقا کے برابر ہے۔ ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے فانی ہے؛ اگر چہ باقی ہو، تو "الْاٰخِرُ" کا مطلب یہ ہے کہ جنت و جہنم قابل فنا ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات ہمیشہ ہمیش کے لیے باقی رہنے والی ہے۔

۳- یا الْاَوَّلُ کا مطلب الذي يوجِد الخلق، اور الْاٰخِرُ کا مطلب الذي يميت الخلق.

۴- یا الأول مَن مِنه الابتداء، والآخر مَن إليه الانتهاء. كذا في التفاسير.

ابن سیناؒ کہتے ہیں: «الأيس بين ليس وليس، كليس» جو وجود دو عدموں کے درمیان ہو وہ عدم کے برابر ہے۔ اور ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے فانی ہے؛ اگر چہ بظاہر وجود رکھتا ہو کہ اس کا وجود ذاتی نہیں؛ بلکہ دوسرے کے وجود کے تابع ہے۔

۵- بہتر جواب یہ ہے کہ « هو الأول لا ابتداء له وهو الآخر لا انتهاء له». یعنی وہ اول ہے اس کی کوئی ابتدا نہیں، اور وہ آخر ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ «يفنى كلّ شيء ويبقى آخرًا». ایسا ہو گا بھی تو ایک محدود زمانے تک جس کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے، پھر جب دوبارہ حشر ہو گا تو نہ جنت کو فنا ہے نہ نار کو۔ ابد الآباد اور خلود کی جاودانی زندگی ہو گی۔ (تفسير النسفي، البقرة:٢٥)

(۲) جہمیہ کی دوسری دلیل یہ ہے: ﴿فَاَمَّا الَّذِيْنَ شَقُوْا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيْهَا زَفِيْرٌ وَّ شَهِيْقٌ ۝ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَ الْاَرْضُ اِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ؕ اِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ ۝ وَ اَمَّا الَّذِيْنَ سُعِدُوْا فَفِي الْجَنَّةِ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَ الْاَرْضُ اِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ؕ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوْذٍ ۝﴾. (هود)

چنانچہ جو بد حال ہوں گے، وہ دوزخ میں ہوں گے، جہاں ان کے چیخنے چلانے کی آوازیں آئیں گی۔ یہ اس میں ہمیشہ رہیں گے جب تک آسمان اور زمین قائم ہیں، اِلّا یہ کہ تمہارے رب ہی کو کچھ اور منظور ہو۔ یقیناً

تمہارا رَب جو اِرادہ کرلے، اس پر اچھی طرح عمل کرتا ہے۔ اور جو لوگ خوش حال ہوں گے وہ جنت میں ہوں گے، جس میں وہ ہمیشہ رہیں گے، جب تک آسمان وزمین قائم ہیں، اِلّا یہ کہ تمہارے رَب ہی کو کچھ اور منظور ہو۔ یہ ایک ایسی عطا ہوگی جو کبھی ختم نہیں ہوگی۔

ان آیات سے پتا چلتا ہے کہ جب اللہ تعالی چاہے گا تو آسمان وزمین کی مدت کے بعد جنتیوں اور جہنمیوں کو نکال دیا جائے گا، جس سے معلوم ہوا کہ جہنم وجنت اور ان کی نقمتیں اور نعمتیں ہمیشہ نہیں رہیں گی۔

جواب: مفسرین نے اس کے متعدد جوابات لکھے ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

۱- یہ اللہ تعالی کی قدرت کے بیان کے لیے ہے کہ اگر وہ چاہیں تو ایسا کرسکتے ہیں؛ لیکن کریں گے نہیں، جیسے ﴿وَ لَىِٕنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِیْۤ اَوْحَیْنَاۤ اِلَیْكَ﴾.(الإسراء:۸٦) اگر اللہ تعالی چاہیں تو وحی کو چھین لیں گے؛ لیکن ایسا کریں گے نہیں۔

۲-﴿اِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ جب اللہ تعالی چاہیں گے، تو جہنمیوں کو جحیم سے حمیم (ابلتا ہوا پانی) میں منتقل کریں گے، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے: ﴿هٰذِهٖ جَهَنَّمُ الَّتِیْ یُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُوْنَ ۝ یَطُوْفُوْنَ بَیْنَهَا وَ بَیْنَ حَمِیْمٍ اٰنٍ ۝﴾. (الرحمن) یہ وہ جہنم ہے جس کو مجرم یعنی کافر لوگ جھٹلاتے تھے۔ یہ جہنمی جہنم اور ابلتے ہوئے گرم پانی کے درمیان چکر لگاتے رہیں گے۔

۳- یہ استثناء عصاۃ (گنہگاروں) کے اعتبار سے ہے کہ جب چاہیں گے تو ان کو جہنم سے نکال دیں گے۔

۴- یہ استثنا زفیر سے متعلق ہے أي:لهم فيها زفير وشهيق إلا ما شاء ربك. جب اللہ تعالی چاہیں گے تو زفیر وشہیق منقطع ہوجائیں گے۔

۵- یا یہ معنی ہیں کہ آسمان وزمین کی مدت کی مقدار میں رہیں گے اور اس کے علاوہ اللہ تعالی ابد الآباد تک کا اضافہ کریں گے۔

٦- یا موقف حشر اور مدت برزخ کے اعتبار سے استثنا ہے، یعنی ہمیشہ رہیں گے؛ مگر مدت حشر ومدت برزخ اس سے مستثنیٰ ہیں کہ اس میں یہ جہنم سے باہر تھے۔

۷- یا کافر ہمیشہ کے لیے جہنمی ہے الا یہ کہ اللہ تعالی چاہے اور یہ توبہ کرلے۔

اسی طرح ﴿وَ اَمَّا الَّذِیْنَ سُعِدُوْا فَفِی الْجَنَّةِ خٰلِدِیْنَ فِیْهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَ الْاَرْضُ اِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ میں:

۱- مسلمان جنت میں ہمیشہ رہیں گے، اس کے علاوہ جو نعمتیں اللہ تعالی مزید دینا چاہیں گے وہ الگ ہیں، جیسے دیدارِ الٰہی۔

۲- یا اللہ تعالی کی قدرت کی طرف اشارہ ہے کہ وہ نکالنے پر قادر ہیں؛ لیکن نہیں نکالیں گے۔

۳- یا موقف اور قبر کا زمانہ مستثنیٰ ہے۔

۴- یا فساق وفجار ہمیشہ جنت میں رہیں گے؛ مگر جتنی مدت اللہ چاہیں گے گناہوں کی وجہ سے وہ جنت سے باہر رہیں گے۔

اس کی تفصیلات کے لیے تفسیر مظہری، روح المعانی، جلالین، تفسیر عثمانی اور البدور السافرة للسیوطی کی طرف مراجعت کیجئے۔

دلیل(۳): جہمیہ کہتے ہیں کہ جنت وجہنم دونوں فنا ہوں گے؛ اس لیے کہ اگر ابدی ہوں تو جنت والوں کی حرکات واشغال بھی غیر متناہی ہوں گی؛ تو اگر اللہ تعالی کو ان کے تمام افعال کا علم ہے تو یہ تو متناہی ہوا، اور اگر تمام افعال کا علم نہیں تو جہالت لازم آتی ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ کو یہ بھی معلوم ہے کہ اعمال اور جمیع حرکات اہل نار واہل جنت کے غیر متناہی ہیں اور حد تو ہمارے لئے ہے، اللہ تعالی کے لیے نہیں، يعني الله تعالى يعلمهما بصفة كونهما غير متناهيتين. (مفاتيح الغيب ۲۹/۲۱۳) یعنی اہل جنت کی نعمتیں غیر متناہی ہیں اور اللہ تعالی کا علم بھی غیر متناہی ہے۔

مولانا ادریس کاندھلویؒ نے اس موضوع پر ”الدین القیم في الرد علی ابن قیم“ کے نام سے ایک مفید رسالہ تحریر فرمایا ہے۔

دلیل(۴): بعض نے کہا کہ روایات میں آتا ہے: «يأتي على جهنم زمانٌ تَخفِقُ أبوابُها (أي: تتحرك وتنفتح) ليس بها أحد- يعني من المُوَحِّدين-». (مسند البزار، رقم:۲۴۷۸ عن عبد الله بن عمرو موقوفًا. وقال الذهبي: هذا منكر. ميزان الاعتدال ۴/۳۸۵)

جہنم پر ایک ایسا زمانہ آئے گا جس میں جہنم کے دروازے کھلے ہوئے ہوں گے، جہنم میں کوئی مسلمان نہیں ہو گا۔

خطیب نے تاریخ بغداد (۱۰/۱۷۷) میں اس حدیث کو ابو امامہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے؛ لیکن ابن جوزیؒ نے اس کو موضوع قرار دیا ہے فرماتے ہیں: «هذا حديث موضوع محال، وجعفر بن الزبير قال شعبة كان يكذب...، وقال البخاري والنسائي والدارقطني: متروك». (الموضوعات ۳/۲۶۸). وأقره السيوطي في اللآلي المصنوعة ۲/۳۸۸، وابن عراق في تنـزيه الشريعة المرفوعة ۲/۳۷۹)

ابن عدی نے اس حدیث کو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے دوسرے الفاظ سے روایت کیا ہے، جس میں «من أمة محمد أحد» کے الفاظ آئے ہیں، روایت ملاحظہ فرمائیں: «يأتي على جهنم يوم تصطفق (أي تنفتح) أبوابُها ما فيها من أمة محمد صلى الله عليه وسلم أحد». (الكامل في ضعفاء الرجال ۶/۳۷۹)

لیکن یہ حدیث بھی موضوعی ہے،اس حدیث کو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے راوی العلاء بن زیدل کے بارے میں ابن حبان فرماتے ہیں: «يروي عن أنس بن مالك بنسخة كلها موضوعة». (المجروحين ٢/١٧١)

دلیل(۵): «لو لبث أهل النار عدد رملِ عالِجٍ لكان لهم يومٌ يخرجون فيه».(فتح الباري، باب صفة الجنة والنار ٤٢٢/١)

اگر جہنمی عالج جگہ کی ریت کی تعداد کے برابر جہنم میں رہیں، پھر بھی ایک دن وہ اس سے نکلیں گے۔

جواب: اس حدیث کو حسن بصریؒ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، اور حسن بصریؒ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے اختتام سے دو برس پیشتر پیدا ہوئے؛ اس لیے انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا؛ لہٰذا یہ روایت منقطع ہے، اور حسن بصریؒ کی مرسلات کو بعض محدثین نے اضعف المراسیل قرار دیا ہے۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: «ليس في المرسلات أضعف من الحسن». (تدريب الراوي ٢٣٠/١)

علماء فرماتے ہیں کہ فنائے نار کی جتنی بھی روایات ہیں سب ضعیف اور واہی ہیں۔(تفسیر ابن کثیر ۱۳۶/۴)

اور اگر یہ تاویل کی جائے کہ مراد فنائے نار مسلم ہے، نہ کہ نارِ کافر، تو اس کی گنجائش ہے؛ کیونکہ مسلمان تو یقیناً ایک نہ ایک دن "لا الٰہ الا اللہ" کی برکت سے جہنم سے نکالا جائے گا؛ لہٰذا عذابِ نار کا خاتمہ مسلمان کے لیے ہوگا، نہ کہ کفار کے لیے۔

کافر کی سزا ہمیشہ کے لیے جہنم کیوں؛ جبکہ اس کا کفر ایک محدود عرصے تک ہوتا ہے؟:

اشکال: کافر کا کفر ساٹھ، ستر برس تک ہے اور آخرت میں ہمیشہ کے لیے آگ میں رہے گا۔ یہ انصاف کے خلاف ہے۔

جواب: ۱- قاعدہ یہ ہے کہ جرم میں جرم کی نوعیت کو دیکھا جاتا ہے، اس کے وقت کو نہیں دیکھا جاتا، مثلاً دس منٹ میں کروڑوں روپیہ کا ڈاکہ ڈالا تو کیا دس منٹ کی سزا دی جائے گی؟

۲- اس نے اللہ تعالیٰ کی بے انتہا نعمتوں کا انکار کیا ہے، تو سزا بھی غیر متناہی ہوگی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا﴾. (إبراهيم: ٣٤) اور اگر تم اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو شمار کرنا چاہو تو انہیں شمار بھی نہیں کرسکتے ہو۔

۳- جس نے اپنی ایک حیات میں کفر کیا، تو اس کو دوسری حیات میں سزا ملی۔ قطع نظر اس سے کہ حیات اولی کتنی ہے اور حیات ثانیہ کتنی ہے۔

لیکن یہ جواب سمجھ میں نہیں آتا؛ بلکہ یہی تو سوال ہے کہ حیات ثانیہ کی سزا حیات اولی کے برابر ہونا

چاہیے۔

٤- اس کا کفر ختم نہیں ہوا؛ بلکہ موت کی وجہ سے کفر منقطع کرایا گیا، تو دائمی کفر کی سزا بھی دائمی ہو گی۔
قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ لَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ﴾. (الأنعام: ٢٨) اور اگر ان کو واقعی واپس بھیجا جائے تو یہ دوبارہ وہی کچھ کریں گے جس سے انہیں روکا گیا ہے۔ (علوم القرآن- مولانا شمس الحق افغانی، ص ٢٨٦)

٩٢- وَأَنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ قَبْلَ الْخَلْقِ[١]، وَخَلَقَ لَهُمَا أَهْلًا، فَمَنْ شَاءَ مِنْهُمْ أَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ[٢] فَضْلًا مِنْهُ[٣]، وَمَنْ شَاءَ مِنْهُمْ[٤] أَدْخَلَهُ النَّارَ[٥] عَدْلًا مِنْهُ[٦]، وَكُلٌّ يَعْمَلُ لِمَا قَدْ فُرِغَ لَهُ[٧]، وَصَائِرٌ إِلَى مَا خُلِقَ لَهُ.

ترجمہ: اللہ تعالی نے جنت اور دوزخ کو دوسری مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے پیدا کیا اور ان دونوں کے اہل بھی پیدا کیے۔ ان میں سے جسے چاہے گا اپنے فضل سے جنت میں داخل کرے گا، اور جسے چاہے گا اپنے عدل کے ساتھ جہنم رسید کرے گا۔ ہر انسان وہی کام سر انجام دیتا ہے جس کے لیے اسے فراغت دی گئی، اور ہر شخص اسی کی طرف لوٹنے والا ہے جس کے لیے اسے پیدا کیا گیا۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں چار امور ذکر فرمائے ہیں:

۱- اللہ تعالی نے مخلوق یعنی انسان کو پیدا کرنے سے پہلے جنت و جہنم کو پیدا فرمایا:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿ يَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ ﴾. (البقرة:٣٥) اے آدم! تم اور تمہاری بیوی جنت میں رہو۔

آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ جنت و جہنم آدم علیہ السلام کی تخلیق سے پہلے موجود تھیں۔

۲- ازل ہی میں ہر شخص کے جنتی یا جہنمی ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہے:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَرِيقٌ فِي ٱلۡجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي ٱلسَّعِيرِ ۝﴾. (الشورى) ایک گروہ جنت میں جائے گا، اور ایک گروہ بھڑکتی ہوئی آگ میں۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله خلق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، فأخرج

---

(١) في ٣، ١٩، ٢١، ٢٢ «قبل خلق الخلق». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) أثبتناه من ٤، ٥، ٨، ١١، ١٥، ١٨، ٢١، ٢٢، ٣٣. وفي ١، ٢٣، ٣٦ «إلى الجنة أدخله». وفي ٣، ١٧ «أدخله إلى الجنة». وفي ٢، ٧، ١٠، ١٢، ١٣، ١٦، ٢٠، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٥) «للجنة» بدل قوله «أدخله الجنة». والأصح ما أثبتناه.

(٣) قوله «فضلا منه» سقط من ٦. والمثبت من بقية النسخ.

(٤) قوله «منهم» سقط من ٢. والمثبت من بقية النسخ.

(٥) أثبتناه من ٤، ٥، ٨، ١١، ١٥، ١٨، ٢١، ٢٢، ٣٣. وفي ١، ٣٦ «إلى النار أدخله». وفي ٣، ١٧ «أدخله إلى النار». وفي ٢، ٧، ١٠، ١٢، ١٣، ١٦، ٢٠، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٥ «للنار" بدل قوله «أدخله النار». والأصح ما أثبتناه.

(٦) قوله «عدلا منه» سقط من ٦. وسقط من ٨، ١٨ قوله «منه». وفي ١٩ في هذا المقام سقط كثير. وأثبتناه من بقية النسخ.

(٧) في ١، ٥، ١٤، ١٨، ٢١، ٢٥، ٢٧، ٣٠ «منه». والمثبت من بقية النسخ.

منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون». الحديث. (سنن أبي داود، رقم: ٤٧٠٣. وسنن الترمذي، رقم:٣٠٧٥، وقال الترمذي: هذا حديث حسن)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بے شک اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا پھر ان کی پشت پر اپنا یمین پھیرا تو ان سے ان کی ذریت نکالی اور فرمایا: ان کو میں نے جنت کے لیے پیدا کیا اور یہ جنت والوں کا عمل کریں گے۔ پھر ان کی پشت پر اپنا دست قدرت پھیرا اور فرمایا: میں نے ان کو جہنم کے لیے پیدا کیا اور یہ جہنم والوں کا عمل کریں گے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله خلق للجنة أهلا، خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم، وخلق للنار أهلا، خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم».(صحيح مسلم، رقم:٢٦٦٢)

بے شک اللہ تعالی نے بعض لوگوں کو جنت کے لیے پیدا کیا، اُن کو جنت کے لیے اس وقت پیدا کیا جبکہ وہ اپنے آباواجداد کی پشت میں تھے، اور جہنم کے لیے اہل جہنم کو اس وقت پیدا کیا جبکہ وہ اپنے آباواجداد کی پیٹھ میں تھے۔

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما منكم من أحد، إلا وقد كُتِب مقعده من النار، ومقعده من الجنة». الحديث. (صحيح البخاري، رقم: ٤٩٤٩)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم میں سے ہر ایک کا جہنم اور جنت کا ٹھکانہ لکھا جاچکا ہے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله قبض بيمينه قبضة، وأخرى باليد الأخرى، وقال: هذه لهذه، وهذه لهذه، ولا أبالي». (مسند أحمد، رقم:١٧٥٩٣، وإسناده صحيح)

اللہ تعالی نے اپنے یمین سے ایک مٹھی پکڑلی اور دوسری مٹھی دوسرے دست قدرت سے پکڑ لی، اور فرمایا: یہ جنت کے لیے اور یہ جہنم کے لیے ہے، اور مجھے کوئی پرواہ نہیں۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فرغ ربكم من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير». (سنن الترمذي، رقم:٢١٤١، وقال: وهذا حديث حسن صحيح غريب).

اس سے متعلق مزید تفصیل مصنف کی عبارت: «وقد علم الله فيما لم يزل عدد من يدخل الجنة، ويدخل النار جملة واحدة» کے تحت گزر چکی ہے۔

۳- اللہ تعالی جسے چاہے اپنے فضل سے جنت میں داخل فرمائے، اور جسے چاہے اپنے عدل کے ساتھ دوزخ میں داخل کرے:

قال اللہ تعالی: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ ﴾. (الكهف)

جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کیے ان کی مہمانی کے لیے جنت الفردوس ہو گی۔

النُّزُل اس ضیافت کو کہتے ہیں جو مہمان کو بلا استحقاق بطور اکرام پیش کی جاتی ہے۔

وقال تعالی: ﴿ سَابِقُوْٓا اِلٰى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَآءِ وَ الْاَرْضِ ۙ اُعِدَّتْ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَ رُسُلِهٖ ؕ ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَآءُ ﴾. (الحديد:٢١) ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کرو اپنی پروردگار کی بخشش کی طرف اور اُس جنت کی طرف جس کی چوڑائی آسمان اور زمین کی چوڑائی جیسی ہے، یہ اُن لوگوں کے لیے تیار کی گئی ہے جو اللہ اور اُس کے رسولوں پر ایمان لائے ہیں۔ یہ اللہ کا فضل ہے جو وہ جس کو چاہتا ہے دیتا ہے۔

وقال تعالی: ﴿ وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهٗ مَا زَكٰى مِنْكُمْ مِّنْ اَحَدٍ اَبَدًا ۙ وَّ لٰكِنَّ اللّٰهَ يُزَكِّيْ مَنْ يَّشَآءُ ﴾. (النور:٢١) اور اگر تم پر اللہ کا فضل اور رحمت نہ ہوتی تو تم میں سے کوئی بھی کبھی پاک صاف نہ ہوتا، لیکن اللہ جس کو چاہتا ہے، پاک صاف کر دیتا ہے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لن يدخل أحدًا عملُه الجنة» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: « لا، ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله بفضل ورحمة». (صحيح البخاري، رقم:٥٦٧٣)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہرگز کسی کو اس کا عمل جنت میں داخل نہیں کرے گا۔ صحابہ نے پوچھا: اور آپ بھی یا رسول اللہ ؟ فرمایا: میں بھی اِلا یہ کہ اللہ تعالی مجھے اپنے فضل ورحمت سے ڈھانپ لیں۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لن ينجي أحدًا منكم عملُه» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمة». (صحيح البخاري، رقم:٦٤٦٣. وصحيح مسلم، رقم:٢٨١٦).

ظلم کہتے ہیں وضع الشيء في غير موضعه کو، اس لیے اللہ تعالی کا اپنے بندے کو اَوامر کے ترک اور نواہی کے ارتکاب کی وجہ سے مبتلائے عذاب کرنا ظلم نہیں؛ بلکہ یہی عدل وحکمت کا تقاضا ہے۔

اللہ تعالی نے بندوں کو اپنے اختیار سے ایمان لانے کا مکلف بنایا ہے اور ایمان واوامر کے ترک اور نواہی کے ارتکاب پر عذاب سے ڈرایا ہے، اس کے باوجود بھی اگر کوئی ایمان نہیں لاتا ہے اور اللہ تعالی کے اوامر ونواہی کا پاس ولحاظ نہیں کرتا ہے تو پھر اللہ تعالی کا اس کو عذاب دینا یہی عدل وانصاف کا تقاضا ہے۔

اس سے متعلق مزید تفصیل مصنف کی عبارت: «ونرجو للمحسنين من المؤمنين، ولا نأمن عليهم...» کے تحت گزر چکی ہے۔

۴- ہر آدمی وہی کرتا ہے جو پہلے سے اس کے لیے مقدر ہو چکا ہے:

جو شخص اہل جنت میں سے ہے اسے اچھے کاموں کی توفیق ملتی ہے اور جو اہل جہنم میں سے ہے اس سے برے کام سرزد ہوتے رہتے ہیں۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى ۙ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰى ۙ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْيُسْرٰى ؕ﴿٧﴾ وَاَمَّا مَنْۢ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰى ۙ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنٰى ۙ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰى ؕ﴿١٠﴾﴾. (الليل)

یعنی جس شخص نے اللہ کے راستے میں مال دیا اور تقوی اختیار کیا اور سب سے اچھی بات یعنی دینِ اسلام کو دِل سے مانا تو ہم اس کو اُن اعمال کی توفیق دیں گے جو اسے آرام کی منزل یعنی جنت تک پہنچانے والے ہوں۔ اور جس شخص نے بخل سے کام لیا، اور اللہ سے بے نیازی اختیار کی اور سب سے اچھی بات یعنی دینِ اسلام کو جھٹلایا تو ہم اُس کو تکلیف کی منزل یعنی دوزخ تک پہنچنے دیں گے۔ یعنی وہ جس جس گناہ میں مبتلا ہونا چاہے گا اسے مبتلا ہونے دیا جائے گا۔

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فييسر لعمل أهل الشقاوة». الحديث. (صحيح البخاري، رقم: ٤٩٤٩)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عمل کرتے رہو، جس عمل کے لیے جس آدمی کو پیدا کیا گیا وہ عمل اس کے لیے آسان کیا گیا ہے، جو خوش قسمت ہیں ان کے لیے خوش بختی کا عمل آسان بنایا گیا، اور جو بدبخت ہیں ان کے لیے بدبختی کے اعمال آسان بنائے گئے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله عز وجل إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله به النار». الحديث. (سنن أبي داود، رقم: ٤٧٠٣. وسنن الترمذي، رقم:٣٠٧٥، وقال الترمذي: هذا حديث حسن)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بے شک اللہ تعالیٰ جب کسی بندے کو جنت کے لیے پیدا کرتے ہیں تو اس کو جنت والے اعمال میں استعمال کرتے ہیں، اور اس کو ان اعمال کی وجہ سے جنت میں داخل فرماتے ہیں، اور جب کسی بندے کو جہنم کے لیے پیدا کرتے ہیں تو اس کو جہنم والے اعمال میں استعمال کرتے ہیں، یہاں تک کہ اس کا خاتمہ جہنمی اعمال میں سے کسی عمل پر ہوتا ہے، اور اس عمل کی وجہ سے اسے جہنم رسید کر دیا جاتا ہے۔ نعوذ باللہ منہ۔

اس سے متعلق مزید تفصیل مصنف کی عبارت: «وكل مُيَسَّرٌ لِما خُلِق له» اور «وقدَّر لهم أقدارًا» کے تحت گزر چکی ہے۔

٩٣- وَالْخَيْرُ وَالشَّرُّ مُقَدَّرَانِ عَلَى الْعِبَادِ.

ترجمہ: خیر وشر کا بندوں کے لیے فیصلہ کر دیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے فیصلے کا مقررہ وقت پر متعینہ کیفیت کے ساتھ ہونا یقینی ہے:

اللہ تعالیٰ نے ازل میں بندے کے لیے خیر وشر اور خوشی وغم کا جو فیصلہ فرمایا ہے اس کا اللہ تعالیٰ کی حکمت کے مطابق مقررہ وقت پر متعینہ کیفیت کے ساتھ ہونا یقینی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِيْرًا ۝٢﴾. (الفرقان)

اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کو پیدا کر کے اس کو ایک نپا تلا انداز عطا کیا ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَاِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ ۚ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّقُوْلُوْا هٰذِهٖ مِنْ عِنْدِكَ ۭ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ﴾. (النساء:٧٨)

اور اگر ان (منافقین) کو کوئی بھلائی پہنچتی ہے تو کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے، اور اگر کوئی بُرا واقعہ پیش آجاتا ہے تو وہ کہتے ہیں کہ یہ آپ کی وجہ سے ہوا ہے۔ کہہ دیجئے کہ سب کچھ اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

اور دوسری آیت ﴿مَآ اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ ۡ وَمَآ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِكَ﴾ میں سَيِّئَةٍ سے طاعت ومعصیت مراد نہیں، بلکہ خوشحالی وقحط سالی اور کامیابی وشکست وغیرہ مراد ہے۔ اور مِنْ نَّفْسِكَ میں خطاب تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے اور مراد تمام انسانیت ہے۔ یعنی جو کچھ تم کو اچھے یا بُرے حالات کا سامنا کرنا پڑتا ہے یہ سب تمہارے اعمال کی شامت ہے۔ مفسرین نے اس آیت کی اور بھی تفسیریں کی ہیں۔

وفي حديث جبريل: «وتؤمن بالقدر خيره وشره». (صحيح مسلم، رقم:٨)

اور آپ ہر قسم کی بھلی اور بُری تقدیر پر ایمان لائیں گے۔

البتہ ثواب وعقاب کا تعلق امور اختیاریہ سے ہے۔ جو کام غیر اختیاری طور پر ہو جاتے ہیں ان پر مواخذہ نہیں۔

اس سے متعلق تفصیل مصنف کی عبارت: «وقدّر لهم أقدارًا» کے تحت گزر چکی ہے۔

٩٤- وَالِاسْتِطَاعَةُ الَّتِي يَجِبُ(١) بِهَا الْفِعْلُ مِنْ نَحْوِ التَّوْفِيْقِ الَّذِي لَا يَجُوزُ أَنْ يُوْصَفَ الْمَخْلُوقُ بِهِ(٢)، فَهِيَ(٣) مَعَ الْفِعْلِ، وَأَمَّا الِاسْتِطَاعَةُ(٤) مِنْ جِهَةِ(٥) الصِّحَّةِ وَالْوُسْعِ وَالتَّمَكُّنِ(٦) وَسَلَامَةِ الْآلَاتِ فَهِيَ قَبْلَ الْفِعْلِ، وَبِهَا يَتَعَلَّقُ الْخِطَابُ(٧)، وَهُوَ(٨) كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾.[البقرة:٢٨٦]

ترجمہ: اور وہ استطاعت جس کے ساتھ فعل وجود میں آتا ہے، جیسے توفیق جس کے ساتھ کوئی مخلوق متصف نہیں ہوسکتی، وہ استطاعت فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے۔ اور وہ استطاعت جو صحت، وسعت، قدرت اور موافق اسباب کی صورت میں مہیا ہوتی ہے اس کا وجود فعل سے پہلے ہوتا ہے۔ اور خطاب اسی استطاعت سے متعلق ہوتا ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اللہ تعالی کسی شخص کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا"۔

استطاعت کے معنی:

استطاعت کے معنی قدرت، طاقت، اور وسعت کے ہیں۔ اور یہ سب مترادف الفاظ ہیں، اِن میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔ اور یہ تمام الفاظ قرآن کریم میں مستعمل ہیں۔

قال اللہ تعالی: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾.(البقرة:٢٨٦) اللہ کسی بھی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ ذمہ داری نہیں سونپتا۔

(١) في ٥، ٢١ «تجب». وفي ١٠، ٢٠، ٢٦، ٢٩، ٣١ «يوجد». وفي ٧، ١٣، ١٦، ٢٢، ٢٩، ٣٠، ٣٢ «والاستطاعة ضربان، أحدهما الاستطاعة التي يوجد». وفي بعضها «توجد». والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ١، ٣، ٦، ٨، ١١، ١٨، ١٩، ٢٣ «بها». وسقط من ١٣، ٣٣. وفي ١٦ «لا يوصف المخلوق به». ولا يتغير المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في ١، ٦، ١٧، ١٩ «تكون» بدل قوله «فهي». وسقط من ٢، ٣، ٤، ٩، ١٠، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٩، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٦. والمثبت من بقية النسخ.

(٤) في ٢٣ بعده زيادة «التي». والمعنى سواء.

(٥) قوله «جهة» سقط من ١. والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(٦) في ٢، ٣، ٦، ٨، ١٠، ١٤، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٦ «التمكين». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) قوله «وبها يتعلق الخطاب» أثبتناه من ٨، ١١، ١٣، ١٦، ١٧، ٢٠، ٢٢، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٦. وفي ٣٤ «وبها يتعلق الأسباب». وهو ساقط من بقية النسخ. والصحيح ما أثبتناه.

(٨) قوله «وهو» سقط من ١١. وسقط من ١٢ من قوله: «وأما الاستطاعة» إلى قوله «وهو». وفي ٢٩، ٣٠ «وهي». والمثبت من بقية النسخ.

وقال تعالى: ﴿ وَ اَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّ مِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ ﴾. (الأنفال: ٦٠) اور جس قدر طاقت اور گھوڑوں کی جتنی چھاؤنیاں تم سے بن پڑیں ان سے مقابلے کے لیے تیار کرو۔

وقال تعالى: ﴿ فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾. (التغابن: ١٦) جہاں تک تم سے ہو سکے اللہ سے ڈرتے رہو۔

وقال تعالى: ﴿ بَلٰى قٰدِرِيْنَ عَلٰٓى اَنْ نُّسَوِّيَ بَنَانَهٗ ۝ ﴾. (القيامة) کیوں نہیں؟ جبکہ ہمیں اس پر بھی قدرت ہے کہ اُس کی انگلیوں کے پور پور ٹھیک ٹھیک بنادیں۔

وقال تعالى: ﴿ وَ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ ﴾. (البقرة: ١٨٤) اور جو لوگ اس کی طاقت رکھتے ہوں وہ ایک مسکین کو کھانا کھلا کر (روزے کا) فدیہ ادا کر دیں۔

ابتدائے اسلام میں جب روزے فرض کیے گئے تو یہ آسانی بھی دی گئی کہ اگر کوئی شخص روزہ رکھنے کے بجائے فدیہ ادا کر دے تو یہ بھی جائز ہے۔ بعد میں آیت کریمہ ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾. (البقرة: ١٨٥) کے ذریعہ یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ تاہم فدیہ کی یہ سہولت ان لوگوں کے لیے اب بھی باقی رکھی گئی ہے جو نہایت بوڑھے ہوں اور ان میں روزہ رکھنے کی بالکل طاقت نہ ہو، اور آئندہ ایسی طاقت پیدا ہونے کی اُمید بھی نہ ہو۔

وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ میں چھ توجیہات:

علماء نے وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ میں چھ توجیہات فرمائی ہیں:

۱- لا مقدر ہے، أي: لا يطيقونه، كما في قوله تعالى: ﴿ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا ﴾. (النساء: ١٧٦)

۲- يطيقونه میں باب افعال کا ہمزہ سلب کے لیے ہے، كما في شكاني فأشكيته، اس نے مجھ سے شکایت کی، میں نے شکایت دور کر دی۔

۳- منسوخ ہے، والناسخ ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾. (البقرة: ١٨٥)

۴- يطيقونه کا مطلب بڑی مشقت کے ساتھ روزہ رکھ سکتے ہیں، تو فدیہ دیں۔ دوسری قراءت میں يطوقونه آیا ہے۔ يقال يطيق الصبي حمل هذا الحجر، أي: بمشقة.

۵- یہ صدقہ فطر پر محمول ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے فرمایا: فِدْيَةٌ طَعَامُ مبتدا ہے اور عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ خبر ہے، اور يُطِيْقُوْنَهٗ میں ضمیر طَعَامُ مِسْكِيْنٍ جو فدیہ ہے، اس کی طرف راجع ہے۔

۶- علامہ محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ، اَيَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ کے بعد آیا ہے، اس سے مراد ایام بیض کے روزے ہیں، جو پہلے لازم تھے، لیکن ان میں فدیہ کا اختیار تھا، اور وَ اَنْ

تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ سے شوال کے چھ روزے مراد ہیں، اور فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ سے مراد رمضان ہے۔

استطاعت کی اقسام:

استطاعت کی دو قسمیں ہیں:

۱- استطاعت مع الفعل یا استطاعتِ باطنی، ۲-استطاعت قبل الفعل یا استطاعت ظاہری۔

۱- استطاعت مع الفعل یا استطاعتِ باطنی وہ صفت ہے جسے اللہ تعالی آلات واسباب کے مہیا ہونے کے بعد بندے کے کسی فعل کے اسباب اختیار کرنے کے وقت پیدا فرماتے ہیں۔ یہ صفت اور بندے کا فعل دونوں لازم ملزوم ہوتے ہیں۔ اور اِس خلق اور کسب کے نتیجے میں وہ فعل وجود میں آتا ہے۔

توفیق وخِذلان:

بندے نے اگر نیک کام کا ارادہ کیا ہے تو اللہ تعالی اس کے اندر نیک کام کرنے کی قدرت پیدا کر دیتے ہیں۔ جسے توفیق کہا جاتا ہے۔ اور اگر بندے نے بُرے کام کا ارادہ کیا ہے تو اللہ تعالی اس کے اندر بُرے کام کے کرنے کی قدرت پیدا کر دیتے ہیں۔ جسے خِذلان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ توفیق وخِذلان بندے کے فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہیں۔ اور یہ دونوں چونکہ اللہ تعالی کے فعل ہیں؛ اس لیے یہ بندے کی صفات نہیں ہو سکتیں۔

جس نے اپنے اختیار سے خیر کا اردہ اور کسب کیا وہ مستحقِ ثواب ہو گا۔ اور جس نے اپنے اختیار سے شر کا کسب کیا وہ اِس کسبِ اختیاری کی وجہ سے مستحقِ عقاب ہو گا۔

بندے کے کسب کے ساتھ اس استطاعت کی مثال ایسی ہے جیسے انگلی کی حرکت کے ساتھ انگوٹھی کی حرکت۔ اِن دونوں حرکتوں میں سے کسی ایک حرکت کو مقدم اور دوسرے کو مؤخر نہیں کہا جا سکتا۔ بندے کا ہر عمل اللہ تعالی کی توفیق اور اس کی مشیت کا محتاج ہوتا ہے، اور بندے کی قدرت ومشیت واِرادہ اللہ تعالی کی قدرت ومشیت واِرادے کے تحت داخل ہوتی ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿وَ مَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. (الدهر: ٣٠) اور تم چاہو گے نہیں جب تک اللہ نہ چاہے۔

فعل کے خلق کی نسبت اللہ تعالی کی طرف ہوتی ہے اور بندے کی طرف اس کے کسب کی نسبت ہوتی ہے جس پر ثواب یا عقاب مرتب ہوتا ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾. (البقرة: ٢٨٦) اس کو ثواب بھی اسی کام کا ملتا ہے جو اپنے ارادے سے کرے، اور عذاب بھی اسی کام کا ہو گا جو اپنے ارادے سے کرے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ استطاعت فعل سے پہلے ہوتی ہے، اور اہل سنت وجماعت کہتے ہیں کہ فعل کے

ساتھ ہوتی ہے۔ بعض محققین کہتے ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے، یعنی دونوں باتیں صحیح ہیں۔

اگر قدرت واستطاعت کے یہ معنی ہوں کہ اس کے بعد فعل موخر نہیں ہو سکتا تو یہ مع الفعل ہے، مثلاً اگر کوئی نماز میں مشغول ہے، یا شراب نوشی میں لگا ہوا ہے تو اس سے نماز اور شراب نوشی کا فعل موخر نہیں ہو سکتا، تو یہ استطاعت مع الفعل ہے۔ اس کو قدرت ممکّنہ کہہ سکتے ہیں۔

اور اگر استطاعت وقدرت سے مراد وہ قدرت ہے جو فعل کو شروع کرتے وقت پائی جاتی ہے، تو یہ مقدم ہے۔

۲- استطاعت کی دوسری قسم استطاعت قبل الفعل یا استطاعتِ ظاہری ہے۔ استطاعت قبل الفعل اس قدرت کو کہتے ہیں جو سلامتِ اسباب وآلات کے معنی میں ہے۔ یہ استطاعت فعل پر مقدم ہوتی ہے، اور اِسی کے ساتھ خطابِ خداوندی متعلق ہوتا ہے۔ قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾. (البقرة:٢٨٦) اللہ کسی بھی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ ذمہ داری نہیں سونپتا۔ اس کو قدرت میسرہ کہتے ہیں۔

یعنی اگر آدمی میں کسی کام کی ظاہری استطاعت ہے تو وہ اس کام کا مکلّف ہو گا، ورنہ نہیں۔

فقہاء کے نزدیک یہ استطاعت آدمی کے مکلّف ہونے کی اساس وبنیاد ہے۔ اگر آدمی کسی عمل کے اسباب وآلات پر قادر ہے تو وہ اس عمل کا مکلّف ہو گا، ورنہ نہیں۔ مثلاً حج کی فرضیت کے لیے زاد وراحلہ اور صحتِ بدنی ضروری ہے، اگر آدمی اِن چیزوں پر قادر ہے تو حج فرض ہو گا، ورنہ نہیں۔ قال الله تعالى: ﴿وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾. (آل عمران:٩٧) اور لوگوں میں سے جو اس تک پہنچنے کی استطاعت رکھتے ہوں ان پر اللہ کے لیے اس گھر کا حج کرنا فرض ہے۔

استطاعت قبل الفعل کی اقسام:

استطاعت قبل الفعل کی دو قسمیں ہیں: ۱-استطاعت امکانی، ۲-استطاعت شرعی۔

۱- استطاعت امکانی؛ جیسے حج کے لیے کسی شخص کا صحتِ جسمانی کے ساتھ زاد وراحلہ پر قادر ہونا۔ قطع نظر اس کے کہ اس میں جانی یا مالی نقصان کا ظن غالب ہو یا نہ ہو۔ یا مثلاً کسی مریض کا نماز میں قیام پر قادر ہونا، قطع نظر اس کے کہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کی صورت میں مرض کے بڑھ جانے کا غالب گمان ہو۔

۲- استطاعت شرعی؛ نفس قدرت کے ساتھ جانی یا مالی نقصان کا اندیشہ نہ ہونا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی مریض نماز میں قیام پر قادر تو ہے، لیکن کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کی صورت میں مرض کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہے تو یہ قدرت علی القیام اس کے لیے استطاعت شرعی نہیں ہو گی، اور اس سے قیام ساقط ہو جائے گا۔

استطاعت مع الفعل کے دلائل:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿ مَا كَانُوْا يَسْتَطِيْعُوْنَ السَّمْعَ وَ مَا كَانُوْا يُبْصِرُوْنَ۝ ﴾. (هود: ٢٠) (یہ کفار غایت نفرت کی وجہ سے احکامِ الٰہی کو) نہ تو سن سکتے تھے اور نہ (غایت عناد کی وجہ سے) راہِ حق کو دیکھتے تھے۔

أي: كأنهم لا يستطيعون. فلا يرد أن الكفار يستطيعون السمع والأبصار لسلامة آلات سمعهم وبصرهم.

آیت کریمہ میں استطاعت مع الفعل، یعنی حقیقتاً قدرتِ سماع اور قدرتِ بصارت کی نفی ہے، اسباب وآلات کی نفی نہیں؛ کیونکہ ان کے حواس صحیح سالم تھے۔

وقال تعالیٰ: ﴿ قَالَ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْرًا۝ ﴾. (الكهف: ٦٧) حضرت خضر علیہ السلام نے کہا: مجھے یقین ہے کہ آپ میرے ساتھ رہنے پر صبر نہیں کرسکتے۔

یہاں بھی استطاعت مع الفعل کی نفی ہے۔ اسبابِ صبر تو موسیٰ علیہ السلام کے اندر موجود تھے۔

استطاعت قبل الفعل کے دلائل:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿ فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ﴾. (المجادلة: ٤) جس کو اس کی بھی استطاعت نہ ہو اس کے ذمہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ ﴾. (التوبة: ٤٢) یعنی اگر ہمارے پاس زاد وراحلہ ہوتا تو ہم تمہارے ساتھ جہاد کے لیے نکلتے۔

وقال تعالیٰ: ﴿ وَ مَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ﴾. (النساء: ٢٥) اور تم میں سے جو لوگ اس بات کی طاقت نہ رکھتے ہوں کہ آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرسکیں، تو وہ ان مسلمان باندیوں سے نکاح کرسکتے ہیں جو تمہاری ملکیت میں ہوں۔

وقال تعالیٰ: ﴿ وَ اَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّ مِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ ﴾. (الأنفال: ٦٠) اور جس قدر طاقت اور گھوڑوں کی جتنی چھاؤنیاں تم سے بن پڑیں ان سے مقابلے کے لیے تیار کرو۔

وقال تعالیٰ: ﴿ فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾. (التغابن: ١٦) جہاں تک تم سے ہوسکے اللہ سے ڈرتے رہو۔

وعن عمران بن حصين رضي الله عنه، قال: كانت بي بواسير، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة، فقال: «صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب». (صحيح البخاري، رقم: ١١١٧)

شیخ ھبۃ اللہ ترکستانی کی شرح سے استطاعت کی تشریح مع ترمیم واضافہ:

استطاعت کے مسئلہ میں شجاع الدین ھبۃ اللہ ترکستانی نے شرح عقیدہ طحاویہ میں جو تشریح لکھی ہے قارئین کے اطمینان کے لیے ہم اردو میں اس کی تلخیص پیش کرتے ہیں، تاکہ یہ مسئلہ ذہن نشین ہو جائے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں، ایک قدرتِ باطنیہ ہے اور دوسری قدرتِ ظاہریہ ہے، قدرتِ باطنیہ کے ساتھ فعل ضرور موجود ہوتا ہے، یعنی یہ فعل کے ایجاد کی قدرت ہے، اگر اس کا تعلق عمل صالح سے ہو تو اس کو اللہ تعالی کی توفیق کہتے ہیں، توفیق دینا اللہ تعالی کی صفت ہے، اور اگر معصیت ہو تو اس کو خذلان کہتے ہیں۔ یہ استطاعت فعل کے ساتھ ہے اور یہ قدرت اور فعل لازم ملزوم ہے، تاکہ بندہ کام کرتے وقت ہر لحہ اپنے آپ کو اللہ تعالی کی توفیق کا محتاج سمجھے اور عبودیت کے مرتبہ پر فائز ہو جائے۔ یہ قدرت مخفی ہے، اسباب وآلات کی طرح ظاہر نہیں۔ اس قدرت کے بغیر کام نہیں ہوتا۔ اگر کسی کو ڈرائیونگ کرتے وقت ہارٹ اٹیک ہو جائے تو گاڑی بند ہو جائے گی، اگر کسی کو شراب پیتے وقت قے اور متلی لاحق ہو جائے تو شراب نوشی بند ہو جائے گی۔ علی ہذا القیاس۔

معتزلہ اس قدرت کو جس سے فعل موجود ہوتا ہے فعل سے مقدم مانتے ہیں، مگر ان کی بات درست نہیں۔ ١- ایک تو اس لیے کہ اگر یہ قدرت جس کے ساتھ فعل لازم ہوتا ہے فعل سے پہلے ہو تو عین ایجاد کے وقت اللہ تعالی سے استغنا لازم آئے گا۔ یہ شان عبودیت کے خلاف ہے۔

٢- دوسری بات یہ ہے کہ اگر یہ قدرت فعل کے ساتھ نہ ہو تو شریعت کے احکام جو بندہ پر لاگو ہیں معطل ہو جائیں گے، اس لیے کہ کسی کام کرنے کا حکم یا قدرت سے پہلے ہوگا، یہ عاجز کو مکلف بنانا ہے، یا قدرت ختم ہونے کے بعد ہوگا، پھر بندہ کام کیسے انجام دے گا، یا قدرت پہلے سے موجود اور قائم دائم ہوگی تو یہ عرض کی بقا ہے، جبکہ عرض باقی نہیں رہتا، تو معلوم ہوا کہ قدرت باطنی حقیقی فعل کے ساتھ ہے۔

لیکن شیخ کی تیسری شق میں اشکال ہے؛ اس لیے کہ اگر قدرت فعل سے مقدم بھی ہو اور فعل کے ساتھ بھی ہو تو یہ شق صحیح ہونا چاہیے اور عرض کی بقا ممنوع نہیں۔ حرارت، برودت، سماعت، بصارت، سختی، نرمی، سینکڑوں اعراض باقی رہتے ہیں، خواہ ان کی ذات باقی ہو یا تجدد امثال کے ساتھ باقی ہوں؛ اس لیے قدرت حقیقی فعل سے مقدم ہونے اور ساتھ رہنے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے۔

٣- دوسری قدرت ظاہریہ ہے جو سلامۃ الأعضاء والاسباب کہلاتی ہے اور اس پر بندے کے مکلف ہونے کا مدار ہے، جس درجے میں یہ قدرت ہے اس کے موافق بندہ مکلف ہوگا، کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکتا ہے تو سنن ونوافل کے علاوہ قیام لازم ہے، قیام سے معذور ہو تو بیٹھ کر رکوع اور سجدہ کرکے نماز پڑھے گا، سجدہ سے معذور ہے تو اشارہ سے نماز پڑھے گا۔ وضو سے معذور ہے تو تیمم کرے گا۔

٩٥- وَأَفْعَالُ الْعِبَادِ خَلْقُ اللهِ[1]، وَكَسْبٌ مِنَ الْعِبَادِ.

ترجمہ: بندوں کے افعال اللہ تعالی کے خلق اور بندوں کے کسب سے وجود میں آتے ہیں۔

کسب اور خلق میں فرق:

علمائے کرام نے کسب اور خلق میں چند وجوہ سے فرق بیان کیا ہے:

١- النسبة إلى الفاعل كسب، والنسبة إلى معطي الوجود خلق.

یعنی فعل کی نسبت فاعل کی طرف کسب ہے، اور اگر وجود بخشنے والے خالق تعالیٰ کی طرف نسبت ہو، تو وہ خلق ہے۔

٢- ما يُنسَب إلى معطي الوجود فهو خلق، وما يرجع إلى العبد نفعه وضرره فهو كسبه.

یعنی وجود بخشنے والے کی طرف جو نسبت ہو وہ خلق ہے، اور جس فعل کا نفع اور نقصان بندے کی طرف لوٹے وہ کسب ہے۔

٣- إظهارالقدرة لا في محل القدرة خلق، وفي محل القدرة كسب. أي: الخلق لايحتاج إلى الآلات والأسباب، والكسب يحتاج إليها.

یعنی جو اظہارِ قدرت محلِ قدرت میں نہ ہو وہ خلق ہے، اور جو اظہارِ قدرت محلِ قدرت میں ہو وہ کسب ہے۔ خلق میں آلات اور اسباب کی ضرورت نہیں اور کسبِ انسانی اسباب وآلات کا محتاج ہے۔ (دیکھئے: کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/ ١٣٦٢-١٣٦٣۔ شرح العقائد، ص ١٤٣)

٤- ما لا ينفرد به القادر، بل يحتاج إلى قادر آخر فهو الكسب.

خلاصہ یہ ہے کہ بندے میں استطاعت اور عمل کی طاقت پیدا کرنا خلق ہے، اور یہ اللہ تعالی کا فعل ہے۔ اور اللہ تعالی کی دی ہوئی استطاعت وطاقت کا استعمال کرنا کسب ہے، اور یہ بندے کا فعل ہے۔

بندوں کے افعال کا خالق اللہ ہے:

قال اللہ تعالی: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ﴿٩٦﴾﴾ (الصافات) اللہ تعالیٰ نے تم کو اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا۔

وقال تعالی: ﴿اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (الزمر: ٦٢) اللہ تعالیٰ ہر شے کا خالق ہے۔ اور بندوں کے اعمال بھی شے میں داخل ہیں۔

(١) في ٢، ١٤، ٢٥ «بخلق». وفي ١، و٤ «هي بخلق الله». وفي ١٧ «هي خلق الله». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

و قال تعالی:﴿ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾. (الأنعام:۱۰۲) اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ ہر چیز کا خالق ہے۔

بندے اپنے افعال کے کاسب ہیں:

قال اللہ تعالی:﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾.(البقرۃ:۲۸۶) اس کو فائدہ اسی کام سے ہو گا جو وہ اپنے ارادے سے کرے، اور نقصان بھی اسی کام سے ہو گا جو اپنے ارادے سے کرے۔

و قال تعالی: ﴿ وَ مَنْ يَّكْسِبْ اِثْمًا فَاِنَّمَا يَكْسِبُهٗ عَلٰى نَفْسِهٖ ﴾.(النساء:۱۱۱) اور جو شخص کوئی گناہ کمائے تو وہ اس کمائی سے خود اپنے آپ کو نقصان پہنچاتا ہے۔

و قال تعالی:﴿ وَ مَنْ يَّكْسِبْ خَطِيْٓـَٔةً اَوْ اِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهٖ بَرِيْٓـًٔا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَّ اِثْمًا مُّبِيْنًا ﴾.(النساء) اور اگر کوئی شخص کسی غلطی یا گناہ کا مرتکب ہو، پھر اس کا الزام کسی بے گناہ کے ذمہ لگا دے تو وہ بڑا بہتان اور کھلا گناہ اپنے اوپر لا دلیتا ہے۔

و قال تعالی:﴿ ذٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدٰكَ ﴾. (الحج :۱۰) یہ سب کچھ تیرے اُس کرتوت کا بدلہ ہے جو تو نے اپنے ہاتھوں سے آگے بھیجا تھا۔

و قال تعالی:﴿ وَ لٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ ﴾.(البقرۃ:۲۲۵) البتہ جو قسمیں تم نے اپنے دِلوں سے کھائی ہوں گی ان پر گرفت کرے گا۔

و قال تعالی:﴿ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ ﴾.(البقرۃ:۲۸۱) پھر ہر شخص اپنے اعمال کا پورا پورا بدلہ پائے گا۔

فعل اور ارادے کے بارے میں مذاہب کی تفصیل:

فعل اور ارادہ کے بارے میں چار مذاہب ہیں:

(۱) جبریہ،(۲)قدریہ اور معتزلہ،(۳) ماتریدیہ،(۴) اشاعرہ۔

(۱) جبریہ:

جبریہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے فعل اور ارادے دونوں میں مجبورِ محض ہے۔

دلیل(۱): ﴿وَ كُلُّ صَغِيْرٍ وَّ كَبِيْرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴾.(القمر) اور ہر چھوٹی بڑی بات لکھی ہوئی ہے۔

جواب: كُتِب أنه سيكون، و لم يكتب لِيكُن. یعنی یہ تو لکھا گیا ہے کہ ایسا ہو گا، یہ نہیں لکھا گیا ہے کہ ایسا ہی ہونا بندہ کی مجبوری ہے۔

دلیل(۲): ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾. (الأنفال:١٧) یعنی: اے (پیغمبر!) جب تم نے ان پر (مٹی) پھینکی تھی، تو وہ تم نے نہیں؛ بلکہ اللہ نے پھینکی تھی۔

جواب: آیت کریمہ کا معنی یہ ہے: وما رميتَ تأثيرًا إذ رميتَ فعلاً وكسبًا. یعنی آپ نے تاثیر پیدا نہیں کی؛ اگرچہ بظاہر کسب کے اعتبار سے فعل آپ کا تھا۔

دلیل(۳): قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «لن يُدخِلَ أحدًا عملُه الجنةَ» قيل: و لا أنت يا رسول الله؟ قال: لا، ولا أنا، إلا أن يتغمَّدَني اللهُ بفضلٍ ورحمةٍ».(صحيح البخاري، رقم:٥٦٧٣).

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کسی کو بھی اس کا عمل ہر گز جنت میں داخل نہیں کرائے گا۔ کہا گیا: یا رسول اللہ آپ کو بھی؟ فرمایا: نہیں، اِلا یہ کہ مجھے اللہ تعالی اپنے فضل و رحمت سے ڈھانپ لیں۔

یعنی جب عمل کے ذریعہ دخولِ جنت نہ ہو گا، جیسا کہ مذکورہ حدیث سے معلوم ہو تا ہے، تو عمل بے کار ہوا؟

جواب(۱): عمل سے جنت میں نہیں جائے گا؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم ہی سے جائے گا؛ لیکن اللہ تعالی نے دخولِ جنت کا ظاہری سبب عمل ہی کو قرار دیا ہے، اور اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے:﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.(الزخرف:٧٢) اور یہ وہ جنت ہے، جس کا تمھیں تمہارے اعمال کے بدلے وارث بنایا گیا ہے۔

آیت کریمہ میں اس بات کو صراحتاً بیان کیا گیا ہے کہ دخولِ جنت کا ظاہری سبب تو عمل ہی ہے؛ البتہ حقیقی یا مخفی سبب اللہ تعالیٰ کا فضل ہے؛ اس لیے کہ عمل کی توفیق تو اسی کے فضل و کرم سے ملتی ہے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ عمل سے ایمان مراد ہے۔ یعنی جنت کی وراثت ایمان کی بدولت ملے گی۔ (صحيح البخاري، باب من قال إنّ الإيمان هو العمل، لقول الله تعالى:﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾. الزخرف:٧٢)

جواب(۲): نفسِ عمل دخولِ جنت کا سبب نہیں؛ بلکہ استمرارِ عمل سبب ہے۔

جواب(۳): دخولِ جنت کا سبب ایمان ہے اور عمل حصولِ درجاتِ جنت کا سبب ہے۔ اور مندرجہ بالا حدیث میں فضل سے مراد ایمان ہے۔ (إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ٢٥٧/٨. مرقاة المفاتيح ٨٨/٨)

جواب(۴): عمل اور فضل میں کوئی منافات نہیں؛ اس لیے کہ عمل بھی اسی کے فضل اور توفیق سے ہے۔(عمدة القاري ٢٧٧/١. ومرقاة المفاتيح ٩٠/١)

جواب (۵): عملِ مقبول سببِ جنت ہے، ہر عمل نہیں؛ لیکن اس پر اشکال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اعمال کے سبب جنت میں جانے سے انکار فرمایا؛ حالانکہ وہ یقیناً مقبول ہیں اِلاّ یہ کہ قبولیت سے رحمت کی شمولیت مراد ہو۔

(٦) "با" مصاحبت اور ملابست کے لیے ہے، عوض کے لیے نہیں۔ یعنی جنت کا عمل سے تعلق اور مصاحبت ہے؛ لیکن معاوضہ نہیں؛ کیوں کہ عوضین میں عادۃً برابری ہوتی ہے، اور عمل اور جنت کی دائمی نعمتوں میں برابری نہیں۔ (عمدة القاري، باب تمني المريض الموت ٢١/٢٢٦)

یعنی آیت کریمہ ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ میں "ب" مصاحبت کے لیے ہے اور حدیث «لن يَدخُلَ أحدٌ منكم الجنةَ بعمله».(مسند أحمد، رقم:٧٤٧٩) میں "ب" عوض کے لیے ہے۔

شیخ بن باز نے فتح الباری کی تعلیق میں لکھا ہے: «والصواب أن الباء ههنا، أي في قوله: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْٓ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ للسببية، بخلاف الباء في حديث لن يدخل الجنة أحد منكم بعمله؛ فإنها للعوض والمقابلة. (تعليق الشيخ ابن باز على فتح الباري ٧٨/١)

حق یہ ہے کہ "ب" ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْٓ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ میں سبب کے لیے ہے اور «لن يَدخُلَ أحدٌ منكم الجنةَ بعمله» میں عوض اور مقابلہ کے لیے ہے۔

(٢) قدریہ اور معتزلہ:

قدریہ کے نزدیک انسان اپنے ارادے اور افعال میں خود مختار، اور اپنے افعال کا خالق ہے۔ امام ابو منصور ماتریدی لکھتے ہیں: «زعمت القدرية أن الله لا يدع الغاية من الخير الذي يقدر عليه إلا فعله، وكذلك قول الزنادقة أنه يفعل غاية الخير وأن خالق الشر غيره، وكذلك قول القدرية أن الله لا يقدر على شيء موجود من الشر، وأنه كله فعل العباد». (التوحيد للماتريدي، ص٩٢)

افعال مباشرہ وافعال تولید:

معتزلہ کے ہاں افعال کی دو قسمیں ہیں:

١- افعال مباشرہ۔ یعنی افعالِ اختیاریہ، جو بندے کے اختیار سے صادر ہوتے ہیں۔

٢- افعال تولید، یعنی افعالِ غیر اختیاریہ، جس میں بندے کے اختیار کا دخل نہیں ہوتا۔ جیسے مارنے کی وجہ سے خون کا جاری ہونا اور جلد کا رنگ متغیر ہونا۔ مارنا فعل اختیاری ہے، اور خون کا جاری ہونا اور جلد کا رنگ متغیر ہونا غیر اختیاری ہے۔

افعال مباشرہ کے بارے میں معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ انسان اپنے ارادے اور افعال میں خود مختار ہے، یعنی اپنے افعال کا خالق ہے۔

قاضی عبد الجبار معتزلی نے افعال مباشرہ کے بارے میں لکھا ہے: «أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها». (شرح أصول الخمسة، ص٣٢٣)

معتزلہ دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں:﴿ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ ﴾. (المؤمنون)

اَحسن اسم تفضیل کا صیغہ ہے۔ مطلب یہ نکالا کہ بندے بھی خالق ہیں، لیکن بندہ خالقِ حسن ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ احسن الخالقین ہے۔

جواب: ایک ہے خلق حقیقی طور پر، اور ایک معنی ہے: خلق کی تصویر۔:﴿ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ ﴾ سے مراد ''أحسن المصوّرين'' ہے ،یعنی جو تصویر تم بناتے ہو اس میں محبوبیت نہیں اور جو مصور حقیقی نے زندہ تصویریں بنائی ہیں، ان کو سمجھنے کے لیے عشق ومحبت کی مجازی اور حقیقی داستانیں پڑھنی ہوں گی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:﴿ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ﴾(الصافات) اللہ تعالیٰ نے تم کو اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا۔﴿ اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾. (الزمر:٦٢) اللہ تعالیٰ ہر شے کا خالق ہے۔

قاضی عبد الجبار نے دوسری جگہ لکھا ہے: «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها، ولا محدثه سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين». (المغني في أبواب العدل والتوحيد، لعبد الجبار المعتزلي ٣/٨)

قاضی عبد الجبار معتزلی کے بقول اللہ تعالیٰ کو خالق افعالِ عباد ماننے کی صورت میں ایک فاعل کا دو خالق ہونا لازم آتا ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا خالق ہے؛﴿ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ﴾(الصافات) اور بندے کاسب ہیں ؛﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾. (البقرة:٢٨٦) اس لیے دو خالق ہونا لازم نہیں آتا، ایک خالق ہے اور دوسرا کاسب ہے۔ قال اللہ تعالیٰ:﴿ وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى ﴾. (الأنفال:١٧)

آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے فعل رمی کی نفی بھی کی اور ثابت بھی کیا ہے۔ یعنی خلق کی نفی کی ہے اور کسب کو ثابت کیا ہے۔

عبد الجبار معتزلی نے دوسری جگہ لکھا ہے: «وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقًا لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ماهو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقًا لها لوجب أن يكون ظالِمًا جائرًا، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا». (شرح الأصول الخمسة، ص٣٤٥)

اس کا جواب یہ ہے کہ خلقِ قبیح قبیح نہیں، کسبِ قبیح قبیح ہے۔ اور اللہ تعالیٰ خالق ہے، بندہ کاسب ہے؛ اس لیے ظلم وجور کی نسبت بندے کی طرف ہوگی۔ جیسے تلوار اور بندوق بنانا قبیح نہیں، اس کا غلط استعمال قبیح ہے۔(راجع لدلائل الفرق وجوابهم: أصول الدين، ص١٠٥. ومنح الروض الأزهر، ص١٥٥. وشرح المقاصد ٢١٧/٤.

والتوحيد للماتريدي، ص٩٢)

افعال تولید یعنی افعالِ غیر اختیاریہ کے بارے میں معتزلہ حیران ہیں کوئی کچھ کہتا ہے تو کوئی کچھ کہتا ہے۔ علامہ ابن حزم لکھتے ہیں: ((وأكثرت المعتزلة في التولد، وتحيرت فيه حيرة شديدةً، فقالت طائفة: ما يتولد عن فعل المرء مثل القتل والألم المتولد عن رمي السهم وما أشبه ذلك، فإنه فعل الله عز وجل، وقال بعضهم: بل هو فعل الطبيعة، وقال بعضهم: بل هو فعل الذي فعل الفعل الذي عنه تولد، وقال بعضهم: هو فعل لا فاعل له، وقال جميع أهل الحق: إنه فعل الله عز وجل وخلقه، فالبرهان في ذلك هو البرهان الذي ذكرنا في خلق الأفعال من أن الله تعالى خالق كل شيء)). (الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥٦/٣)

شیخ عواد بن عبد اللہ المعتق نے ((المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة)) (ص١٦٨-١٦٩) میں معتزلہ کے عقلی و نقلی دلائل اور ان کے جوابات کو تفصیل سے لکھا ہے۔

(۳) ماتریدیہ:

ماتریدیہ کے نزدیک انسان اپنے ارادے اور افعال دونوں میں مختار ہے، نہ افعال میں مجبور ہے اور نہ ارادے میں۔ انسان ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ ساتھ چلتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اچھائی یا برائی جس چیز کا بھی ارادہ کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کے اختیاری امور میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ اور جو اعمال ایسے ہیں جن پر وہ مجبور اور بے بس ہے، تو اس کے اختیار میں نہ ہونے کے سبب ان پر عذاب نہ ہوگا۔ اور جن افعال کو انسان کے لیے بمنزلہ احکام کے لازم کر دیا جائے اور انسان اس کو بجا لا سکتا ہے اور وہ اس کے اختیار کے دائرے میں ہیں، تو نہ بجالانے پر عذاب ہوگا۔

ماتریدیہ کہتے ہیں کہ انسان اپنی حرکات میں خود مختار ہے، اور حرکت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حرکت طبیعی: جیسے آنکھ کی پتلی دائیں بائیں سامنے اور اوپر نیچے حرکت کرتی ہے۔

(۲) حرکت مرتعش: جیسے رعشہ کے مریض کی حرکت۔

(۳) حرکت ارادی: جیسے ایک صحت مند عاقل بالغ شخص کا اپنے ارادے سے اُٹھنا، بیٹھنا اور چلنا وغیرہ۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ارادے کا مالک بنایا ہے، وہ مجبورِ محض نہیں ہے۔ (راجع: أصول الدين، ص١١٥)

(۴) اشاعرہ:

اشاعرہ کے نزدیک ہم اپنے افعال میں مختار ہیں اور ارادوں میں مجبور ہیں۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ: ﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. (التكوير: ٢٩) اور تم چاہو گے نہیں اِلا یہ کہ خود اللہ چاہے۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ انسان کا ارادہ اللہ تعالی کے ارادے پر موقوف ہے، اس لیے انسان اپنے ارادے میں مجبور ہے۔

ماتریدیہ کی طرف سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ جب انسان اپنے اختیار سے کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالی اس کے ارادے کی تخلیق کرتا ہے، وہ اس طرح کہ مراد اس کے ارادے پر مرتب ہو جاتی ہے اور حق تعالی شانہ کا ارادہ انسانی ارادے کے لیے مانع اور رکاوٹ نہیں بنتا۔

علم کلام میں ماتریدیہ اور اشاعرہ کا نزاع حقیقی نہیں؛ بلکہ لفظی ہے۔ یہاں بھی ماتریدیہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے ارادے میں مختار ہے، یعنی اپنے اختیار کا کسب کرتا ہے (خلق نہیں)، اور اشاعرہ کے نزدیک مجبور ہے، مجبور کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا ارادہ اللہ تعالی کے ارادے کے تابع ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارادے کو انسان نہیں توڑ سکتا، اور اللہ تعالیٰ انسان کے ارادوں کو بدل سکتا ہے، جیسا کہ بعض اسلاف کا قول ہے: «عرفتُ ربي بفسخ العزائم».[1] میں نے اپنے رب کو ارادوں کے فسخ سے پہچانا۔

اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَ لَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَاَيْتُمُوْهُ وَ اَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ ﴾.(آل عمران) اور یقیناً تم نے شہادت کی تمنا موت سے ملنے سے پہلے کی، پس تم نے دیکھ لی کھلی آنکھوں سے۔

انسان کے فعل وارادے کے بارے میں مذکورہ مذاہب اربعہ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: اللمعة، ص٤٥-٦٠. وإشارات المرام، ص٢٥٤. وشرح المقاصد٤/٢٦٤. وحجة الله البالغة١/٣٨٠.

---

(١) کشاف اصطلاحات الفنون (٢/١٧٣٥) میں اس قول کی نسبت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف کی ہے؛ اس کی سند یا کسی معتبر کتاب میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف اس قول کی نسبت کا ذکر ہمیں نہیں ملا۔

٩٦- وَلَمْ يُكَلِّفْهُمُ اللهُ تَعَالَى إِلَّا مَا يُطِيقُوْنَ(١)، وَلَا يُطِيْقُوْنَ إِلَّا مَا كَلَّفَهُمْ بِهِ(٢)، وَهُوَ(٣) تَفْسِيرُ(٤): «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ»(٥). نَقُولُ(٦): لَا حِيْلَةَ لِأَحَدٍ(٧)، وَلَا حَرَكَةَ لِأَحَدٍ(٨)، وَلَا تَحَوُّلَ لِأَحَدٍ(٩) عَنْ مَعْصِيَةِ اللهِ إِلَّا بِمَعُوْنَةِ اللهِ(١٠)، وَلَا قُوَّةَ لِأَحَدٍ(١١) عَلَى إِقَامَةِ(١٢) طَاعَةِ اللهِ وَالثَّبَاتِ عَلَيْهَا(١٣) إِلَّا بِتَوْفِيقِ اللهِ(١٤).

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو انہیں کاموں کا حکم دیا ہے جن کی وہ طاقت رکھتے ہیں۔ اور وہ صرف اسی کی طاقت رکھتے ہیں جس کا ان کو حکم ہے (یا بندے صرف اُنہی کاموں کو انجام دے سکتے ہیں جن کی اُنہیں توفیق دی گئی ہے)، اور «لا حَوْلَ ولا قُوَّةَ إلا بالله» کا مفہوم بھی یہی ہے۔ ہم یہ اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا اس کائنات میں کسی کا کوئی بس نہیں چلتا، اور نہ کوئی چیز اس کے حکم کے بغیر حرکت کر سکتی ہے، اور نہ اللہ کی اطاعت کرنے پر کسی کو طاقت ہے، اور نہ طاعت پر ثابت قدم رہنے کی طاقت ہے؛ مگر اللہ ہی کی توفیق سے۔

---

(١) في ١، ١٣ «يطيقونه». وفي ٢٠، ٢٧ «بما يطيقونه». وفي ٣٠ «بما يطيقون». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(٢) في ٤، ١٣، ٣١، ٣٤ «كلفهم الله تعالى به». وفي ١، ٢، ٤، ٦، ٩، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٥، ٢٧ «كلفهم» فقط. والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء على كل حال.

(٣) في ٢ «ذلك». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(٤) في ١ «وهو حاصل تفسير قول». وسقط من ٢٥ قوله «وهو تفسير قوله». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(٥) وفي بعض النسخ بعده «العلي العظيم».

(٦) في ٢، ٢٥ «فإنه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) في ٣، ٤، ٢٢، ٢٨ بعده زيادة «ولا حول». وفي ٥، ٦، ٩، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٧ بعده «ولا حول لأحد». وفي ٧ «ولا حولة لأحد». وفي ١٢ «ولا قوة لأحد». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٨) قوله «ولا حركة لأحد» سقط من ٢١. وسقط من ٢٥ قوله «لأحد». والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

(٩) قوله «ولا تحول لأحد» سقط من ١، ٢، ٥، ٦، ٨، ٩، ١٦، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٧. وفي ٣، ١٢ «ولاتحويل لأحد». وفي ٢١، ٣٥، ٣٦ «ولا حول لأحد». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(١٠) في ٢، ٣، ٢٥ «بعصمة الله». وفي ١٤ «بمعونة الله وعصمته». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(١١) في ٢ «لمخلوق». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(١٢) قوله «إقامة» سقط من ٨، ١٠. وفي ١٩ «على إقامة طاعة حقوق الله». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٣) قوله «عليها» سقط من ٤. وفي ٢٥ «ولا قوة لمخلوق على إقامة الطاعة والثبات عليها». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(١٤) في ٩ «إلا بمشية الله». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

انسان صرف اُنہی چیزوں کامکلف ہے جن کی اسے طاقت ہے:

اللہ تعالی نے اپنے بندوں کو صرف اُنہی چیزوں کا مکلف بنایاہے جن کی وہ طاقت رکھتے ہیں۔ جو چیزیں انسان کی وسعت میں نہیں انسان اُن کا مکلف بھی نہیں۔ قال اللہ تعالی: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾. (البقرة:٢٨٦) اللہ تعالی کسی بھی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ ذمہ داری نہیں سونپتا۔

وقال تعالی: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾. (الأنعام:١٥٢. والمؤمنون:٦٢) ہم کسی بھی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ ذمہ داری نہیں سونپتے۔

مالایطاق کی اقسام:

١- ممتنع بذاتہ، یعنی عقلاً محال ہو جیسے ضدین سفیدی وسیاہی کا جمع ہونا۔ ضدین وہ دو وجودی چیزیں ہیں جو جمع نہیں ہو سکتیں۔ یا متناقضین جیسے حرکت وسکون کا بیک وقت جمع ہونا، یا دونوں کا بیک وقت غیر موجود ہونا۔

٢- عادۃً انسان اس سے عاجز ہو جیسے پہاڑ کو اٹھانا، یا ہوا میں اڑنا وغیرہ۔

٣- علمِ الٰہی میں کسی چیز کا وقوع اس کے خلاف ہونے کی وجہ سے ممتنع ہونا، یا اس کے برعکس، جیسے جس کافر کا کفر پر مرنا علم الٰہی ازلی میں طے ہو چکا ہے اس کا ایمان لانا ممتنع ہے۔

اشاعرہ اس تیسری قسم کو تکلیف مالایطاق میں شمار کرتے ہیں کہ جس شخص کا علم الٰہی میں کفر پر مرنا یقینی ہے وہ ایمان نہیں لا سکتا اور پھر بھی اسے ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے، تو یہ تکلیف مالایطاق ہے۔

امام فخر الدین رازی اشعری لکھتے ہیں: «المسألة السابعة قال أهل السنة: لا يمتنع تكليف ما لا يطاق، وقالت المعتزلة: إنه لا يجوز.

حجة المثبتين وجوه: أحدها أنه تعالى علم من بعض الكفار أنه يموت على كفره، فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بفعل الإيمان مقارنا للعلم بعدم الإيمان، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين.

الثاني: أنه كلف أبا لهب بالإيمان ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن أبدا، فيلزم أنه تعالى كلفه بأن يؤمن بأن لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين.

الثالث: أنا بينا أن القدرة على الكفر والداعية إليه من خلق الله تعالى، ومجموعهما يوجب الكفر، فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بما لا يطاق». (معالم أصول الدين للرازي، ص٩٢، ط: دار الكتاب العربي، لبنان)

لیکن ماتریدیہ اِس تیسری قسم پر تکلیف مالایطاق کا اطلاق درست نہیں سمجھتے۔

تکلیف مالا یطاق کے بارے میں مذاہب کی تفصیل:

(۱) جہمیہ کے نزدیک تکلیف مالا یطاق مطلقاً جائز ہے؛ کیونکہ وہ بندے کو مجبور محض سمجھتے ہیں۔

(۲) اشاعرہ کے نزدیک تکلیف مالا یطاق عقلاً جائز ہے، البتہ شرعاً واقع نہیں، اور بعض اشاعرہ کے نزدیک شرعاً بھی واقع ہے۔ جو شرعاً وقوع کے قائل ہیں وہ اِن آیات وحدیث سے استدلال کرتے ہیں:

۱- اللہ تعالی نے ابولہب کے بارے میں فرمایا: ﴿ سَيَصْلٰى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝۳ ﴾. (اللهب)

یعنی ابولہب جہنمی ہے وہ ایمان نہیں لائے گا۔ اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ تمام انسانوں کو ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے۔ تو گویا ابولہب کے لیے اس کے جہنمی ہونے کی وجہ سے ایمان لانا ممتنع ہے اور پھر بھی اسے ایمان لانے کا حکم ہے۔ یہ تکلیف مالا یطاق ہے۔

۲- اللہ تعالی نے صرف آدم علیہ السلام کو چیزوں کے نام سکھائے اور فرشتوں سے فرمایا کہ اگر تم سچے ہو تو ان چیزں کے نام بتاؤ؛ ﴿ وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْۢبِئُوْنِيْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ۝۳۱ ﴾. (البقرة) اور اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کو سارے کے سارے نام سکھا دیے، پھر ان کو فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور اُن سے کہا گیا: اگر تم سچے ہو تو مجھے ان چیزوں کے نام تو بتلاؤ۔

جب فرشتوں کو اُن چیزوں کا علم نہیں دیا گیا تھا تو پھر ان سے ان چیزوں کے بارے میں سوال تکلیف ما لا یطاق ہے۔

۳- حدیث شریف میں آیا ہے کہ قیامت کے دن تصویر بنانے والے کو حکم دیا جائے گا کہ تم نے جو تصویر بنائی تھی اس میں جان ڈالو؛ «من صنع الصورة يعذّب يوم القيامة يقول: أحيوا ما خلقتم». (صحيح البخاري، رقم: ٣٢٢٤)

اور ظاہر ہے کہ انسان کسی چیز میں جان ڈالنے پر قادر نہیں؛ اس لیے یہ تکلیف مالا یطاق ہے جس کا قیامت کے دن مصوِّر کو مکلف بنایا جائے گا۔

۴- قرآن کریم میں اہلِ ایمان کی دعا کے بارے میں آیا ہے: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ ﴾. (البقرة: ٢٨٦) اور اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈالئے جسے اُٹھانے کی ہم میں طاقت نہ ہو۔

معلوم ہوا کہ اللہ تعالی کی طرف سے تکلیف مالا یطاق ہو سکتی ہے۔

جواب:

پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ابولہب دنیا میں ایمان لانے پر قادر تھا؛ بلکہ ہر انسان اچھے بُرے کاموں کا اختیار رکھتا ہے؛ اس لیے یہ تکلیف مالا یطاق نہیں۔ علمِ الٰہی کی وجہ سے بندہ اپنے اختیارات سے محروم نہیں

ہوتا۔ یعنی اللہ تعالی نے دنیا میں یہ خبر دی کہ ابو لہب اپنے اختیار سے ایمان نہیں لائے گا۔ اس میں اللہ تعالی کے علم کی شمولیت کا ذکر ہے، ابو لہب کی مجبوری کا ذکر نہیں۔ اور اللہ تعالی کا علم کسی کو مجبور نہیں کرتا، جیسے اللہ تعالی کے اپنی صفات پر علم کی وجہ سے اللہ تعالی مجبور نہیں ہے۔ قاضی بیضاوی نے آیت کریمہ ﴿ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَاَنۡذَرۡتَهُمۡ اَمۡ لَمۡ تُنۡذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُوۡنَ ۞ ﴾. (البقرة) کے ذیل میں جو سوال وجواب تحریر فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ابو لہب اور ابو جہل وغیرہ کا ایمان ممتنع بھی ہے اور وہ ایمان کے مکلف بھی ہیں۔ ایک اس لیے کہ اللہ تعالی نے ان کے ایمان نہ لانے کی خبر دی ہے تو اگر اس کا ایمان ممتنع نہ ہو تو کذبِ باری تعالی لازم آئے گا۔ اور دوسرا اس لیے کہ ابو لہب وغیرہ قرآن کریم پر ایمان لانے پر مامور ہیں، اور قرآن کریم میں ان کے بارے میں لَا يُؤۡمِنُوۡنَ آیا ہے، تو وہ اپنے ایمان نہ لانے پر ایمان لائیں گے۔ یہ اجتماع نقیضین ہے؟

اس کا جواب قاضی بیضاوی نے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابو لہب وغیرہ جو ﴿ خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوۡبِهِمۡ ﴾ کے قبیلے سے ہیں، اُن کا ایمان ممکن بالذات اور ممتنع بالغیر ہے، اور ممکن بالذات مقدور ہوتا ہے؛ اس لیے ابو لہب وغیرہ مسلوب القدرۃ نہیں۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی کا بیٹا روزانہ باپ کا دیا ہوا مال سمندر میں ڈالتا ہو اور والد اس سے کہے کہ اگر ایک ہفتے میں تم اپنے اس کرتوت سے باز نہیں آئے تو آپ کا وظیفہ میں بند کر دوں گا، اور وہ باز نہیں آیا اور والد نے اس کا وظیفہ بند کیا، تو بیٹے کی محرومی اپنے بُرے کرتوت کی وجہ سے ہے جو اپنے اختیار سے کر رہا ہے، والد کی خبر کی وجہ سے نہیں۔ اسی طرح ابو لہب ایمان سے اپنی ضد کی وجہ سے محروم رہا اللہ تعالی کی خبر کی وجہ سے نہیں۔ ہاں چونکہ یہ خبر سچی اور پکی ہے اس لیے اس کے ایمان کو ممتنع بالغیر کہہ سکتے ہیں۔

دوسری دلیل یہ کہ فرشتوں سے علم دیئے ہوئے بغیر سوال کرنا تکلیف بما لا یطاق ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ ﴿ وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الۡاَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى الۡمَلٰٓئِكَةِ ۙ فَقَالَ اَنۡۢبِـُٔوۡنِىۡ بِاَسۡمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنۡ كُنۡتُمۡ صٰدِقِيۡنَ ۞ ﴾. (البقرة) سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے حضرت آدم علیہ السلام کو اشیاء کی خاصیات بتلائیں اور اشیاء اُن پر تفصیلاً پیش نہیں فرمائیں، اور فرشتوں پر اشیاء کو تفصیلاً پیش فرما کر ان کی خاصیات بتلائیں، تو آیت کریمہ کا مطلب یہ ہوگا: وعلم آدم الخاصيات كلها مع المسميات، ثم عرض المسميات على الملائكة مع الخاصيات. لیکن چونکہ فرشتوں کو ان چیزوں کے ساتھ مناسبت ہی نہیں تھی اس لیے وہ بتلانے سے عاجز رہے اور آدم علیہ السلام کے لیے وہ چیزیں مثلاً بالفرض بریانی، بَرائی گوشت، عورت وغیرہ سب کی خصوصیات اور صفات بتلائی گئیں، تو آدم علیہ السلام نے جیسے بریانی اور بَرائی گوشت کی خوشبو سونگھی تو ان کی

خاصیات بتلادیں اور فرشتے نہ بتلا سکے۔ یا مثلاً ڈاکٹری کی کتاب ڈاکٹری کے طالب علم اور مدرسے کے درجہ ثانیہ کے طالب علم دونوں کو پڑھائی جائے تو ڈاکٹری کا طالب فر فر اس کا مطلب بتلادے گا اور درجہ ثانیہ کا طالب علم ہکا بکا رہ جائے گا۔

اور تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ مصوِّرین کو تصویروں میں جان ڈالنے کا حکم بات منوانے کے لیے نہیں، بلکہ توبیخ و تعذیب کے لیے ہے۔

اور چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مالا یطاق سے مراد مشکل امور ہیں، جن کی ادائیگی میں طبیعت پر بار ہوتا ہے۔ علامہ سمعانی نے لکھا ہے: «هو مثل قول الرجل: لا أستطيع أن أنظر إلى فلان، أي: يشق عليَّ أن أنظر إليه، فكذلك ذكر الوسع بمعنى: السهولة، أي: لا يكلف الله نفسًا إلا ما يسهل عليها». (تفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني ١/٢٨٨)

یا اس سے مراد وہ عوارضات ہیں جن کو دفع کرنا انسانی طاقت سے باہر ہے، مثلاً پہاڑ سے گر کر مر جانا، یا کسی ایسے حادثے کا پیش آنا جس کو دفع کرنا ممکن نہ ہو۔

(۳) ماتریدیہ کے نزدیک تکلیف مالا یطاق عقلاً جائز نہیں اور اور شرعاً و فعلاً واقع بھی نہیں۔ کمال بن ہمام مسامرہ میں لکھتے ہیں: «الحنفية كلهم مانعون من جواز تكليف مالا يطاق». (المسامرة بشرح المسايرة، ص٨٢)

ماتریدیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کے ہاں ازل میں بعض کے مومن اور بعض کے کافر ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہے ﴿ فَرِيْقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيْقٌ فِي السَّعِيْرِ ۝ ﴾. (الشورى) ؛ لیکن چونکہ کفر و ایمان دونوں بندے کے اختیار میں ہیں؛ ﴿ فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّ مَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾. (الكهف:٢٩) اس لیے بندہ مامور بہ کو اختیار کرنے اور منہیات سے بچنے کا مکلف ہے۔ مامور بہ کے انجام دینے پر ماجور ہو گا اور منہیات کے ارتکاب پر معذَّب ہو گا؛ قال الله تعالى: ﴿ قُلْ يَاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّمَآ اَنَا لَكُمْ نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌ ۝ فَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَهُمْ مَّغْفِرَةٌ وَّ رِزْقٌ كَرِيْمٌ ۝ وَالَّذِيْنَ سَعَوْا فِيْٓ اٰيٰتِنَا مُعٰجِزِيْنَ اُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ الْجَحِيْمِ ۝ ﴾. (الحج)

اے پیغمبر! کہہ دیجئے کہ اے لوگو! میں تو تمہیں وضاحت کے ساتھ خبر دار کرنے والا ہوں۔ پھر جو لوگ ایمان لے آئے اور نیک عمل کرنے لگے، تو ان کے لیے مغفرت، اور باعزت رزق ہے۔ اور جن لوگوں نے ہماری نشانیوں کو نیچا دِکھانے کے لیے دوڑ دُھوپ کی ہے، وہ دوزخ کے باسی ہیں۔

و قال تعالى: ﴿ اَلَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَ صَدُّوْا عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ زِدْنٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوْا يُفْسِدُوْنَ ۝ ﴾. (النحل) جن لوگوں نے کفر اپنا لیا اور دوسروں کو اللہ کے راستے سے روکا، ان کے عذاب پر ہم مزید عذاب کا اضافہ کرتے رہیں گے، کیونکہ وہ فساد مچایا کرتے تھے۔

و قال: ﴿ وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اُولٰٓىِٕكَ اَصْحٰبُ الْجَنَّةِ ۚ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ ﴾.(البقرة) اور جو لوگ ایمان لے آئے اور نیک عمل کیے وہ جنت کے باسی ہیں۔ وہ ہمیشہ اس میں رہیں گے۔

علمِ الٰہی کی وجہ سے بندہ اپنے اختیارات سے محروم نہیں ہوتا ہے؛ انسان اچھا بُرا جو بھی کام کرنا چاہتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے اندر اس کام کی قدرت عطا فرما دیتے ہیں اور بندہ اپنے اس اختیاری عمل کی وجہ سے ثواب یا عقاب کا مستحق ہوتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَ تَقْوٰىهَا ۙ قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰىهَا ۙ وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰىهَا ؕ ﴾.(الشمس)

علامہ سعد الدین تفتازانی لکھتے ہیں: «ولا يُكلَّف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعًا في نفسه كجمع الضدين، أو ممكنًا كخلق الجسم، وأما ما يمتنع بناءً على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة العاصي، فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورًا للمكلف بالنظر إلى نفسه». (شرح العقائد النسفية، ص۹۰، ط:مكتبة خير كثير، كراتشي)

لیکن درحقیقت جمہور اشاعرہ اور ماتریدیہ کا یہ اختلاف محض لفظی ہے؛ اشاعرہ چوتھی قسم یعنی جس کا ازل میں کفر پر مرنا طے ہو چکا ہے اس کا ایمان لانا علمِ الٰہی میں ممتنع ہونے کی وجہ سے تکلیف مالایطاق کے قائل ہیں۔ اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ چونکہ انسان کفر و ایمان بلکہ ہر اچھے اور بُرے کام کو اپنے اختیار سے انجام دیتا ہے؛ اس لیے کافر کو ایمان کا حکم تکلیف مالایطاق نہیں۔

شیخ سعید فودہ نے ''الشرح الکبیر'' میں لکھا ہے کہ امام ابو الحسن اشعری کی طرف تکلیف مالایطاق کے قائل ہونے کی نسبت درست نہیں؛ اس لیے کہ امام ابو الحسن اشعری سے تکلیف مالایطاق کے جائز ہونے کی صراحت منقول نہیں۔ شیخ فودہ نے اس موضوع پر لمبی بحث کی ہے، ان کی تفصیلی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ تکلیف شرعی کا تعلق اس استطاعت سے ہے جو سلامتِ اسباب و آلات کے معنی میں ہے، اور یہ استطاعت بالاتفاق قبل الفعل حاصل ہوتی ہے۔ اور وہ استطاعت جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے وہ تکلیف شرعی کے لیے بالاتفاق شرط نہیں۔ اور یہ کہنا کہ بندوں کے افعال اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقدر ہیں، مثلاً تمام انسانوں سے ایمان کا مطالبہ ہے، جبکہ ابو لہب کا کفر اس کے لیے مقدر ہو چکا ہے وہ ایمان نہیں لا سکتا، اس لیے اس سے ایمان لانے کا مطالبہ تکلیف مالایطاق ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تکلیف کا تعلق فعل کے ایجاد سے نہیں بلکہ فعل کے کسب سے ہے، اور ہر انسان افعال کے کسب میں مختار ہے۔ (الشرح الكبير ۹۸۳/۲-۹۸۷)

(۴) معتزلہ بھی تکلیف مالایطاق کے عقلاً جواز کے قائل نہیں ہیں؛ اس لیے کہ ان کے نزدیک اس سے قبح عقلی لازم آتا ہے۔ قاضی عبد الجبار معتزلی نے لکھا ہے: «تكليف ما لا يطاق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح». (شرح الأصول الخمسة، ص۳۹٦)

انسان توفیقِ الٰہی کے بغیر کچھ بھی نہیں کر سکتا:

ولا يُطِيقُون إلّا ما كَلَّفَهُم بِه،

بندے طاقت نہیں رکھتے مگر ان چیزوں کی جن کا اللہ نے ان کو مکلف قرار دیا ہے۔ (یا بندے صرف اُنہی کاموں کو انجام دے سکتے ہیں جن کی اُنہیں توفیق دی گئی ہے)

بعض شارحین نے لکھا ہے کہ متن کے الفاظ «ولا يطيقون» باب افعال سے نہیں، بلکہ باب فیعل ہے؛ کیونکہ اگر باب اِفعال ہو تو پھر معنی یہ ہوگا کہ بندے صرف اسی کام کی طاقت رکھتے ہیں جس کے وہ مکلف ہیں، جیسے نماز کے مکلف ہیں تو نماز کی طاقت ہے؛ حالانکہ بندے کو ترکِ صلاۃ کی طاقت بھی ہے؛ اس لیے یہ باب فیعل سے یُطَیَّقُونَ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ حکام وغیرہ پر لازم ہے کہ بندوں پر وہ بوجھ ڈالیں جو شریعت کے موافق ہو۔ یعنی شریعت کے خلاف کا بوجھ ان پر نہ ڈالیں۔

لیکن اکثر شارحین نے متن کو باب افعال سے لیا ہے۔ اگر ایسا ہے تو پھر اس کو قلب پر محمول کیا جائے گا، جیسے عرضت الناقة على الحوض یعنی عرضت الحوض على الناقة؛ کیونکہ غیر ذی روح ذی روح پر پیش کیا جاتا ہے، مثلاً کہا جاتا ہے: «میں نے فلاں کی خدمت میں یہ پھل پیش کیا» یہ نہیں کہا جاتا کہ «میں نے فلاں کو پھل پر پیش کیا»، تو جملہ یوں ہو جائے گا: ولا يكلفهم الله إلا ما يطيقون. اور اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ یہ تکرار ہو جائے گا تو اس سے قطعِ نظر کہ عقیدہ طحاویہ میں تکرار ہوتا رہتا ہے اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ جملہ ما قبل کے لیے بمنزلہ علت بن جائے گا، یعنی اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ان کی طاقت کے موافق مکلف بنایا ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی عادت یہ ہے کہ طاقت کے بقدر مکلف بناتے ہیں۔ واللہ أعلم۔

چونکہ طاق يطوق واوی باب ہے تو اگر باب تفعیل ہوتا تو يطوقون آتا يطيقون نہ ہوتا؛ لہٰذا یہ ثلاثی مزید فیہ ملحق برباعی ہے، جس میں یاء کا اضافہ ہے اور اصل میں يطيوقون ہے، پھر قانون کے موافق "و" کو "ی" کر دیا اور "ی" کو "ی" میں ادغام کر کے لا يطيقون بن گیا۔ روح المعانی میں يُطَيِّقُوْنَهُ کی قراءت کے بارے میں علامہ آلوسی نے لکھا ہے کہ اس کی اصل يطيوقونه ہے، پھر اس میں اعلال ہوا، اور یہ فیعل سے ہے۔ (روح المعاني ٥٨/٢، تحت قوله تعالى: وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين.)

امام طحاوی رحمہ اللہ کی عبارت «ولا يطيقون إلا ما كلفهم» پر جو اشکال ہے اس کے جوابات پر بعض شارحین نے خوب طبع آزمائی کی ہے۔ شیخ سعید فودہ نے الشرح الکبیر، ص۹۹۶ تا ۱۰۰۰ پر بعض شارحین سے شکایت کی ہے کہ اس اہم جگہ پر انہوں نے کچھ نہیں لکھا، پھر خود اس عبارت کی تشریح فرمائی کہ تکلیف صرف واجبات تک محدود نہیں، بلکہ مستحبات وغیرہ کو بھی شامل ہے تو یہ اشکال وارد نہیں کہ مکلفین تو پانچ

نمازوں اور ۳۰روزوں سے زیادہ کی طاقت رکھتے ہیں؛ کیونکہ مسلمان زائد پر بھی بطور مندوب مکلف ہے۔ پھر یہ اشکال کہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ ترک خمر پر مسلمان مکلف ہے تو اس کو صرف ترکِ خمر کی طاقت ہے؛ حالانکہ خمر پینے پر بھی طاقت ہے؟ اس پر یہ لکھا ہے کہ خمر پینے کی طاقت ظاہری ہے، طاقتِ شرعی نہیں؛ کیونکہ طاقتِ شرعی خیر سے متعلق ہے اور یہ شر ہے۔ شر کے ساتھ اس کے مضر ہونے کی وجہ سے طاقت شرعی متعلق نہیں۔

شیخ سعید فودہ کی یہ باتیں بالکل خلاف ظاہر ہیں اور امام طحاوی کی عبارت سے بالکل بعید ہیں۔

شیخ سعید فودہ نے شیخ عبد اللہ ہرری کی تشریح کا مطلب بیان کیا ہے: «معناها لا يجعلهم قادرين».

حالانکہ خود شیخ ہرری نے یہ مطلب لیا ہے: «أي ليس للعباد أن يلزموهم إلا ما كلفهم الله به». (الدرة البهية، ص٩٢، لعبد الله الهرري)

یعنی سعید فودہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی نے ان کو قادر نہیں بنایا۔ اور عبد اللہ ہرری خود کہتے ہیں کہ بندوں پر دوسرے بندے شریعت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالیں۔

اور اگر «إلا ما كلفهم به» کو «إلا ما أقدرهم عليه» کے معنی میں لیا جائے تو اس صورت میں پہلے جملے «و لم يكلفهم إلا ما يطيقونه» کا تعلق استطاعت کی دوسری قسم یعنی استطاعت بمعنی سلامتِ آلات واسباب سے ہوگا۔ یعنی جب بندے میں اسباب وآلات کے پائے جانے کی وجہ سے عمل کی طاقت ہوتی ہے تو اللہ تعالی اس کو اس عمل کا مکلف بناتے ہیں۔

اور دوسرے جملے «ولا يطيقون إلا ما كلفهم به» (أي إلا ما أقدرهم عليه) کا تعلق استطاعت کی پہلی قسم یعنی استطاعت بمعنی توفیق سے ہوگا۔ یعنی بندے صرف انہی امور کو بآسانی انجام دے سکتے ہیں جن کی اللہ تعالی نے اُنہیں توفیق دی ہے۔

يطيقون کے ایک معنی مشقت سے کوئی کام کرنے کے ہیں، اور جب اس پر لا داخل ہوا تو مشکل نہ ہونے کا مطلب آسانی سے کرنا ہوا۔

مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ يطيقون کسی مشکل کام کے کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ فیض الباری میں مرقوم ہے: «قال الزَّمَخْشَرِيُّ ما حاصله: إن فعلَ الإطاقة بمادته لا يُستَعمَل إلا فيما يُتَعَذَّرُ أو يُتَعَسَّرُ، فإنك تقول: إني أُطِيقُ أن أَحمِلَ هذا الحجر الثقيل، أو أن أَسْرُدَ في الصيام، أو أن أُصَلِّي الليلة كلَّها مثلا. ولا تقول أبدًا إنك تُطِيقَ أن ترفعَ اللُّقمةَ إلى فِيكَ، أو هذا القلم إلى أُذُنِكَ، أو نحو ذلك مما لا عُسْرَ فيه».

وفي البدر الساري: «وروى الطحاوي عن ابن عباس في قوله ﴿وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ﴾

يعني إلا بالجهد. وعن سعيد بن جبير أن ابن عباس كانت له جارية ترضع فجهدت فقال لها: افطري فإنك بمنـــزلة الذين يطيقونه». (البدر الساري مع فيض الباري 144/3)

یُطِیقُونه میں ایک قراءت یُطَیِّقُونَه ہے جو اصل میں یُطیوقونہ ہے۔ طیوق ملحق برباعی ہے، اور اصل باب طاق یطوق واوی ہے۔

خلاصہ یہ کہ «ولا يطيقون إلا ما كلفهم به» کا معنی ہو گا: اور بندے صرف اُنہی کاموں کو بآسانی انجام دے سکتے ہیں جن کے انجام دہی کی اللہ نے انہیں توفیق دی۔

مصنف رحمہ اللہ کی اس جملے کے بعد کی عبارت «وهو تفسير لا حَوْلَ ولا قُوَّةَ إلا بالله...» کی روشنی میں یہی معنی زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

اور اگر یہ معنی نہ لیا جائے تو مصنف کی عبارت «لا يكلفهم إلا ما يطيقون...» اور «وهو تفسير لا حَوْلَ ولا قُوَّةَ إلا بالله ...» کے درمیان کوئی ربط معلوم نہیں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر شارحین نے مصنف کی اس عبارت پر اشکال کیا ہے اور شیخ سعید فودہ نے لکھا ہے کہ مصنف کی یہ عبارت «لا يكلفهم إلا ما يطيقون...» حوقلہ کی تفسیر نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ دونوں عبارتوں کا مفہوم ایک دوسرے سے الگ ہے۔ (الشرح الكبير ١٠٠١/٢)

تکلیف کو اِقدار کے معنی میں لینے کی صورت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ تکلیف اِقدار کے معنی میں نہیں آتا۔ اس لیے اگر ہم کلفھم کو اس کے اصل معنی لیں کہ (بندوں کے لیے ان اعمال کی ادائگی آسان ہے جن کا اللہ نے انہیں مکلف بنایا ہے) تو یہ معنی بھی صحیح ہے، اور آیت کریمہ ﴿ يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾. (البقرة:١٨٥) اور ﴿ وَجَاهِدُوْا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ ؕ هُوَ اجْتَبٰىكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ ﴾. (الحج:٧٨) سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

چونکہ یہ عبارت «ولا يطيقون إلا ما كلفهم به» محققین شارحین کے نزدیک مشکل اور قابل اشکال ہے کہ "آدمی جن افعال کی طاقت رکھتا ہے صرف ان پر مکلف ہے"، حالانکہ زیادہ کی طاقت ہے، اور ان افعال کے بالمقابل کی طاقت بھی ہے۔ اس اشکال کے جوابات کا سلسلہ چونکہ طویل ہوا اس لیے ہم ان کا خلاصہ ذکر کرتے ہیں:

١- یہ مصنف کا مسامحہ ہے۔

٢- یہ عبارت قلب پر محمول ہے أي لا يُكَلَّفون إلا ما يُطِيقون اور یہ جملہ ما قبل کے لیے علت ہے۔

۳- اس کے معنی ہیں: حکام پر لازم ہے کہ رعیت پر اتنا بوجھ ڈالیں جس کو شریعت کی روشنی میں وہ اٹھاسکتے ہیں۔ اور یہ لفظ يُطَيِّقُونَه ہے۔

۴- جن مندوبات اور واجبات کے وہ مکلف ہیں صرف ان کی طاقت ہے ان سے زیادہ کی طاقت نہیں۔

۵- «لا يطيقون إلا ما كلفهم الله به» کا مطلب یہ ہوگا: مسلمان انہی کاموں کو آسانی سے انجام دے سکتے ہیں جن کے وہ مکلف ہیں۔ إني أطيق حمل هذا الحجر الثقيل کے معنی ہیں: میں مشکل سے اس بھاری پتھر کو اٹھاسکتا ہوں، تو لا يطيقون إلا ما كلفهم کا مطلب یہ ہوگا کہ جن کاموں کے مسلمان مکلف ہیں وہ بغیر مشقت کے کرسکتے ہیں؛ لیکن اس توجیہ پر یہ اشکال ہے کہ لا يطيقون آسانی سے کرنے کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا۔ الا یہ کہ لا يطيّقونه مشدد ہو اور یہ مطلب ہو کہ مشقت کے ساتھ اعمال نہیں کرتے، بلکہ مکلفین اللہ تعالی کی توفیق سے بآسانی اعمال انجام دیتے ہیں۔

وهو تفسير «لا حَوْلَ ولا قُوَّةَ إلا بالله»...

یعنی بندوں کو ان کی طاقت اور استطاعت کے بقدر مکلف ٹھہرایا گیا ہے، اور بندے صرف انہی امور کو انجام دے سکتے ہیں جن کی اُنہیں توفیق دی گئی ہے، اور یہی لاحول ولا قوۃ إلا باللہ کی تشریح ہے۔

لاحول ولا قوۃ إلا باللہ کے مختلف معانی ہیں:

۱- لا حركة ولا استطاعة إلا بمشية الله تعالى. حرکت اور استطاعت اللہ تعالی ہی کی مشیت اور ارادہ سے ہے۔

۲- لا حيلة ولا تدبير في دفع الشر ولا قوة على تحصيل الخير إلا بتوفيق الله تعالى. دفع شر کی تدبیر اور حصول خیر کی قوت اللہ تعالی کی توفیق سے ہے۔

۳- لا انصراف والامتناع عن موانع الطاعات، ولاحركة على أداء الطاعات إلا بتوفيقه. یعنی عبادات کی رکاوٹوں سے بچنا اور طاعات کی ادائیگی نہیں ہوگی مگر اللہ تعالی کی توفیق سے۔

۴- لا تغير ولا زوال عن الفواحش والمنكرات، ولا قوة على المأمورات إلا بتوفيق الله تعالى. یعنی ناجائز کاموں سے ہٹنا اور مامورات کی ادائیگی پر قوت اللہ تعالی کی توفیق ہی سے ہے۔

۵- لا مهارة والفراسة ولا قوة على ما نريده إلا بتوفيق الله تعالى. کسی کام میں مہارت وصلاحیت اور اس کی قوت نہیں، مگر اللہ تعالی کے حسن توفیق سے۔

٦- لا حول ولا قوة، أي: لا احتراز ولا وقاية عن المعصية، ولا قوة الطاعة إلا بتوفيق الله. گناہوں سے بچنا اور عبادت کی طاقت اللہ کے ہاں سے ملتی ہے۔

٩٧- وَكُلُّ شَيْءٍ يَجْرِي بِمَشِيئَةِ اللهِ تَعَالَى[1] وَعِلْمِهِ وَقَضَائِهِ وَقَدَرِهِ.

ترجمہ: ہر چیز اللہ تعالی کی منشا، اس کے علم اور قضا و قدر سے جاری و ساری ہے۔

ہر چیز اللہ تعالی کی منشا، اس کے ازلی علم، اس کے اَٹل فیصلے اور اس کے ازل میں مقرر کردہ اندازے کے مطابق وجود میں آتی ہے۔ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة». (صحيح مسلم، رقم:٢٦٥٣)

قضا کے متعدد معانی:

(۱) قضی بمعنی حکم دینا؛ ﴿وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ﴾. (الإسراء:٢٣) أي: حكم ربك.

اور تمہارے پروردگار نے یہ حکم دیا ہے کہ اُس کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو۔

(۲) قضی بمعنی فارغ ہونا؛ ﴿فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا﴾. (الأحزاب:٣٧)

پھر جب زید نے اپنی بیوی سے تعلق ختم کر لیا۔

(۳) قضی بمعنی تقدیر؛ ﴿فَقَضٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ فِيْ يَوْمَيْنِ﴾. (حٰمٓ السجدة:١٢).

چنانچہ اللہ تعالی نے دو دِن میں اپنے فیصلے کے تحت سات آسمان بنا دیئے۔

(۴) قضی بمعنی ابلاغ؛ ﴿وَقَضَيْنَآ اِلَيْهِ ذٰلِكَ الْاَمْرَ﴾. (الحجر:٦٦)

اور لوط (علیہ السلام) تک ہم نے اپنا یہ فیصلہ پہنچا دیا۔

قضا کی اقسام:

قضا کی دو قسمیں ہیں: ۱- قضائے تکوینی، ۲- قضائے شرعی۔

۱- قضائے تکوینی: جس کا تعلق اشیاء کے وجود یا اس کے ہونے اور نہ ہونے سے ہو۔ جیسے موت و زندگی، راحت و پریشانی اور عمر و رزق وغیرہ۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَ اِذَا قَضٰٓى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ﴿١١٧﴾﴾. (البقرة) جب وہ کسی بات کا فیصلہ کرتا ہے تو اس کے بارے میں بس اتنا کہتا ہے کہ "ہو جا" چنانچہ وہ ہو جاتی ہے۔

و قال تعالی: ﴿فَيُمْسِكُ الَّتِيْ قَضٰى عَلَيْهَا الْمَوْتَ﴾. (الزمر:٤٢) پھر جن کے بارے میں اللہ تعالی نے موت کا فیصلہ کر لیا، اُنہیں اپنے پاس روک لیتا ہے۔

---

(١) قوله «وكل شيء يجري بمشيئة الله تعالى» سقط من ٤، ٩، ٢٤. وسقط من ١٣ لفظ «شيء» فقط. والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

۲- قضائے شرعی: جس کے ذریعہ بندوں کو کسی عمل کا مکلف بنایا گیا ہو۔ ﴿وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ﴾(الإسراء:٢٣) اور تمہارے پروردگار نے یہ حکم دیا ہے کہ اُس کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو۔

وقال تعالی: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ﴾. (الأحزاب:٣٦) اور جب اللہ اور اُس کا رسول کسی بات کا فیصلہ کر دیں تو نہ کسی مومن مرد کے لیے یہ گنجائش ہے نہ کسی مؤمن عورت کے لیے کہ ان کو اپنے معاملے میں کوئی اختیار باقی رہے۔

مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں قضا سے قضائے تکوینی مراد ہے۔

قضائے تکوینی اللہ تعالی کا ایک نظام ہے جس کی انجام دہی کے لیے اللہ تعالی نے بہت سے فرشتوں کو مختلف خدمات پر مقرر فرمایا ہے۔ جس کی تفصیل مصنف کی عبارت «ونؤمن بالملائكة...، ونؤمن بالكرام الكاتبين...، ونؤمن بملك الموت...» کے تحت گزر چکی ہے۔

اسی طرح قضائے تشریعی بھی اللہ تعالی کا ایک نظام ہے جس کے تحت اللہ تعالی بندوں کی ہدایت ورہنمائی کے لیے انبیائے کرام کو کتاب وشریعت دے کر مبعوث فرماتے ہیں، اور اللہ کے یہ برگزیدہ بندے انسانوں کی فلاح ونجات کی خاطر بھرپور محنت کرتے ہیں۔

جس طرح قضا کی دو قسمیں ہیں: تکوینی وتشریعی، اسی طرح اِرادہ، امر، اِذن، کتاب، حکم، تحریم، اور کلمات کی بھی تکوینی وتشریعی دو قسمیں ہیں۔

ارادہ تکوینی؛ قال اللہ تعالی: ﴿فَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ﴾.(الأنعام:١٢٥) جس شخص کو اللہ تعالی ہدایت دینے کا ارادہ کرلیں اس کا سینہ اسلام کے لیے کھول دیتے ہیں۔

ارادہ شرعی؛ قال اللہ تعالی: ﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.(البقرة:١٨٥) اللہ تعالی تمہارے ساتھ آسانی کا معاملہ کرنا چاہتا ہے، اور تمہارے لیے مشکل پیدا کرنا نہیں چاہتا۔

امر تکوینی؛ قال اللہ تعالی: ﴿اِنَّمَآ اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَيْـًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ۝﴾.(یس) اس کا معاملہ تو یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا اردہ کرلے تو صرف اتنا کہتا ہے کہ "ہو جا" بس وہ ہو جاتی ہے۔

امر شرعی؛ قال اللہ تعالی: ﴿اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِيْتَآئِ ذِي الْقُرْبٰى﴾.(النحل:٩٠) بیشک اللہ تعالی انصاف کا، احسان کا، اور رشتہ داروں کو (اُن کے حقوق) دینے کا حکم دیتا ہے۔

فائدہ: ﴿اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ ...﴾ کی تشریح:

یہ آیت کریمہ قرآن کریم میں جامع آیت ہے، اس میں چھ اشیاء کا ذکر ہے: تین مامورات اور تین

منہیات۔

(۱) پہلا مأمور عدل ہے، جس کی دو قسمیں ہیں: ۱- حقوق اللہ میں عدل: اللہ تعالی کے حقوق کو پورا پورا ادا کرنا، ۲- حقوق العباد میں عدل: حقوق العباد کو پورا پورا ادا کرنا ہے۔

(۲) دوسرا مأمور احسان ہے، اس کی بھی دو قسمیں ہیں: ۱- حقوق اللہ میں احسان، جس کی تشریح «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه» میں ہے، ۲- بندوں کے ساتھ احسان کرنا ہے، احادیث اور تصوف کی کتابوں میں اس کی تفصیل مذکور ہے۔

(۳) تیسرا مأمور ایتاء ذی القربی ہے، اس کی بھی دو قسمیں ہیں: ۱- قرابت داروں کی جانی مالی مدد کرنا۔ ۲-ان کی دینی مدد کرنا، یعنی ان کو شریعت اور علم و عمل کی راہ پر چلنے کی ہدایت کرنا۔

اور تین منہیات ہیں؛ اس لیے کہ انسان کو گمراہ کرنے والی تین قوتیں ہیں: ۱- قوتِ شہوانیہ۔ ۲- قوتِ شیطانیہ نفسانیہ، ایک خارجی دشمن ہے، دوسرا داخلی؛ لیکن دشمنی میں متحد ہیں، اس لیے ان کو ایک شمار کیا گیا۔ ۳- قوتِ غضبیہ۔

(۱) فحشاء میں قوتِ شہوانیہ کو بے لگام کرنے کی ممانعت ہے، جس میں زنا، شراب نوشی اور لواطت وغیرہ اور ان کے مقدمات کی ممانعت ہے۔

(۲) منکر میں خلافِ شریعت کام کی نہی ہے۔ نفس و شیطان کے اُبھارنے سے منکرات کا ظہور ہوتا ہے۔ نفس و شیطان کہتے ہیں: سو جاؤ، نماز نہ پڑھو۔ کھاؤ پیو، روزہ نہ رکھو۔ کھیلتے رہو، مت پڑھو۔ تکبر اور حسد وغیرہ بھی شیطانی اعمال ہیں۔

(۳) اور بغی میں قوتِ غضبیہ سبعیہ کے تقاضے پر چلنے کی ممانعت ہے۔ ظلم، زیادتی، مار پٹائی، گالی گلوچ، بے جا غصہ، ترش کلامی، یہ سب قوت غضبیہ کے مظاہر ہیں۔

اِذنِ تکوینی؛ قال اللہ تعالی:﴿ وَمَا هُمۡ بِضَآرِّيۡنَ بِهٖ مِنۡ اَحَدٍ اِلَّا بِاِذۡنِ اللّٰهِ ﴾.(البقرة:١٠٣) وہ اس کے ذریعے کسی کو اللہ تعالی کی مشیت کے بغیر کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے تھے۔

اِذنِ شرعی؛ قال اللہ تعالی:﴿ مَا قَطَعۡتُمۡ مِّنۡ لِّيۡنَةٍ اَوۡ تَرَكۡتُمُوۡهَا قَآئِمَةً عَلٰٓى اُصُوۡلِهَا فَبِاِذۡنِ اللّٰهِ ﴾.(الحشر:٥) آپ نے کھجور کے جو درخت کاٹے، یا اُنہیں اپنی جڑوں پر کھڑا رہنے دیا تو یہ سب کچھ اللہ کے حکم سے تھا۔

کتاب تکوینی؛ قال اللہ تعالی:﴿ وَمَا يُعَمَّرُ مِنۡ مُّعَمَّرٍ وَّلَا يُنۡقَصُ مِنۡ عُمُرِهٖۤ اِلَّا فِىۡ كِتٰبٍ ﴾.(فاطر:١١) اور کسی عمر رسیدہ کو جتنی عمر دی جاتی ہے، اور اس کی عمر میں جو کوئی کمی ہوتی ہے، وہ سب ایک کتاب میں درج ہے۔

کتابِ شرعی؛ قال اللہ تعالیٰ:﴿ وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَاۤ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾.(المائدۃ:٤٥) اور ہم نے اس(تورات)میں ان کے لیے یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان ہے۔

حکم تکوینی؛ قال اللہ تعالیٰ:﴿ فَلَنْ اَبْرَحَ الْاَرْضَ حَتّٰى يَاْذَنَ لِيْۤ اَبِيْۤ اَوْ يَحْكُمَ اللّٰهُ لِيْ ۚ وَ هُوَ خَيْرُ الْحٰكِمِيْنَ۝ ﴾.(یوسف) میں تو اس ملک سے اُس وقت تک نہیں ٹلوں گا جب تک میرے والد مجھے اجازت نہ دیں، یا اللہ ہی میرے حق میں کوئی فیصلہ فرمادے۔

حکم شرعی؛ قال اللہ تعالیٰ:﴿ اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيْمَةُ الْاَنْعَامِ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَ اَنْتُمْ حُرُمٌ ؕ اِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ۝ ﴾.(المائدۃ) تمہارے لیے وہ چوپائے حلال کر دیئے گئے ہیں جو مویشیوں میں داخل ہوں، سوائے اُن کے جن کے بارے میں تمہیں پڑھ کر سنایا جائے گا، بشرطیکہ جب تم اِحرام کی حالت میں ہو اس وقت شکار کو حلال نہ سمجھو۔ اللہ جس چیز کا اِردہ کرتا ہے اُس کا حکم دیتا ہے۔

تحریم تکوینی؛ قال اللہ تعالیٰ:﴿ قَالَ فَاِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً ۚ يَتِيْهُوْنَ فِي الْاَرْضِ ﴾.(المائدۃ:٢٦) اللہ تعالیٰ نے کہا: وہ سرزمین ان پر چالیس سال تک حرام کر دی گئی ہے، یہ اس دوران زمین میں بھٹکتے پھریں گے۔

تحریم شرعی؛ قال اللہ تعالیٰ:﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيْرِ ﴾.(المائدۃ:٣) تم پر مردار جانور اور خون اور خنزیر کا گوشت حرام کر دیا گیا ہے۔

کلمات تکوینی؛ قال اللہ تعالیٰ:﴿ وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنٰى عَلٰى بَنِيْۤ اِسْرَآءِيْلَ ۙ۬ بِمَا صَبَرُوْا ﴾.(الأعراف:١٣٧) اور بنی اسرائیل کے حق میں آپ کے رَب کا کلمۂ خیر پورا ہوا، کیونکہ انہوں نے صبر سے کام لیا تھا۔

کلمات شرعی؛ قال اللہ تعالیٰ:﴿ وَ اِذِ ابْتَلٰۤى اِبْرٰهٖمَ رَبُّهٗ بِكَلِمٰتٍ فَاَتَمَّهُنَّ ﴾.(البقرۃ:١٢٤) اور وہ وقت یاد کرو جب ابراہیم کو ان کے پروردگار نے کئی باتوں سے آزمایا، اور انہوں نے وہ ساری باتیں پوری کیں۔

وہی ہوتا ہے جو اللہ چاہتا ہے:

کائنات کی ہر چیز خیر ہو یا شر، خوشی ہو یا غم، ظاہری اعمال ہوں یا دل ودماغ کے پوشیدہ خیالات وارادے، سبھی اللہ ہی کے ازلی ارادے ومشیت سے وجود میں آتے ہیں۔ جس چیز میں بندوں کے ارادے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ بھی شامل ہو جاتا ہے وہ ہو جاتی ہے، اور جس میں شامل نہیں ہوتا وہ نہیں ہوتی؛ قال اللہ تعالیٰ:﴿ وَ مَا تَشَآءُوْنَ اِلَّاۤ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ ﴾. (الدھر:٣٠) اور تم چاہوگے نہیں جب تک اللہ نہ چاہے۔

انسان کے ارادے کے ساتھ پوشیدہ طور پر اللہ تعالی کا ارادہ شامل ہوتا ہے؛ تاکہ مکلف کا اردہ اور اِختیار اِجبار میں بدل نہ جائے، جیسے گاڑی چلانے والے کی ڈرائیونگ کے ساتھ پوشیدہ طور پر پٹرول کی قوت ہوتی ہے؛ تاکہ گاڑی چلتی رہے۔ اگر پٹرول اور تیل نہ ہو تو یہ گاڑی چلنے کے لیے رکاوٹ ہے۔ اسی طرح اللہ تعالی کا اِرادہ نہ ہو تو یہ کام کے انجام دینے میں رکاوٹ ہوگی اور آدمی کا اختیار ختم ہو جائے گا۔

و قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَايْءٍ اِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا ۝ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. (الكهف: ٢٣-٢٤)

اور اے پیغمبر! کسی بھی کام کے بارے میں کبھی یہ نہ کہو کہ میں یہ کام کل کرلوں گا، ہاں یہ کہو کہ اللہ چاہے گا تو کرلوں گا۔

و قال تعالى: ﴿فَاِنَّ اللّٰهَ يُضِلُّ مَنْ يَّشَآءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ﴾. (فاطر: ٨)

اللہ جس کو چاہتا ہے راستے سے بھٹکا دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے ٹھیک راستے پر جما دیتا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

مَا شِئْتَ كَانَ، وإنْ لم أشأْ ❁ وَمَا شِئْتُ إن لَمْ تَشأْ لَمْ يكنْ
خَلَقْتَ العِبَادَ لِمَا قَدْ عَلِمْتَ ❁ فَفِي العِلْمِ يَجري الفَتَى وَالْمُسنْ
فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ، وَمِنْهُمْ سَعِيد ❁ وَمِنْهُمْ قَبِيحٌ، وَمِنْهُمْ حَسَنْ
عَلَى ذَا مَنَنْتَ، وَهَذا خَذلْتَ ❁ و ذاكَ أعنتَ، و ذا لم تعن

(ديوان الإمام الشافعي، ص١٠٧)

۱- جو آپ چاہتے ہیں وہ ہوتا ہے اگرچہ میں نہ چاہوں، اور جو میں چاہتا ہوں اور آپ نہیں چاہتے وہ نہیں ہوتا۔

۲- آپ نے بندوں کو ان مقاصد کے لیے پیدا کیا جو آپ جانتے ہیں، جَوان اور بوڑھے سب آپ کے علم میں ہیں۔

۳- لوگوں میں سے بعض بدبخت اور بعض خوش قسمت ہیں۔ بعض بُرے اور بعض اچھے ہیں۔

۴- ایک بندے پر آپ نے احسان کیا، اور دوسرے کو خیر کی توفیق نہیں بخشی۔ ایک کی مدد کی اور دوسرے کی مدد نہیں کی۔

البتہ اللہ تعالی کا ارادہ ومشیت اس کی رضا کو مستلزم نہیں؛ یہی وجہ ہے کہ کفار ومشرکین کا ﴿لَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَآ اَشْرَكْنَا وَلَآ اٰبَآؤُنَا﴾. (الأنعام: ١٤٨) (اگر اللہ چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے، نہ ہمارے باپ دادا) کہنا صحیح نہیں؛ کیونکہ مشیت الگ چیز ہے اور رضا الگ چیز ہے۔ مشیت کو رضا کی دلیل بنانا تمام رسولوں اور کتب سماویہ کی تکذیب ہے؛ اس لیے کہ اگر اللہ تعالی کفر وشرک پر راضی ہوتا تو نہ رسولوں کو بھیجتا اور نہ ہی کتابوں کو نازل

فرماتا۔ اللہ تعالی کا رسولوں کو بھیجنا اور کتابوں کو نازل فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ کافر کا کفر اللہ تعالی کے ارادے اور مشیت سے تو ہے؛ لیکن اس سے اللہ تعالی کی رضا وابستہ نہیں؛ قال اللہ تعالی: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾. (الزمر:۷) اور اللہ اپنے بندوں کے لیے کفر پسند نہیں کرتا۔

تفصیل مصنف کی **عبارت** «كل شيء يجري بقدرته ومشيئته، ومشيئتُه تَنفُذُ، ولا مشيئةَ للعباد إلا ما شاء لهم، فما شاء لهم كان، وما لم يشأ لم يكن» کے **تحت** گزر چکی ہے۔

٩٨- غَلَبَتْ[(١)] مَشِيئَتُهُ الْمَشِيئَاتِ كُلَّهَا، وَغَلَبَ قَضَاؤُهُ الْحِيَلَ كُلَّهَا[(٢)].

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی مشیت تمام مشیتوں پر غالب ہے، اور اس کا فیصلہ تمام حیلوں اور تدبیروں پر غالب ہے۔

اللہ تعالیٰ کے فیصلے کے سامنے ہر تدبیر عاجز ہے:

بندوں کی چاہت اسی وقت پوری ہو سکتی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ اسے پورا کرنا چاہیں۔ بندے کے جس ارادے کو اللہ تعالیٰ پورا کرنا چاہتے ہیں وہ پورا ہو جاتا ہے اور جسے پورا کرنا نہیں چاہتے وہ پورا نہیں ہوتا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے فرمایا: « اعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رُفِعت الأقلام وجَفَّتِ الصُّحُف». (سنن الترمذي، رقم:٢٥١٦، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح)

اگر پوری امت آپ کو نفع پہنچانے پر اتفاق کر لے تو آپ کو صرف وہی فائدہ پہنچا سکتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے آپ کے لیے مقرر کیا ہے، اور اگر آپ کو تکلیف پہنچانے پر متفق ہو جائے تو صرف وہی ضرر پہنچا سکتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے آپ پر مقرر فرما دیا ہے۔ قلم اٹھا لئے گئے اور رجسٹروں کی سیاہی خشک ہو گئی ہے۔

اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کے سامنے سب عاجز ہیں، کسی کی کوئی بھی تدبیر اس کے فیصلے پر غالب نہیں آسکتی۔

قال تعالیٰ: ﴿وَاللّٰهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهٖ﴾. (الرعد:٤١) اللہ تعالیٰ فیصلہ کرتے ہیں اس کے فیصلے کو کوئی پیچھے نہیں ڈال سکتا۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰٓى اَمْرِهٖ﴾. (يوسف:٢١) اور اللہ تعالیٰ اپنے کام پر غالب اور قادر ہیں۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَ اِنْ يَّمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهٗٓ اِلَّا هُوَ ؕ وَ اِنْ يَّمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۝ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ ؕ وَهُوَ الْحَكِيْمُ الْخَبِيْرُ ۝﴾. (الأنعام) اور اگر اللہ تعالیٰ آپ کو تکلیف اور نقصان پہنچانا چاہیں تو اس کو کوئی اور دور نہیں کر سکتا، اور اگر فائدہ دینا چاہیں تو وہ ہر چیز پر قادر ہیں۔ وہ اپنے

---

(١) أثبتناه من ١، ٦، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٣، ٣٢، ٣٣. وفي بقية النسخ «فغلبت». والمعنى سواء.

(٢) قوله «وغلب قضاؤه الحيل كلها» سقط من ٢٣. وسقط من ٢ قوله «كلها» من الموضعين. والمثبت من بقية النسخ.

بندوں پر غالب ہیں اور بڑی حکمت والے اور بے حد خبر دار ہیں۔ یعنی نفع و نقصان کا مالک اللہ تعالی ہے، کوئی اور نہیں۔

و قال تعالی: ﴿وَ اِنْ يَّمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهٗٓ اِلَّا هُوَ ۚ وَ اِنْ يُّرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهٖ ؕ يُصِيْبُ بِهٖ مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ﴾. (یونس:۱۰۷) اور اگر اللہ تعالی آپ کو تکلیف اور نقصان پہنچانا چاہیں تو اس کو کوئی اور دور نہیں کر سکتا، اور اگر فائدہ دینا چاہیں تو وہ ہر چیز پر قادر ہیں۔ وہ اپنا فضل اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتے ہیں پہنچا دیتے ہیں۔

و قال تعالی: ﴿مَا يَفْتَحِ اللّٰهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۚ وَ مَا يُمْسِكْ ۙ فَلَا مُرْسِلَ لَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ﴾. (فاطر:۲) اگر اللہ تعالی کسی کے لیے رحمتوں کے دروازے کھولتے ہیں تو کوئی ان کو بند نہیں کر سکتا اور اگر بند کر دیں تو کوئی اس کے علاوہ رحمت کو بھیج نہیں سکتا۔

تفصیل مصنف کی عبارت «لا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه ولا غالب لأمره» کے تحت گزر چکی ہے۔

٩٩- يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ غَيْرُ ظَالِمٍ أَبَدًا.

ترجمہ: اللہ تعالی جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ وہ ذات کبھی کسی پر ظلم نہیں کرتی۔

اللہ تعالی جو چاہتا ہے کرتا ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿ اِنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴾. (الحج) ﴿ وَ يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ ﴾. (إبراهيم) ﴿ اِنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيْدُ ﴾. (الحج) ﴿ اِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ ﴾. (هود) ﴿ اِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ ﴾. (المائدة) ﴿ اَللّٰهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَّشَآءُ وَ يَقْدِرُ ﴾. (الرعد:٢٦) اللہ تعالی جس کے لیے چاہتا ہے رزق میں وسعت کر دیتا ہے، اور جس کے لیے چاہتا ہے تنگی کر دیتا ہے۔ ﴿ يُعَذِّبُ مَنْ يَّشَآءُ وَ يَرْحَمُ مَنْ يَّشَآءُ ﴾. (العنكبوت:٢١) اللہ جس کو چاہے گا سزا دے گا، اور جس پر چاہے گا رحم کرے گا۔

اللہ تعالی ظلم سے پاک ہے:

ظلم کہتے ہیں وضع الشيء في غير موضعه کو اور اللہ تعالی کی علیم و خبیر اور حکیم و قادر ذات اس سے بالا و برتر ہے کہ کسی چیز کو اس کی مناسب جگہ نہ رکھے؛ اس لیے ذاتِ باری تعالی سے ظلم کا صدور عقلاً بھی محال ہے۔ نیز ظلم صفت نقصان ہے، جبکہ اللہ تعالی کی ذات تمام صفات نقصان سے پاک ہے؛ ﴿ وَ سُبْحٰنَ اللّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ﴾. (النمل) ہر عیب سے پاک اللہ جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے۔

و قال اللہ تعالی: ﴿ وَمَا اللّٰهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِّلْعٰلَمِيْنَ ﴾. (آل عمران) اور اللہ تعالی دنیا جہان کے لوگوں پر کسی طرح کا ظلم کرنا نہیں چاہتا۔

و قال تعالی: ﴿ وَمَا اللّٰهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾. (غافر) اور اللہ بندوں پر ظلم کرنا نہیں چاہتا۔

و قال تعالی: ﴿ وَمَآ اَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ ﴾. (ق) اور میں بندوں پر کوئی ظلم کرنے والا نہیں ہوں۔

و قال تعالی: ﴿ وَ مَا ظَلَمْنٰهُمْ وَ لٰكِنْ كَانُوْا هُمُ الظّٰلِمِيْنَ ﴾. (الزخرف) اور ہم نے ان پر کوئی ظلم نہیں کیا، لیکن وہ خود ہی ظالم لوگ تھے۔

و قال تعالی: ﴿ وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا ﴾. (الكهف) اور تمہارا پروردگار کسی پر کوئی ظلم نہیں کرے گا۔

و قال تعالی: ﴿ اَلْيَوْمَ تُجْزٰى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ ﴾. (غافر:١٧) آج کے دن ہر شخص کو اس کے کئے کا بدلہ دیا جائے گا۔ آج کوئی ظلم نہیں ہو گا۔

وعن أبي ذر، عن النبي صلى الله عليه وسلم، فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرما، فلا تظالموا». (صحيح مسلم، رقم:٢٥٧٧)

اے میرے بندو! میں نے اپنے اوپر ظلم کو حرام کر دیا ہے اور تمہارے درمیان بھی ظلم کو حرام قرار دیا ہے؛اس لیے آپس میں ایک دوسرے پر ظلم مت کرو۔

تفصیل مصنف کی عبارت «يهدي من يشاء ويعصم ويعافي فضلاً، ويضل من يشاء ويخذل ويبتلي عدلاً» کی تحت گزر چکی ہے۔

١٠٠- تَقَدَّسَ عَنْ كُلِّ سُوْءٍ وَحَيْنٍ، وَتَنَزَّهَ عَنْ كُلِّ عَيْبٍ وَشَيْنٍ؛ ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُوْنَ ۝﴾.[الأنبياء:٢٣](١)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ ہر قسم کی برائی اور ہلاکت سے پاک اور ہر قسم کے عیب اور ناگوار چیز سے منزہ ہے۔ وہ جو کرتا ہے اس سے اس کے بارے میں سوال نہیں کیا جاسکتا اور مخلوق سے سوال کیا جائے گا۔

اللہ تعالیٰ اپنی ذات وصفات میں ہر عیب سے پاک ہے:

سوء، حَین، عیب اور شَین یہ سب مترادف الفاظ عیب کے معنی میں ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ اپنی ذات وصفات اورافعال میں ہر طرح کے عیب اور نقص سے پاک ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ سُبْحٰنَ اللّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝﴾. (النمل) ہر عیب سے پاک اللہ جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُوْنَ ۝﴾. (الأنبياء) عرش کا مالک اللہ ان باتوں سے پاک ہے جو یہ لوگ بنایا کرتے ہیں۔

پوری کائنات اللہ تعالیٰ کی حقیقی ملکیت ہے اور مالک کو اختیار ہے کہ جس طرح چاہے اپنی ملکیت میں تصرف کرے؛ اس لیے اللہ تعالیٰ سے یہ سوال نہیں کیا جاسکتا کہ ایسا کیوں کیا؟ ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾. (الأنبياء:٣٠) البتہ بندوں سے سوال ہوگا؛ کیونکہ بندے کے پاس جو کچھ ہے وہ حقیقتاً اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے۔ بندے کا جو تصرف اللہ تعالیٰ کی اجازت سے ہوگا وہ ظلم نہیں، اور جو تصرف اللہ تعالیٰ کی اجازت یعنی اجازتِ شرعی کے بغیر ہوگا وہ بندے کی طرف سے ظلم ہے، اور اس کے بارے میں بندے سے سوال کیا جائے گا؛ ﴿وَهُمْ يُسْـَٔلُوْنَ ۝﴾. (الأنبياء)

وقال تعالیٰ: ﴿فَوَ رَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ ۝ عَمَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ۝﴾. (الحجر) آپ کے رب کی قسم! ہم ایک ایک کرکے ان سب سے پوچھیں گے کہ وہ کیا کچھ کیا کرتے تھے۔

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يُسأل عن عمره فيما أفناه، وعن علمه فيم فعل، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن جسمه فيم أبلاه». (سنن الترمذي، رقم:٢٤١٧، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح).

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بندے کے قدم اس وقت تک اپنی جگہ سے نہیں ہٹ سکتے

---

(١) سقط من ١ قوله «تقدس عن كل سوء وحين». وسقط من ٦، ٩، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٤، ٣٣، ٣٤، ٣٦ من قوله «تقدس» إلى قوله «وشين». وسقط من ٢، ٢٥ من قوله «الحيل كلها» إلى آخر الآية. والمثبت من بقية النسخ.

جب تک کہ اس سے یہ سوال نہ کر لیا جائے کہ عمر کس چیز میں لگائی، علم پر کیا عمل کیا، مال کہاں سے کمایا اور کہاں خرچ کیا، اور جسم کو کس چیز میں فنا کیا۔

مصنف رحمہ اللہ نے مسئلہ تقدیر کو اس کی اہمیت کی وجہ سے متعدد مقامات پر مختلف الفاظ کے ساتھ ذکر فرمایا۔ اور آخر میں یہ آیت کریمہ ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْـَٔلُوْنَ ۝۲۳﴾.(الأنبياء) ذکر فرمائی، جو مسئلہ تقدیر کا خلاصہ ہے۔ مالکِ مکان سے کسی کو پوچھنے کا حق نہیں کہ یہاں باغ کیوں بنایا، اور وہاں کمرہ یا بیت الخلاء کیوں بنایا؟ تو مالک حقیقی سے کس کو پوچھنے کا حق ہو سکتا ہے؟!

۱۰۱- وَفِي دُعَاءِ الْأَحْيَاءِ وَصَدَقَاتِهِمْ(۱) مَنْفَعَةٌ لِلْأَمْوَاتِ.

ترجمہ: زندوں کی دعااور ان کے صدقہ وخیرات میں مردوں کے لیے فائدہ ہے۔

دعا کے متعدد معانی:

(۱) دعا بمعنی عبادت: ﴿وَ لَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَ لَا يَضُرُّكَ﴾.(یونس:۱۰٦) ﴿لَا تَدْعُ﴾ أي: لا تعبد. اور اللہ تعالی کو چھوڑ کر ایسے (من گھڑت معبود) کی مت عبادت کرو جو تمہیں نہ کوئی فائدہ پہنچا سکتا ہے، نہ کوئی نقصان۔

(۲) دعا بمعنی سوال: ﴿ادْعُوْنِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾.(غافر:٦٠) مجھ سے مانگو، میں تمہاری دُعائیں قبول کروں گا۔

(۳) دعا بمعنی نداء: ﴿يَوْمَ نَدْعُوْا كُلَّ اُنَاسٍۭ بِاِمَامِهِمْ﴾.(الإسراء:۷۱) اُس دن کو یاد رکھو جب ہم تمام انسانوں کو اُن کے اعمال ناموں کے ساتھ بلائیں گے۔

(۴) دعا بمعنی طلب الإعانة من الغیر: ﴿وَ ادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ۝﴾. (البقرة) اگر تم سچے ہو تو اللہ کے سوا اپنے تمام مددگاروں کو بلالو۔

(۵) دعا بمعنی الثناء والذکر: ﴿قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾. (الإسراء:۱۱۰) کہہ دیجیے کہ چاہے تم اللہ کو پکارو یا رحمن کو پکارو۔

میت کے لیے دعاواستغفار اور ایصالِ ثواب کا حکم:

اہل سنت وجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دو صورتوں میں میت کو ثواب پہنچتا ہے:

۱- مرنے والا اپنے پیچھے صدقہ جاریہ چھوڑ گیا ہو، یا اولاد صالح دعا گو ہو۔

۲- دوسری صورت یہ کہ کوئی شخص میت کے لیے دعاواستغفار کرے یا دیگر بدنی یا مالی عبادت کا ثواب پہنچانے کی نیت کرے تو میت کو اس کا ثواب پہنچتا ہے۔

عبادات کی اقسام:

عبادات کی تین قسمیں ہیں:

۱- بدنی عبادت، جیسے نماز، روزہ، دعاواستغفار، اور تلاوت قرآن وغیرہ۔

---

(۱) قوله «وصدقاتهم» سقط من ۱۱، ۱۲، ۱٤، ۱٥، ۳٦. والمثبت من بقية النسخ. و في ۱، ۳۲، ۳۳ بعد قوله «الأحياء» زيادة «للأموات».

۲-مالی عبادت، جیسے صدقہ۔

۳-بدنی ومالی دونوں، جیسے حج اور قربانی۔ یہ دونوں اصلاً بدنی عبادات ہیں، مال ان کے لیے وسیلہ ہے، رکن نہیں۔

ان تینوں طرح کی عبادتوں کا ثواب میت کو پہنچنا قرآن وحدیث اور اجماع وقیاس سے ثابت ہے؛

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ الَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَ لَا تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَآ اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ﴾.(الحشر) اور وہ لوگ جو ان (مہاجرین وأنصار) کے بعد آئے، وہ یہ کہتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! ہماری بھی مغفرت فرمایئے اور ہمارے اُن بھائیوں کی بھی جو ہم سے پہلے اِیمان لا چکے ہیں، اور ہمارے دِلوں میں اِیمان لانے والوں کے لیے کوئی بغض نہ رکھئے۔ اے ہمارے پروردگار! آپ بہت شفیق، بہت مہربان ہیں۔

آیت کریمہ میں ان اہل ایمان کی تعریف کی گئی ہے جو سابقین مؤمنین کے لیے دعا واستغفار کرتے ہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زندوں کے استغفار سے مردوں کو فائدہ پہنچتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اہلِ ایمان کے لیے استغفار کا حکم فرمایا ہے؛﴿وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْۢبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ﴾. (محمد:١٩) اے پیغمبر! اپنے قصور (جو خلافِ اولی یا خطا ہے) پر بھی بخشش کی دعا مانگتے رہیئے، اور مسلمان مردوں اور عورتوں کی بخشش کی بھی۔

اور حضرت نوح علیہ السلام نے فرمایا: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِيْ وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَّ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ﴾.(نوح:٢٨) میرے پروردگار! میری بھی بخشش فرما دیجئے، میرے والدین کی بھی، ہر اُس شخص کی بھی جو میرے گھر میں ایمان کی حالت میں داخل ہوا ہے، اور تمام مؤمن مردوں اور مؤمن عورتوں کی بھی۔

وعن عثمان بن عفان، قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم، إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه، فقال: «استغفروا لأخيكم، وسلوا له بالتثبيت، فإنه الآن يسأل».(سنن أبي داود، رقم:٣٢٢١، وهو حديث صحيح)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میت کی تدفین سے فارغ ہوتے تھے تو قبر پر کھڑے ہو کر فرماتے تھے: اپنے بھائی کے لیے استغفار کیجئے اور ان کے لیے ثابت قدمی کی دعا کیجئے کہ ابھی ان سے سوال ہو گا۔

صحیح بخاری و صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کے انتقال پر صحابہ سے فرمایا: اپنے بھائی کے لیے استغفار کرو؛ «استغفروا لأخيكم».(صحيح البخاري،

رقم:١٣٢٧. صحيح مسلم، رقم:٩٥١)

وعن أبي هريرة، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صلى على جنازة يقول: «اللّهم اغفر لحينا وميتنا، وشاهدنا وغائبنا، وصغيرنا وكبيرنا، وذكرنا وأنثانا، اللّهم من أحييته منا فأحيه على الإسلام، ومن توفيته منا فتوفه على الإيمان، اللّهم لا تحرمنا أجره، ولا تضلنا بعده». (سنن ابن ماجه، رقم:١٤٩٨. وسنن أبي داود، رقم:٣٢٠١، وهو حديث صحيح)

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنازہ میں یہ کلمات پڑھتے تھے: اے اللہ! ہمارے زندوں اور مُردوں کو، حاضرین اور غائبین کو، چھوٹوں اور بڑوں کو، مَردوں اور عورتوں سب کو بخش دیں۔ اے اللہ! جن کو آپ نے زندہ رکھنے کا فیصلہ کیا ہے اُن کو اسلام پر زندہ رکھیں، اور جن کی وفات کا فیصلہ کیا ہے اُن کو ایمان پر وفات دیں۔ اے اللہ! ہمیں اِس میت کے اجر سے محروم نہ کریں اور اِس کے بعد ہم کو گمراہ نہ کریں۔

نمازِ جنازہ میں اہلِ ایمان میت کے لیے دعا واستغفار کرتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ زندوں کی دعا واستغفار کا فائدہ میت کو پہنچتا ہے۔

وعن عائشة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ما من ميت تصلي عليه أمة من المسلمين يبلغون مائة، كلهم يشفعون له، إلا شفعوا فيه». (صحيح مسلم، رقم:٩٤٧)

یعنی جب کسی میت پر مسلمانوں کے تقریباً سو افراد کی جماعت جنازہ پڑھتی ہے اور اس کے لیے دعا وسفارش کرتی ہے، تو ان کی سفارش قبول ہو جاتی ہے۔

وعن ابن عباس رضي الله عنهما، أن امرأةً جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: إن أمي نذرت أن تَحُجَّ فماتت قبل أن تحج، أفأَحُجُّ عنها؟ قال: «نعم، حُجِّي عنها، أرأيتِ لو كان على أمك دين أكنتِ قاضيته؟»، قالت: نعم، فقال: «اقضوا الله الذي له، فإن الله أحق بالوفاء». (صحيح البخاري، رقم:٧٣١٥)

یعنی ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہنے لگی: میری ماں نے حج کی نذر مانی اور حج نہیں کیا اور اس کا انتقال ہو گیا، کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ فرمایا: جی اس کی طرف سے حج کرو۔ اگر آپ کی والدہ پر قرض ہوتا تو کیا آپ ادا کر سکتی تھیں؟ یعنی ہاں ادا کر سکتی تھی، تو اللہ کا حق بطریق اولی ادا ہو گا۔

وعن جابر بن عبد الله، قال: شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الأضحى بالمصلى، فلما قضى خطبته نزل من منبره وأتي بكبش فذبحه رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده، وقال: «بسم الله، والله أكبر، هذا عني، وعمن لم يضح من أمتي». (سنن أبي داود، رقم:٢٨١٠. وسنن الترمذي، رقم:١٥٢١)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں عید الاضحی کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید گاہ میں تھا، جب آپ خطبہ سے فارغ ہوئے تو منبر سے نیچے تشریف لائے، آپ کے پاس ایک مینڈھا لایا گیا، آپ نے اسے ذبح کیا اور فرمایا: بسم اللہ، اللہ اکبر، یہ میری اور میری امت کے ان لوگوں کی طرف سے ہے جنہوں نے قربانی نہیں کی۔

مالی عبادات کا ثواب بھی میت کو پہنچتا ہے؛

عن عائشة رضي الله عنها: أن رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم: إن أمي افتلتت نفسها، وأظنها لو تكلمت تصدقت، فهل لها أجر إن تصدقت عنها؟ قال: «نعم». (صحيح البخاري، رقم:١٣٨٨)

ایک آدمی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: میری والدہ اچانک انتقال کر گئیں، میرا گمان ہے کہ اگر ان کو بات کرنے کا موقعہ ملتا تو صدقہ کرتیں، تو کیا اگر میں ان کی طرف سے صدقہ کروں تو اُنہیں اس کا ثواب ملے گا؟ آپ نے فرمایا: ہاں ملے گا۔

وعن أبي هريرة، أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إن أبي قد مات وترك مالا و لم يوص، فهل يكفر عنه أن تصدقت عنه؟ قال: «نعم». (سنن ابن ماجه، رقم:٢٧١٦، وإسناده صحيح)

ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ میرے والد کا انتقال ہو گیا ہے، انھوں نے مال چھوڑا ہے اور وصیت نہیں کی ہے، تو کیا اگر میں ان کی طرف سے صدقہ کروں تو یہ ان کی طرف سے کفارہ ہو گا؟ آپ نے فرمایا: ہاں ہو گا۔

وعن سعد بن عبادة، أنه قال: يا رسول الله، إن أم سعد ماتت، فأي الصدقة أفضل؟، قال: «الماء»، قال: فحفر بئرا، وقال: هذه لأم سعد. (سنن أبي داود، رقم:١٦٨١، وهو حسن بمجموع طرقه)

حضرت سعد نے کہا: یارسول اللہ! ام سعد کا انتقال ہو گیا، ان کے لیے کونسا صدقہ بہتر ہے؟ آپ نے فرمایا: پانی۔ تو حضرت سعد نے کنواں کھودا اور فرمایا: یہ ام سعد کے لیے ہے۔

والأحاديث في هذا الباب كثيرة.

میت کی طرف سے کیے جانے والے بدنی ومالی عبادتوں کے ثواب کے علاوہ انسان کے اپنے اُن اعمال کا ثواب بھی اسے پہنچتا رہتا ہے جو اس کے مرنے کے بعد بھی جاری ہوں؛

عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له». (صحيح مسلم، رقم:١٦٣١)

جب انسان کا انتقال ہو جاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے، سوائے تین چیزوں کے: صدقہ جاریہ، وہ علم جس سے لوگوں کو فائدہ پہنچتا ہو، نیک اولاد جو اس کے لیے دعا کرتی ہو۔

جس طرح میت کو اہل ایمان کے دعاواستغفاراور صدقات وخیرات کا فائدہ پہنچتا ہے اسی طرح دیگر نفل عبادات بدنیہ نماز روزہ اور تلاوت قرآن وغیرہ کا بھی ثواب پہنچتا ہے؛ کیونکہ کسی بھی عبادت کا ثواب نہ پہنچنے کا نصوص میں ذکر نہیں۔ اور مذکورہ حدیث «إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله» میں اس کے اپنے عمل کے منقطع ہونے کا ذکر ہے، دوسرے کے عمل کے فائدے کے منقطع ہونے کا ذکر نہیں۔

میت کے لیے دعا کی افادیت سے معتزلہ کا انکار:

معتزلہ میت کے لیے دعا واستغفار اور دیگر بدنی ومالی عبادات کے ایصالِ ثواب کی افادیت کے منکر ہیں۔ (روح المعاني، النجم:۳۹)

معتزلہ کہتے ہیں کہ ہر شخص کو صرف اپنے عمل کا فائدہ پہنچتا ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿ وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى ﴿٣٩﴾ ﴾. (النجم) انسان کو خود اپنی کوشش کے سوا کسی اور چیز کا بدلہ لینے کا حق نہیں پہنچتا۔

جواب: (۱) مراد سعی ایمانی ہے، کہ ایک کی سعیِ ایمانی دوسرے کے کام نہیں آسکتی۔

دار العلوم دیوبند کے مفتی اکبر مفتی عزیز الرحمن رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ایک رات میں لیٹا ہوا تھا، دل میں یہ اشکال پیدا ہوا کہ قرآن کریم میں ہے "انسان کے کام اس کی سعی آئے گی" جس کا نتیجہ یہ ہے کہ آخرت میں غیر کی سعی کارآمد نہیں، اور حدیث میں ایصالِ ثواب کی ترغیب ہے، پس یہ کھلا ہوا تعارض ہے۔ میں نے یہ اشکال حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ سے عرض کیا تو حضرت نے وضو فرماتے ہوئے برجستہ جواب دیا کہ آیت میں سعی ایمانی مراد ہے جو آخرت میں کسی دوسرے کے کام نہیں آئے گی کہ ایمان کسی کا ہو اور نجات کسی اور کی ہو، اور حدیث میں سعی عملی مراد ہے جو ایک کی دوسرے کے کام آسکتی ہے۔

(مقدمہ فتاوی دار العلوم دیوبند ۱/۳۴، ط: دار الاشاعت، کراچی)

(۲) ہر شخص کو اس کے عمل کا فائدہ ملتا ہے، جیسے ہر ایک کو اس کی ملازمت کی تنخواہ ملتی ہے، پھر اگر وہ اپنی مرضی سے اپنی تنخواہ کسی اور کو دینا چاہے تو دے سکتا ہے، تو اسی طرح جس عمل کا ثواب اسے ملے، اسے وہ دوسروں کو بھی دے سکتا ہے۔[(۱)]

---

(۱) قال ابن الجوزي في تفسيره: «﴿وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى﴾ معناه: ليس للإنسان إلاّ جزاء سعيه، إن عَمِل خيرًا جُزِي عليه خيرًا، وإن عَمِل شرًّا جزي شرًّا. واختلف العلماء في هذه الآية على ثمانية أقوال:

أحدها: أنها منسوخة بقوله: ﴿وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِاِيْمَانٍ﴾ فأُدخل الأبناء الجنَّة بصلاح الآباء، قاله ابن عباس، ولا يصح، لأن لفظ الآيتين لفظ خبر، والأخبار لا تُنْسَخ.

(۳) یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے صحیفوں میں ہے کہ ایک کا عمل دوسرے کے کام نہیں آتا؛ ﴿اَمْ لَمْ يُنَبَّاْ بِمَا فِيْ صُحُفِ مُوْسٰى ﴿٣٦﴾ وَ اِبْرٰهِيْمَ الَّذِيْ وَفّٰۤى ﴿٣٧﴾ اَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى ﴿٣٨﴾ وَ اَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى ﴿٣٩﴾﴾. (النجم) کیا اس کو نہیں بتایا گیا کہ موسی علیہ السلام کے صحیفوں میں کیا تھا، اورابراہیم علیہ السلام کے صحیفوں میں، جنہوں نے وفاداری کا حق ادا کیا، یعنی یہ کہ کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے (کے گناہ) کا بوجھ نہیں اٹھاسکتا، اور انسان کو خود اپنی کوشش کے سوا کسی اور چیز کا (بدلہ لینے کا) حق نہیں پہنچتا۔

یعنی یہ کتب سابقہ کا مضمون ہے، ہماری شریعت کا نہیں۔

(۴) قرآن میں عدل کا بیان ہے، اور عدل تو یہی ہے کہ ایک کا عمل دوسرے کو نہیں پہنچتا ہے؛ لیکن فضلِ الٰہی کا تقاضہ ہے کہ عمل خیر کا اثر دوسرے کو پہنچتا ہے۔

(۵) لام بمعنی علی ہے۔ أي: ليس على الإنسان إلا ما سعى. ایک کا گناہ دوسرے پر نہیں۔

(٦) یا سعی بمعنی نوی ہے، ایک کی نیت دوسرے کے لیے کافی نہیں۔ اگر زید کی طرف سے بکر نے قربانی کی اور زید نے نیت نہیں کی تو زید کی واجب قربانی نہیں ہوگی۔

(۷) یا کافر کے لیے ایصالِ ثواب مفید نہیں۔

(۸) یا منسوخ ہے اور ﴿وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِاِيْمَانٍ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾. (الطور:٢١) والی آیت ناسخ ہے۔

آیت کریمہ کا مطلب اور معنی یہ ہے کہ جن مؤمنوں کی ان کی اولاد ایمان کے ساتھ تابعداری کرتی ہے، ہم ان کی اولاد کو ان کے ساتھ شامل کردیں گے اور والدین کے عمل میں کمی نہیں کریں گے۔

والثاني: أن ذلك كان لقوم إبراهيم وموسى، وأما هذه الأمَّة فلهم ما سَعَوا وما سعى غيرُهم، قاله عكرمة. واستدلّ بقول النبيّ صلّى الله عليه وسلم للمرأة التي سألته: إنَّ أبي مات و لم يَحُجَّ، فقال: «حُجِّي عنه».

والثالث: أن المراد بالإنسان هاهنا: الكافر، فأمّا المؤمن، فله ما سعى وما سُعي له، قاله الربيع بن أنس.

والرابع: أنه ليس للإنسان إلاّ ما سعى من طريق العدل، فأمّا مِنْ باب الفضل، فجائز أن يزيده الله عزّ وجلّ ما يشاء، قاله الحسين بن الفضل.

والخامس: أن معنى ﴿مَاسَعٰى﴾: ما نوى، قاله أبو بكر الورّاق.

والسادس: ليس للكافر من الخير إلا ما عمله في الدُّنيا، فيُثاب عليه فيها حتى لا يبقى له في الآخرة خير، ذكره الثعلبي.

والسابع: أن اللام بمعنى «على»، فتقديره: ليس على الإنسان إلا ما سعى.

والثامن: أنه ليس له إلاّ سعيه، غير أن الأسباب مختلفة، فتارة يكون سعيه في تحصيل قرابة وولد يترحم عليه وصديق، وتارة يسعى في خِدمة الدِّين والعبادة، فيكتسب محبة أهل الدِّين، فيكون ذلك سببا حصل بسعيه، حكى القولين شيخنا علي بن عبيد الله الزاغوني. (زاد المسير ٨/٨٠-٨١. وانظر: أيضًا: روح المعاني ١٥٥/٢٦، النجم:٣٩)

(۹) یا یہ معنی ہیں کہ عبادات بدنیہ میں نیابت نہیں، مثلاً ہر ایک اپنے لیے نماز پڑھے گا۔ یہ جوابات فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ طحطاوی علی مراقی الفلاح ملاحظہ کیجئے۔

معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر دعا کی افادیت کو تسلیم کیا جائے تو تناقض لازم آئے گا، مثلاً: کوئی کہے: «اللّٰھم اغفر للمؤمنين والمؤمنات» اگر دعا قبول ہو، تو دوسری طرف نصوص سے ثابت ہے کہ فساق وعصاۃ کو سزا ملے گی۔

جواب: مغفرت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) رفع العذاب: عذاب بالکل ختم ہو جائے۔

(۲) تخفیف العذاب: مثلا: موٹے کوڑے کی جگہ ہلکے کوڑے۔

(۳) تقلیل العذاب: مثلا: ۱۰/ سال کے عذاب کی جگہ ۵/ سال کا عذاب۔

اور «اللّٰھم اغفر للمؤمنين والمؤمنات» کا فائدہ یہ ہوگا کہ بعض کے لیے رفع عذاب، بعض کے لیے تخفیف عذاب اور بعض کے لیے تقلیل عذاب ہوگی۔

قبر کے پاس تلاوت کا حکم:

حضرت ابن عمر اور اللجلاج الغطفانی رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے کہ جب کسی کو دفن کرو تو قبر کے سرہانے ﴿الٓمّٓ ۚ﴾ تا ﴿الْمُفْلِحُوْنَ ۝﴾ اور پائنتی کے پاس سورۂ بقرہ کی آخری آیات ﴿اٰمَنَ الرَّسُوْلُ﴾ سے آخر سورت تک پڑھو۔

۱- حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی مرفوع روایت: أخرجه الطبراني والبيهقي بإسنادهما عن يحيى بن عبد الله البابلتي (ضعيف)، ثنا أيوب بن نهيك (ضعيف)، قال: سمعت عطاء بن أبي رباح (ثقة فاضل)، يقول: سمعت ابن عمر، يقول: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا مات أحدكم فلا تحبسوه، وأسرعوا به إلى قبره، وليقرأ عند رأسه بفاتحة الكتاب، وعند رجليه بخاتمة البقرة في قبره». (المعجم الكبير ١٢/٤٤/١٣٦١٣. شعب الإيمان، رقم:٨٨٥٤. مجمع الزوائد ٣/٤٤. حاشية آثار السنن، ص٣٣٨. القراءة عند القبور لأبي بكر بن الخلال، ص٨٨)

اس کی سند میں یحیی بن عبد اللہ الضحاک البابلتی ضعیف ہے، اور ایوب بن نہیک الحلبی کو ابن حبان نے کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے، اور ابو زرعہ نے منکر الحدیث اور ازدی نے متروک کہا ہے۔

جبکہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس سند کو حسن کہا ہے؛ «ويؤيده حديث ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا مات أحدكم فلا تحبسوه، وأسرعوا به إلى قبره» أخرجه الطبراني بإسناد حسن». (فتح الباري ٣/١٨٤)

شاید اسے حسن قرار دینے کی وجہ یہ ہو کہ اس کا ضعف شدید نہیں، یا حدیثِ لجلاج کو اس کے لیے متابع وشاہد بنایا ہو، جس کی وجہ سے یہ ضعف سے نکل کر حسن ہو گئی۔

۲- اللجلاج الغطفانی رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت: أخرجه الطبراني بإسناده عن عبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج (مقبول)، عن أبيه(ثقة)، قال: قال لي أبي(صحابي): «يا بني إذا أنا مت فألحدني، فإذا وضعتني في لحدي فقل: بسم الله وعلى ملة رسول الله، ثم سن علي الثرى سنا، ثم اقرأ عند رأسي بفاتحة البقرة وخاتمتها، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك». (المعجم الكبير ١٩/٢٢٠/٤٩١).

علامہ ہیثمی اور محمد یوسف صالحی نے اس کے رجال کو ثقہ کہا ہے؛ «رجاله موثقون».(مجمع الزوائد٣/٤٤) وقال محمد يوسف الصالحي في سبل الهدى والرشاد (٣٧٩/٨): «روى الطبراني برجال ثقات».

اور شیخ عبد اللہ الغماری نے اس حدیث کو حسن کہا ہے؛ «وهذا حديث حسن». (الحاوي في فتاوى العلامة الحافظ أبي الفضل عبد الله بن الصيق الغماري، ص٣٦)

علامہ نیموی نے آثار السنن میں، اور شیخ سلیمان غاوجی نے أركان الإسلام میں اس کی سند کو صحیح کہا ہے؛ «رواه الطبراني في المعجم الكبير وإسناده صحيح».(آثار السنن، ص٣٣٨) وفي أركان الإسلام: «رواه الطبراني، وإسناده صحيح». (٣١٢/١)

اور علامہ ظفر احمد عثمانی نے اعلاء السنن میں علامہ نیموی کی تصحیح پر اعتماد کیا ہے۔(إعلاء السنن ٣٤٢/٨)

عبد الرحمن کے دادا اللجلاج الغطفانی صحابیِ رسول ہیں، آپ نے ۵۰ سال کی عمر میں اسلام قبول کیا اور ۱۲۰ سال کی عمر میں وفات پائی۔ (الإصابة ٥٠٥/٥)

۳- حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی موقوف روایت: قال البيهقي: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا العباس بن محمد، قال: سألت يحيى بن معين عن القراءة عند القبر فقال: حدثنا مبشر بن إسماعيل الحلبي(ثقة مأمون)، عن عبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج (مقبول)، عن أبيه(ثقة)، أنه قال لبنيه: «إذا أدخلتموني قبري فضعوني في اللحد وقولوا: باسم الله وعلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسنوا عليَّ التراب سنا واقرؤوا عند رأسي أول البقرة وخاتمتها فإني رأيت ابن عمر يستحب ذلك». (الدعوات الكبير للبيهقي، رقم:٦٣٨. والسنن الكبرى للبيهقي (٥٦/٤). وأخرجه أيضًا اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» (رقم:٢١٧٤). وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢٣٠/٤٧، و٢٩٧/٥٠، و٢٢٧/٥٣). وأخرجه أيضًا ابن معين في «التاريخ» برواية الدوري (رقم:٥٢٣٨). وأبو بكر الخلال في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (٨٧/١). و أبو طاهر السِّلَفي في «الطيوريات» (رقم:٣٩٤). والدينوري في «المجالسة وجواهر العلم» (رقم:٧٥٧). والخلال في كتاب «القراءة عند القبور» (ص٨٧). وفي هذه الكتب في آخر الحديث: «فإني سمعت عبد الله بن عمر يقول هذا».

امام بیہقی اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «هذا موقوف حسن».(الدعوات الكبير للبيهقي، رقم:٦٣٨. نتائج

الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار لابن حجر ٤٢٦/٤، باب ما يقول عند الدفن، ط: دار ابن كثير)

ابن علان نے الفتوحات الربانیہ اور علامہ غماری نے نزل الابرار میں اس روایت کی تحسین سے متعلق ابن حجر کا مذکورہ قول نقل فرمایا ہے۔ (الفتوحات الربانية على الأذكار النواوية ١٩٤/٢. نزل الأبرار بالعلم المأثور من الأدعية والأذكار، ص٢٩٠)

اور امام نووی نے بھی الاذکار میں اس کی سند کو حسن کہا ہے؛ «إسناده حسن». (الأذكار، رقم: ٤٧٠)

فائدہ: علاء بن لجلاج کی مرفوع وموقوف روایت میں کوئی اضطراب نہیں۔ موقوف روایت میں علاء بن لجلاج عبد اللہ بن عمر کے عمل کا ذکر کر رہے ہیں اور مرفوع روایت میں لجلاج براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بیان کر رہے ہیں۔ علامہ غماری فرماتے ہیں: «وليس بين هذه الرواية (أي رواية العلاء بن اللجلاج الموقوف) ورواية اللجلاج تناقض، كما قد يتوهّم، لأن اللجلاج روى ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم، كما رواه ابن عمر، والعلاء روى ما سمع ابن عمر يوصي به. وإنما نبهتُ على هذا مع وضوحه، لئلا يدعي جاهل متنطع ضعف الحديث واضطرابه». (الرد المحكم المتين على الكتاب القول المبين، ص٢٣٢-٢٣٣)

مبشر بن اسماعیل کے بارے میں ابن حبان نے "الثقات" میں ثقة مأمون لکھا ہے۔ اور ابن حجر نے تقریب التہذیب میں صدوق لکھا ہے۔ اس کی تعلیق میں شیخ شعیب ارناؤوط اور شیخ بشار عواد لکھتے ہیں: «بل: ثقة، فقد وثّقه ابن معين، وأحمد بن حنبل، وابن سعد، وزاد: كان مأمونًا، وقال النسائي: ليس به بأس، وذكره ابن حبان في الثقات، واحتج به الشيخان في صحيحيهما، وقال ابن قانع وحده: ضعيف. وهو لا يسوى شيئا تجاه من وثقه». (تحرير تقريب التهذيب ٣٤٥/٣)

اشکال: معاصر عالمِ دین ڈاکٹر سراج الاسلام صاحب تحریر فرماتے ہیں: مرفوعاً یہ روایت ضعیف ہے، اور جو روایتیں حافظ ہیثمی نے مجمع الزوائد میں مرفوعاً اور حافظ ابن قیم نے موقوفاً نقل کی ہیں وہ بھی ضعیف ہیں، ان دونوں کی سند میں عبد الرحمن بن العلاء بن لجلاج ہے جس کا شمار مجہولین میں ہوتا ہے، جیسا کہ حافظ ذہبی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے؛ «ما روى عنه سوى مبشر بن إسماعيل الحلبي». (ميزان الاعتدال. كذا في المجموعة في الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ص١٩١)

جواب: محدثین کی تصریح کے مطابق اگر کسی راوی پر ائمہ جرح وتعدیل نے جرح نہ کی ہو اور اس سے ایک ثقہ راوی روایت کرتا ہو تو ایسے راوی کی روایت قابلِ قبول ہے۔ اور مذکورہ احادیث میں عبد الرحمن پر ائمہ جرح وتعدیل نے جرح نہیں کی ہے اور ان سے روایت کرنے والے مبشر بن اسماعیل ثقہ ہیں؛ اس لیے عبد الرحمن کی یہ روایت قابل قبول ہے، یہی وجہ ہے کہ بہت سے محدثین نے عبد الرحمن کی اس روایت کو حسن یا صحیح کہا ہے۔ تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

امام بخاری نے التاریخ الکبیر (۵/۳۳۶) میں، ابن ابی حاتم نے الجرح والتعدیل (۵/۲۷۲) میں عبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج کا ذکر کیا ہے اور کوئی جرح نہیں کی، بلکہ سکوت اختیار کیا۔ تاریخ ابن معین بروایۃ الدوری (۴/۵۰۲) میں ہے کہ دوری نے ابن معین سے قبر پر تلاوتِ قرآن سے متعلق سوال کیا تو ابن معین نے جواب میں عبد الرحمن بن العلاء کی روایت کو پیش کیا، اور اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا۔ اسی طرح سنن ترمذی (باب ما جاء في التشديد عند الموت) میں ہے کہ امام ترمذی نے ابو زرعہ سے عبد الرحمن بن العلاء کے بارے میں سوال کیا تو ابو زرعہ نے صرف یہ کہا کہ وہ ابن العلاء بن اللجلاج ہیں۔ اور شیخ عبد الفتاح ابو غدہ فرماتے ہیں «سكوت المتكلمين في الرجال عن الراوي الذي لم يُجرَح و لم يأتِ بمتن منكر يُعَدُّ توثيقًا له». (تعليق الرفع والتكميل، ص۲۳۰)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «أنَّ مثلَ البخاري، أو أبي زرعة، أو أبي حاتم، أو ابنه ... أو غيرهم ممن تكلَّم أو ألَّف في الرجال، إذا سكتوا عن الراوي الذي لم يُجرَح و لم يأت بمتن منكر يُعَدُّ سكوتُهم عنه من باب التوثيق والتعديل، ولا يُعَدُّ من باب التجريح والتجهيل، ويكون حديثه صحيحًا أو حسنًا أو لا يَنْزِل عن درجة الحسن، إذا أسلم من المغمز». (تعليق الرفع والتكميل، ص۲٤٦)

امام منذری نے بھی عبد الرحمن بن العلاء کی روایت کو قابل استدلال سمجھا ہے؛ چنانچہ الترغیب والترہیب (۳/۱۰۱) میں عبد الرحمن بن العلاء کی سند سے ایک روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: «رواه الطبراني بإسناد لا بأس به».

علامہ سخاوی کے نزدیک بھی اس راوی کی روایت حسن درجے کی ہوتی ہے جس کے بارے میں کوئی جرح نہ ہو اور ابن حبان نے اس کی توثیق کی ہو۔ علامہ سخاوی ایسے ہی ایک راوی کی حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں: «وهو حديث حسن ورجاله رجال الصحيح، لكن فيهم سعيد بن عبد الرحمن مولى آل سعيد بن العاص الراوي له عن حنظلة وهو مجهول لا نعرف فيه جرحاً ولا تعديلاً، نعم ذكره ابن حبان في الثقات على قاعدته». (القول البديع، ص۱۱۲)

شیخ عوامہ اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «أي في توثيق من لم يذكر بجرح». (تعليق القول البديع، ص۱۱۲)

شیخ عوامہ تقریب التہذیب کے مقدمہ میں لکھتے ہیں: «وقد قررتُ في دراسة الكاشف: أن توثيق ابن حبان لمن لم يُطعَن فيه جدير بالقبول». (ص١٤)

عبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج کو حافظ ابن حجر نے مقبول لکھا ہے، کما فی التقریب۔ اور مقبول راوی کی روایت اگر اس کا متابع ہو تو قابل قبول ہے۔ اور یہاں ابن لجلاج کی روایت کے لیے ابن عمر کی روایت شاہد

ہے، اور شاہد پر بھی متابع کا اطلاق ہوتا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «وقد تطلق المتابعة على الشاهد، وبالعكس، والأمر فيه سهل». (نزهة النظر، الاعتبار) دکتور نور الدين عتر «والأمر فيه سهل» کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «لأن المقصود التقوية وهي حاصلة بكل منهما». (تعليق نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لنور الدين عتر، ص٧٠)

یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے نتائج الافکار (۴/۴۲۶) میں ابن لجلاج کی حدیث کو حسن کہا ہے۔

عبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج کو ابن حبان نے کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔

ابن حبان کی توثیق کے بارے میں شیخ عوامہ لکھتے ہیں: «أما أن يُقَوَّل ويشهَّر به أنه يوثق المجاهيل: فلا ينبغي، وهو من الخطأ بمكان، وبناء على هذا الفهم سهُل وشاع على الألسنة والأقلام ردّ توثيق ابن حبان للراوي إذا انفرد به...

وأولُ من رأيته أنصف ابن حبان وتوثيقه للرواة: الحافظ العراقي، فقد سأله تلميذه الحافظ ابن حجر رحمهما الله تعالى، فقال: «ما يقول سيدي في أبي حاتم ابن حبان إذا انفرد بتوثيق رجل لا يعرف حاله إلا من جهة توثيقه له، هل ينهض توثيقه بالرجل إلى درجة من يحتج به، وإذا ذكر ذلك الرجل بعينه أحد الحفاظ كأبي حاتم الرازي بالجهالة، هل يرفعها عنه توثيق ابن حبان له وحده، أم لا؟»

فأجابه العراقي بقول: «إن الذين انفرد ابن حبان بتوثيقهم لا يخلوا إما أن يكون الواحد منهم لم يرو عنه إلا راو واحد، أو روى عنه اثنان ثقتان وأكثر، بحيث ارتفعت جهالة عينه... فأما من وثقهم ولا يعرف للواحد منهم إلا راو واحد، فقد ذكر ابن القطان في كتاب «بيان الوهم والإيهام» أن من لم يرو عنه إلا واحد ووثق، فإنه تزول جهالته بذلك.

وذكر ابن عبد البر أن من لم يرو عنه إلا واحد، وكان معروفًا في غير حمل العلم، كالنجدة والشجاعة والزهد احتُج به». (مقدمة المصنف لابن أبي شيبة للشيخ محمد عوامة ٨١/١-٨٣. وانظر: مقدمة «الكاشف» للشيخ محمد عوامة)

اس عبارت میں ابن قطان کی عبارت سے معلوم ہوا کہ جس راوی کو ابن حبان نے ثقہ کہا ہو اور اس سے ایک ثقہ راوی روایت کرتا ہو تو اس کی جہالت دور ہو گئی۔ مبشر بن اسماعیل جو عبد الرحمن سے روایت کرتے ہیں وہ ثقہ ہیں۔

ابو بکر الخلال نے نقل کیا ہے کہ اس روایت کو سن کر امام احمد رحمہ اللہ نے اپنے قول سے رجوع فرمایا۔

ابو الخلال نے امام احمد کے رجوع کا قصہ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» کے صفحہ ۸۸ پر دو سندوں سے روایت کیا ہے:

١- من طريق الحسن بن أحمد الوراق قال: ثني علي بن موسى الحداد...

٢- من طريق أبي بكر بن صدقة قال: سمعت عثمان بن أحمد بن إبراهيم الموصلي.

پہلی سند میں اگرچہ بعض لوگوں نے کلام کیا ہے لیکن دوسری سند صحیح ہے؛ أبو بكر بن صدقة هو أحمد بن محمد بن عبد الله بن صدقة، قال الدارقطني: ثقة ثقة. كذا في تاريخ بغداد (رقم:٢٦٦٤) وعثمان بن أحمد بن إبراهيم الموصلي صحب الإمام أحمد وروى عنه، كما في «طبقات الحنابلة» (٢٢١/١).

تلاوت کے ایصال ثواب کے بارے میں ایک روایت یہ بھی کتابوں میں مرقوم ہے: عن الحجاج بن دينار قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من البر بعد البر أن تصلي عنهما مع صلواتك، وأن تصدق عنهما مع صدقتك».(مصنف ابن أبي شيبة، رقم:١٢٢١٠)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ نیکی اور احسان کے بعد یہ بھی احسان ہے کہ آپ والدین کے لیے اپنی نماز کے ساتھ نماز پڑھ لیں اور اپنے صدقہ کے ساتھ صدقہ کر لیں۔

اس روایت کے بارے میں ابراہیم بن عیسی طالقانی نے ابن مبارک سے سوال کیا، تو انھوں نے فرمایا: بين الحجاج بن دينار وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مفاوز تنطقع فيه أعناق المطي. حجاج بن دینار اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان اتنی مسافت اور فاصلہ ہے جس میں اونٹوں کی گردنیں ٹوٹ جاتی ہیں۔(مصنف ابن أبي شيبة ٤٨٤/٧)

دوسری روایت میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «من يضمن لي منك أن يصلي لي في مسجد العَشَّار ركعتين، أو أربعًا، ويقول: هذه لأبي هريرة. سمعت خليلي أبا القاسم صلى الله عليه وسلم يقول: «إن الله يبعث من مسجد العَشَّار يوم القيامة شهداء، لا يقوم مع شهداء بدر غيرهم».(سنن أبي داود، كتاب الملاحم، ذكر البصرة، رقم:٤٣٠٨)

تم میں سے کون ذمہ داری لیتا ہے کہ مسجدِ عشار میں دو یا چار رکعتیں پڑھ لے اور اس کا ثواب ابوہریرہ کو بخش دے۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ قیامت میں اللہ تعالی مسجد عشار سے ایسے شہداء کو اُٹھائیں گے جن کے علاوہ شہدائے بدر کے ساتھ کوئی کھڑا نہیں ہو سکے گا۔

اس روایت میں پہلی روایت کی طرح نماز کے ایصالِ ثواب کا ذکر ہے، اور نماز یقیناً تلاوت پر مشتمل ہے۔

اس موقوف حدیث کی سند میں ابراہیم بن صالح بن درہم کو ناقدین رجال نے ضعیف کہا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: «والصواب أن الجميع يصل إليه».(مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٦٦/٢٤) ہر قسم کے اعمال

کاثواب میت کو پہنچتا ہے۔ یہ بات حق ہے۔

یحیی بن معین سے قبر کے پاس قرآن پڑھنے سے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے اس روایت سے استدلال فرمایا اور اس روایت کے بارے میں کچھ نہیں کہا۔ كما في تهذيب الكمال (۲۳۷/۲۲).

قبر کے پاس تلاوت قرآن کے بارے میں ائمہ اربعہ کا مسلک:

احناف کا مسلک:

متقدمین احناف کی کتابوں میں قبر کے پاس تلاوت قرآن کے جواز یا عدمِ جواز کے متعلق کوئی صراحت نہیں ملتی؛ البتہ ابن تیمیہ نے اقتضاء الصراط المستقیم میں امام ابو حنیفہ کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ قبر کے پاس تلاوت قرآن مکروہ ہے۔؛«والثانية: أن ذلك مكروه... وهي مذهب جمهور السلف، كأبي حنيفة ومالك».(اقتضاء الصراط المستقيم۲/۲٦٤)

علامہ ابن تیمیہ دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وقد تنازع الناس في القراءة على القبر، فكرهها أبو حنيفة ومالك». (مجموع الفتاوى ۳۱۷/۲٤)

ابن تیمیہ کی اتباع میں شیخ ابن ابی العز نے العقیدة الطحاویة کی شرح میں امام ابو حنیفہ سے کراہت کا قول نقل کیا ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية لابن العز۲/٦٧٥)

اور ملا علی قاری نے الفقہ الاکبر کی شرح میں ابن ابی العز کی عبارت کا خلاصہ نقل کیا ہے؛ «ثم القراءة عند القبور مكروهة عند أبي حنيفة ومالك».(منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ص۳۷٥)

جبکہ احناف کا مفتی بہ مسلک بلا کراہت جواز کا ہے؛ چنانچہ علامہ کاسانی، قاضی خان، ابن ہمام، ابن نجیم، شرنبلالی، طحطاوی، محمد بن ابی بکر امام زادہ، حصکفی، شامی، اور خود ملا علی قاری نے دوسری جگہ بلا کراہت جائز لکھا ہے، بلکہ اس کی ترغیب دی ہے۔

علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: «وعليه عمل المسلمين من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلي يومنا ها من زيارة القبور وقراءة القرآن عليها». (بدائع الصنائع ۲۱۲/۲)

قاضی خان لکھتے ہیں: «وإن قرأ عند القبور إن نوى بذلك أن يؤانسهم صوت القرآن، فإنه يقرأ، فإن لم يقصد ذلك فالله تعالى يسمع قراءة القرآن حيث كانت». (فتاوى قاضي خان على هامش الهندية ٤۲۲/۳، ونقل عنه ابن نجيم في البحر الرائق ۲۳٥/۸)

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں: «واختلف في إجلاس القارئين ليقرءوا عند القبر، والمختار عدم الكراهة».(فتح القدير ۱٤۲/۲)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں: «ولا بأس بقراءة القرآن عند القبور وربما تكون أفضل من غيره ويجوز أن يخفف الله عن أهل القبور شيئا من عذاب القبر أو يقطعه عند دعاء القارئ وتلاوته». (البحر الرائق ٢/٢١٠)

علامہ شرنبلالی لکھتے ہیں: «ولا يكره الجلوس للقراءة على القبر في المختار». (نور الإيضاح، فصل في زيارة القبور)

علامہ طحطاوی فرماتے ہیں: «ويستحب أن يقرأ على القبر بعد الدفن أول سورة البقرة وخاتمتها».(حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص٣٤١)

محمد بن ابی بکر امام زادہ سمرقندی لکھتے ہیں: «وتستحب قراءة فاتحة الكتاب عند رأس الميت، وقراءة فاتحة البقرة عند رجليه». (شرعة الإسلام، ص٢٩٩)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں: «لا يكره الدفن ليلا ولا إجلاس القارئين عند القبر، وهو المختار».(الدر المختار مع رد المحتار ٢/٢٤٥)

علامہ شامی نے فتاوی ولوالجیہ سے نقل کیا ہے: «ولو زار قبر صديق أو قريب له وقرأ عنده شيئا من القرآن فهو حسن».(رد المحتار ٦/٥٧)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: «فينبغي أن يزورهم ويتبرك بهم ويسلّم عليهم، ويكثر قراءة القرآن حولهم... ويقرأ من القرآن ما تيسر له من الفاتحة وأول البقرة إلى المفلحون، وآية الكرسي، وآمن الرسول، وسورة يس، وتبارك الملك، وسورة التكاثر، والإخلاص، اثنتي عشرة مرة، أو إحدى عشرة، أو سبعا، أو ثلاثا، ثم يقول: «اللهم أوصل ثواب ما قرأنا إلى فلان أو إليهم».(مناسك الملا علي القاري، ص٧٠٧، ط: مؤسسة الريان)

مالکیہ کا مسلک:

قدیم مالکیہ کراہت کے قائل تھے؛ لیکن متاخرین مالکیہ بلا کراہت جواز کے قائل ہیں؛ «وقال المالكية: تكره القراءة على الميت بعد موته وعلى قبره؛ لأنه ليس من عمل السلف، لكن المتأخرون على أنه لا بأس بقراءة القرآن والذكر وجعل ثوابه للميت، ويحصل له الأجر إن شاء الله».(الفقه الإسلامي وأدلته ٢/١٥٨٠)

علامہ عبد الحق اشبیلی مالکی فرماتے ہیں: «وقد روى إباحة القراءة عند القبر العلاء بن عبد الرحمن، ويروى أيضا أن أحمد بن حنبل رجع إلى هذا بعدما كان ينكره».(العاقبة في ذكر الموت، لعبد الحق الإشبيلي، ص١٨٤).

حنابلہ کا مسلک:

امام احمد شروع میں قبر کے پاس تلاوت قرآن کو بدعت کہتے تھے؛ کیونکہ ان کے پاس اس بارے میں جواز کی کوئی دلیل نہیں تھی؛عباس دوری فرماتے ہیں: «سألت أحمد بن حنبل ما يقرأ عند القبر؟ فقال: ما أحفظ فيه شيئا». (تاريخ ابن معين برواية الدوري ٥٠٢/٤)

لیکن جب ایک موقع پر محدث محمد بن قدامہ جوہری نے ان کے سامنے حدیث ابن عمر پیش کی تو آپ نے رجوع فرمالیا۔ اس کے بعد متعدد علمائے کرام نے امام احمد کا یہ رجوع نقل کیاہے اور ائمہ حنابلہ نے جواز کا فتوی دیاہے؛شرف الدین مقدسی لکھتے ہیں: «ولا تكره القراءة على القبر وفي المقبرة بل يستحب». (الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل ٢٣٦/١)

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: «اختلفوا في القراءة عند القبور: هل تكره، أم لا تكره؟ والمسألة مشهورة، وفيها ثلاث روايات عن أحمد: إحداها أن ذلك لا بأس به. وهي اختيار الخلال وصاحبه، وأكثر المتأخرين من أصحابه». (اقضاء الصراط المستقيم٢٦٣/٢)

شافعیہ کا مسلک:

امام شافعی رحمہ اللہ قبر کے پاس تلاوت کو جائز سمجھتے تھے۔ علامہ زعفرانی نے امام شافعی سے قبر کے پاس قرآن پڑھنے کے بارے میں پوچھاتو امام شافعی نے اس کے جواب میں فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں؛ «أخبرني روح بن الفرج (كان من أوثق الناس) ، قال: سمعت الحسن بن الصباح الزعفراني (ثقة جليل)، يقول: «سألت الشافعي عن القراءة عند القبر فقال: لا بأس به».(القراءة عند القبور لأبي بكر الخلال، ص٨٩)

امام نووی فرماتے ہیں: «يستحب أن يمكث على القبر بعد الدفن ساعة يدعو للميت ويستغفر له، نص عليه الشافعي، واتفق عليه الأصحاب قالوا: ويستحب أن يقرأ عنده شئ من القرآن، وإن ختموا القرآن كان أفضل». (المجموع شرح المهذب، ٢٩٤/٥)

امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں: «استحب العلماء قراءة القرآن عند القبر». (شرح النووي على صحيح مسلم ٢٠٢/٣، باب مباشرة الحائض فوق الإزار)

اور حافظ ابن صلاح قبر کے پاس قریب یا دور سے تلاوت قرآن کے بارے میں سوال کے جواب میں فرماتے ہیں: «أما قراءة القرآن ففيه خلاف بين الفقهاء، والذي عليه عمل أكثر الناس تجويز ذلك، وينبغي أن يقول إذا أراد ذلك: اللهم أوصل ثواب ما قرأته لفلان ولمن يريد فيجعله دعاء ولا يختلف في ذلك القريب والبعيد». (فتاوى ابن الصلاح ١٩٣/١، ط: عالم الكتب، بيروت)

شافعیہ کے نزدیک عبادتِ بدنیہ کا ثواب نہیں پہنچتا ہے؛ لیکن متاخرین شافعیہ کا فتوی ثواب پہنچنے پر ہے۔ امام نووی لکھتے ہیں: « المختار الوصول إذا سأل الله إيصال ثواب قراءته، وينبغي الجزم به لأنه دعاء، فإذا جاز الدعاء للميت بما ليس للداعي، فلأن يجوز بما هو له أولى، ويبقى الأمر فيه موقوفًا على استجابة الدعاء، وهذا المعنى لا يخص بالقراءة بل يجري في سائر الأعمال، والظاهر أن الدعاء متفق عليه أنه ينفع الميت والحي القريب والبعيد بوصية وغيرها». (المجموع شرح المهذب ٥٢٢/١٥)

توسل اور ایصال ثواب وغیرہ کے بارے میں عبد اللہ الغماری نے «الردّ المحکم المتین علی کتاب القول المبین» لکھی۔ «القول المبین» کسی سلفی کی تالیف ہے۔

سلفی حضرات کا تلاوت کے ایصالِ ثواب سے انکار:

اکثر سلفی حضرات تلاوت کے ایصالِ ثواب کے سخت منکر ہیں، قبر پر ہو یا کسی اور مقام پر۔ شیخ بن باز نے لکھا ہے: «أما قراءة القرآن فقد اختلف العلماء في وصول ثوابها إلى الميت على قولين لأهل العلم، والأرجح أنها لا تصل لعدم الدليل».(مجموع فتاوى ابن باز ٣٤٨/٤، حكم قراءة القرآن لآخر حيا أو ميتا)

فتاوی علماء البلد الحرام میں بھی شیخ ابن باز سے منقول ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اس عمل کی کوئی اصل نہیں۔(فتاوى علماء البلد الحرام، ص١٠٣٥، باب الجنائز وبدعها)

شیخ عثیمین نے لکھا ہے: «الراجح من أقوال أهل العلم أن القراءة على القبر بعد الدفن بدعة؛ لأنها لم تكن في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يأمر بها، ولم يكن يفعلها، بل غاية ما ورد في ذلك أنه كان عليه الصلاة والسلام بعد الدفن يقف ويقول: استغفروا لأخيكم واسألوا له التثبت، فإنه الآن يسأل. ولو كانت القراءة عند القبر خيرًا وشرعًا لأمَر بها النبي صلى الله عليه وسلم حتى تعلم الأمة ذلك. وأيضًا اجتماع الناس في البيوت للقراءة على روح الميت لا أصل له، وما كان السلف الصالح رضي الله عنهم يفعلونه». (فتاوى الشيخ محمد صالح العثيمين، كتاب الجنائز، سؤال رقم:٢٢١)

اُن کی تسلی کے لیے ہم کہتے ہیں کہ چلو دعا تو کرسکتے ہیں، اگر کسی نے تلاوت کی اور آخر میں دعا کی کہ "یااللہ میری اس تلاوت کا ثواب مرحومین کو پہنچادے"، تو دعا تو قبول ہوگی۔

ابن الحاج نے المدخل میں لکھا ہے: « لو قرأ في بيته وأهدى له لوصلت، وكيفية وصولها أنه إذا فرغ من تلاوته وهب ثوابها له، أو قال: اللهم اجعل ثوابها له، فإن ذلك دعاء بالثواب؛ لأن يصل إلى أخيه، والدعاء يصل بلا خلاف». (المدخل لابن الحاج ٢٦٦/١، ط: دار التراث)

عز الدین عبد السلام کا فتویٰ تھا کہ قرآن کا ثواب مردے کو نہیں پہنچتا۔ ان کی وفات کے بعد کسی نے

ان کو خواب میں دیکھا تو انہوں نے فرمایا کہ: اب مجھے یقین ہو گیا کہ ایصالِ ثواب اموات کو نصیب ہوتا ہے۔
(التذكرة للقرطبي، ص٩٣ . وإتحاف السادة المتقين ٣٧٣/١٠)

امام احمد بن حنبلؒ کا واقعہ لکھا ہے کہ کسی کی تدفین میں شریک تھے، تو ایک شخص کو دیکھا جو قبر کے پاس تلاوت کر رہا تھا، امام احمدؒ نے اس کو روک دیا۔ بعد میں جب اس تدفین سے فارغ ہو کر واپس ہو رہے تھے تو محمد بن قدامہ نے اپنی سند سے ان کو یہ روایت بیان کی کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے سرہانے سورہ بقرہ کی ابتدائی اور آخری آیات تلاوت کے لیے کہتے تھے۔ امام احمدؒ نے یہ روایت سن کر کسی شخص کو اُس تلاوت کرنے والے کے پاس بھیجا کہ تلاوت کر سکتے ہو۔ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال، باب القراءة عند القبور، ص٨٨. تاريخ بغداد، ترجمة علي بن موسى الحداد. طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ٢٢١/١. إحياء علوم الدين ٤٦٣/٩-٤٦٤)

شعبیؒ کہتے ہیں: «كانت الأنصار إذا مات لهم ميتٌ اختلفوا إلى قبره يقرؤون عنده القرآن».
(الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال، باب القراءة عند القبور، ص٨٩)

جب انصار میں کسی کا انتقال ہو جاتا تو انصار اس کی قبر پر بار بار جاتے تھے اور قرآن کریم کی تلاوت کرتے تھے۔

ایصالِ ثواب میں قیاس سے استدلال:

ایصالِ ثواب میں قیاس سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ میری والدہ کا انتقال ہو گیا ہے اگر کوئی صدقہ کروں تو اس کا ثواب پہنچے گا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں پہنچے گا۔ اس کے بعد انہوں نے ایک باغ کو صدقہ کر دیا۔ اسی طرح تلاوت بھی صدقہ کی طرح ہے۔

عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن سعد بن عبادة رضي الله عنه توفيت أمه وهو غائب عنها، فقال: يا رسول الله إن أمي توفيت وأنا غائب عنها، أينفعها شيء إن تصدقت به عنها؟ قال: «نعم»، قال: فإني أشهدك أن حائطي المِخْراف صدقة عليها. (صحيح البخاري، رقم:٢٧٥٦)

سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کی والدہ کا انتقال ان کی غیر موجودگی میں ہوا، انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میری غیر موجودگی میں میری والدہ کا انتقال ہوا، اگر میں ان کی طرف سے صدقہ کروں تو کیا ان کو فائدہ ہوگا؟ آپ نے فرمایا: فائدہ ہوگا۔ حضرت سعد نے کہا: آپ گواہ رہیں کہ میں نے اپنا پھلوں والا باغ ان کے ایصال ثواب کے لیے صدقہ کر دیا۔

ایک عورت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ کیا میں اپنے والد کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے سوال کیا کہ اگر تمہارے والد پر کوئی قرض ہو اور تم اس کو ادا کرو گی تو ادا ہو جائے گا، یا نہیں؟ عورت نے اقرار کیا کہ ہاں ادا ہو جائے گا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا کہ اسی طرح تم ان کی طرف سے حج بھی کر سکتی ہو۔

عن ابن عباس، عن أخيه الفضل، أنه كان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم غداة النحر، فأتته امرأة من خثعم، فقالت: يا رسول الله إن فريضة الله في الحج على عباده، أدركت أبي شيخًا كبيرًا، لا يستطيع أن يركب، أفأحج عنه؟ قال: «نعم، فإنه لو كان على أبيك دين، قضيته». (سنن ابن ماجه، رقم:٢٩٠٩)

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت فضل بقرہ عید کی صبح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے سوار تھے، ایک خثعمی عورت نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال کیا کہ میرے بوڑھے والد پر حج فرض ہوا وہ سواری پر نہیں بیٹھ سکتے؟ کیا میں ان کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ آپ نے فرمایا جب ان کے قرضے کو ادا کر سکتی ہو تو ان کی طرف سے حج بھی کر سکتی ہو۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ عبادت میں قیاس سے کام نہیں لیا جاتا؛ لیکن حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو قرض پر قیاس فرمایا۔

نیز احادیث میں مکئی، باجرہ اور چاول کے عشر کا ذکر نہیں؛ لیکن حنطہ اور شعیر پر قیاس کرکے فقہائے کرام ان میں عشر کے قائل ہیں۔

اجتماعی ختم قرآن وسورہ یٰس کا حکم:

اگر رسم ورواج کی پابندی کے بغیر اور بغیر اُجرت دئے ہوئے عزیز و اقارب اور دوست واحباب کی سہولت کے لیے اجتماعی ختم قرآن کیا جائے تو گنجائش ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مختلف اسانید کے ساتھ ثابت ہے جن میں سے شعب الایمان للبیہقی (رقم:١٩٠٧) کی سند صحیح ہے اور مصنف ابن ابی شیبہ (١٠/٤٩٠، رقم:٣٠٦٦١) کی سند صحیح ہے اور کتاب الزہد لابن مبارک (١/٢٧٩) کی سند بھی صحیح ہے۔ عن أنس أنه كان إذا ختم القرآن جمع أهله. بعض روایات میں دعا ہے اور بعض میں دعا نہیں۔

اجتماعی ختم قرآن سے متعلق تفصیل کے لیے "فتاوی دار العلوم زکریا" (٨/٦٨٠-٦٩٢) ملاحظہ فرمائیں۔

کیا فرض وواجب عبادات کا ثواب میت کو ایصال کیا جاسکتا ہے؟:

فرض اور واجبات کے ایصال ثواب میں اختلاف ہے۔ شامی نے رد المحتار میں لکھا ہے: «وعلى القول الأول لا يصح إهداء الواجبات؛ لأن العامل ينوي القربة بها عن نفسه. وعلى الثاني يصح». (رد المحتار ٢/٢٤٣)

اور شامی میں دوسری جگہ ہے:«وأنه لا فرق بين الفرض والنفل. وفي جامع الفتاوى: وقيل: لا يجوز في الفرائض». (رد المحتار ٢/٢٤٣)

اور حضرت تھانوی نے امداد الفتاوی میں لکھا ہے: اور میرے نزدیک احتیاط اس میں ہے کہ فرض کا ثواب کسی کو نہ بخشے۔(امداد الفتاوی ۱/۵۹۸-۵۹۹)

میت کے چھوٹے ہوئے فرض یا واجب روزوں کی قضا کا طریقہ:

میت کی قضا شدہ نمازوں اور روزوں کے بدلے اس کا ولی فدیہ ادا کرے۔ فقہ کی کتابوں میں یہی لکھا ہے۔ مراقی الفلاح (۱/۱۹۱) اور فتاوی عالمگیری (۱/۱۲۵) کی طرف مراجعت کیجئے۔ میت کی طرف سے روزہ رکھنا اور نماز پڑھنا کافی نہیں۔ سنن ترمذی میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:«من مات وعليه صيام شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكينا». (سنن الترمذي، رقم:٧١٨)

اور صحیح بخاری کی حدیث «من مات وعليه صيام صام عنه وليه». (صحيح البخاري، رقم:١٩٥٢) میں میت کی طرف سے روزہ رکھنے کا حکم ہے۔ بہتر یہ ہے کہ اس کو ایصال ثواب پر محمول کیا جائے۔ اس سے ذمہ کی فراغت مراد نہیں۔

کیا ایصال ثواب کے لیے عمل سے پہلے نیت ضروری ہے، یا عمل کے بعد بھی ایصال ثواب کی نیت کی جاسکتی ہے؟:

علامہ ابن نجیم نے البحر الرائق میں لکھا ہے کہ بعد میں بھی ایصال ثواب کی نیت کر سکتا ہے: «لا فرق بين أن ينوي به عند الفعل للغير، أو يفعله لنفسه ثم بعد ذلك يجعل ثوابه لغيره». (البحر الرائق ٣/٦٤، باب الحج عن الغير)

شامی میں ہے: «والظاهر أنه لا فرق بين أن ينوي به عند الفعل للغير، أو يفعله لنفسه ثم بعد ذلك يجعل ثوابه لغيره». (رد المحتار ٢/٢٤٣ و٥٩٥)

شامی نے یہ اختلاف بھی نقل کیا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ بعد میں ایصال ثواب کر سکتا ہے، جیسے اپنے جمع شدہ مال میں کچھ حصہ کسی کو دیدے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ بعد میں ایصالِ ثواب نہیں کر سکتا، کیونکہ جو عمل اپنے لیے مخصوص کر لیا اب وہ دوسرے کو نہیں دے سکتا؛ «لأنه إذا وقع له لا يقبل انتقاله عنه، وهو الأولى». (رد المحتار ٢/٢٤٣)

اس لیے بہتر یہ ہے کہ عمل سے پہلے یا عمل کے وقت ایصالِ ثواب کی نیت کرے۔

١٠٢- وَاللّٰهُ تَعَالَى يَسْتَجِيْبُ الدَّعَوَاتِ وَيَقْضِي الْحَاجَاتِ.(١)

ترجمہ: اللہ تعالی دعاؤں کو قبول کرتا ہے، اور حاجات کو پورا کرتا ہے۔

علماء فرماتے ہیں: (١) الاعتماد على الأسباب، وتركُ الدعاء شركٌ في الأسباب والتوحيد. گویا اسباب کو خدا کا درجہ دے دیا۔ (٢) محو الأسباب ومحق الأسباب حمق، أي: حماقة. یعنی اسباب کو بے کار سمجھنا حماقت ہے۔

بوقت دعا اللہ تعالی کی چھ صفات کا استحضار ضروری ہے:

دعا کرتے وقت اللہ تعالیٰ کی چھ صفات کو تسلیم کرنا ضروری ہے:

(١) وجود باری تعالیٰ کا یقین؛ (٢) اللہ غنی ہے اور ہم اس کے محتاج ہیں؛ (٣) اللہ سمیع ہے؛ (۴) اللہ علیم ہے؛ (۵) اللہ کریم ہے؛ (٦) اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔

کافر کی دعا قبول ہوتی ہے، یا نہیں؟:

بعض کہتے ہیں کہ کافر کی دعا قبول نہیں ہوتی، اور دلیل میں اس آیت کریمہ کو پیش کرتے ہیں: ﴿وَمَا دُعَآءُ الْكٰفِرِيْنَ اِلَّا فِيْ ضَلٰلٍ ۝١٤﴾. (الرعد) اور کافروں کے دُعا کرنے کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ بھٹکتی ہی پھرتی رہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ امورِ دنیا میں کافر کی دعا قبول ہوتی ہے، آخرت کے بارے میں نہیں۔ اور مذکورہ آیت کریمہ کا تعلق آخرت سے ہے۔

اور آیت کریمہ کی یہ تاویل کہ کافر سے مراد کافر بالنعمۃ ہے۔ یہ تاویل بعید ہے۔ ہاں یہ تاویل درست ہے کہ دنیا میں اگر آخرت کے بارے میں سوال کرے، مثلاً یہ کہ مجھے آخرت میں جنت مل جائے، تو قبول نہ ہوگی۔(٢)

---

(١) في بعض المطبوعات بعده «اللّٰهُ هُوَ الْغَنِيُّ وَنَحْنُ الْفُقَرَاءُ إِلَيْهِ». و لم نجده في المخطوطات.

(٢) قال العلامة الآلوسي في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ اَنْظِرْنِيْٓ اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ ۝١٤﴾: «وظاهر النظم الكريم عند غير واحد أن هذه إجابة لدعائه كلا أو بعضًا، وفي ذلك دليل لمن قال: إن دعاء الكافر قد يستجاب، وهو الذي ذهب إليه الدبوسي وغيره من الفقهاء خلافًا لما نقله في البزازية عن البعض من أنه لا يجوز أن يقال: إن دعاء الكافر مستجاب لأنه لا يعرف الله تعالى ليدعوه، والفتوى على الأول للظاهر، ولقوله صلّى الله عليه وسلّم: «دعوة المظلوم مستجابة وإن كان كافرا». وحمل الكفر على كفران النعمة لا كفران الدين خلاف الظاهر، ولا يلزم من الاستجابة المحبة والإكرام، فإنها قد تكون للاستدراج». (روح المعاني ٩/٤٥، الأعراف:١٤)

وقال العلامة الآلوسي في موضع آخر: «دعاء الكافر قد يستجاب وهو المصرح به في الفتاوى، واستجابة دعاء

وقال تعالی: ﴿ فَاِذَا رَكِبُوْا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ ۚ فَلَمَّا نَجّٰىهُمْ اِلَى الْبَرِّ اِذَا هُمْ يُشْرِكُوْنَ ﴿٦٥﴾ ﴾ (العنكبوت) چنانچہ جب یہ کشتی میں سوار ہوتے ہیں تو اللہ کو اس طرح پکارتے ہیں کہ ان کا اعتقاد خالص اُسی پر ہوتا ہے۔ پھر جب وہ اُنہیں بچا کر خشکی پر لے آتا ہے تو فوراً شرک کرنے لگتے ہیں۔

اور آیت کریمہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ امورِ دنیا میں کافر کی دعا قبول ہوتی ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

دلیل(۱): قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اتقوا دعوة المظلوم، وإن كان كافرًا، فإنه ليس دونها حجاب». (مسند الإمام أحمد، رقم:١٢٥٤٩، وإسناده ضعيف لجهالة أبي عبد الله الأسدي).

(۲) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينه وبين الله حجاب». (صحيح البخاري، رقم:١٤٩٦)

اور مظلوم عام ہے، خواہ وہ کافر ہو یا مسلمان ہو۔

(۳) ابلیس رأس الکفر ہے اور اس نے دعا کی: ﴿ قَالَ رَبِّ فَاَنْظِرْنِيْٓ اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ ﴿٣٦﴾ ﴾. (الحجر)

اور اللہ تعالی نے اس کو قیامت تک کے لیے مہلت دیدی: ﴿ قَالَ فَاِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ ﴿٣٧﴾ ﴾. (الحجر)

اور یہ کہنا کہ اس نے نفخۂ ثانیہ تک مہلت مانگی اور اس کو نفخۂ اولی تک مل گئی، یا ﴿ فَاِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ ﴾ في علم الله لا لأجل دعائك. یہ باتیں خلاف ظاہر ہیں۔ ﴿ فَاِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ ﴾ کی "ف" سے معلوم ہوتا ہے کہ مہلت اس کی دعا کا نتیجہ ہے۔

کیا معتزلہ دعا کی افادیت کے منکر ہیں؟:

امام نووی رحمہ اللہ نے مسلم کی شرح میں لکھا کہ معتزلہ دعا کی افادیت کے منکر ہیں اور علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں لکھا ہے کہ بعض معتزلہ دعا کی افادیت کے منکر ہیں۔«...وخلاف قول المعتزلة: إنه لا فائدة في الدعاء مع سبق القدر».(شرح النووي على مسلم ١٥٠/٩. عمدة القاري ٢٥١/١٠)

اور شیخ عبد العزیز الراجحی نے العقیدۃ الطحاویہ کی شرح میں صفحہ ۳۵۵ پر معتزلہ کے بعض شبہات اور ان کے جوابات بھی ذکر فرمائے ہیں۔

جبکہ قاضی عبد الجبار معتزلی نے لکھا ہے کہ دنیوی امور میں مومن، فاسق اور کافر سبھی کے لیے دعا کرنا

إبليس وهو رأس الكفار نص في ذلك. وأجيب بأن المراد دعاؤهم الله تعالى بما يتعلق بالآخرة». (روح المعاني ٩٤/١٣، الرعد:١٥) وانظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٣٤٩. ورد المحتار ١٨٥/٢. وانظر أيضًا للاختلاف والدلائل: شرح العقائد، ص٢٧١-٢٧٢. والنبراس، ص٣٩٤.

جائز ہے۔ اور دینی امور میں جس چیز کی دعا کر رہا ہے اگر مدعولہ کا اس چیز کا مستحق ہونا یقینی طور پر معلوم ہو یا ظن غالب ہو تو جائز بلکہ مستحسن ہے۔ «والدعاء للغير إما أن يكون دعاء له لمنافع دينية، أودعاء له لمنافع دنيوية، فإن كان دعاء بمنافع دينية من المدح والثواب، فإنه لا يخلو إما أن يكون الداعي قاطعاً على استحقاق المدعو له لتلك المنافع، كأن يكون علم ذلك من حاله بدلالة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام، على مثل ما نقول في عليّ عليه السلام وغيره أولا، فإن قطع كون المدعو له مستحقًّا جاز له الدعاء من غير اعتبار شرط، وإن لم يقطع ولكن غلب على ظنه استحقاقه لذلك حسن منه الدعاء له أيضًا، ويكون مشروطًا بالاستحقاق وإن لم ينطق به فهو في حكم المنطوق به، هذا في الدعاء بالمنافع الدينية.

أما الدعاء في المنافع الدنيوية فلا يجب اعتبار شيء من هذه الأشياء التي اعتبرناها، بل يجوز ذلك للمؤمن والفاسق والكافر جميعا».(شرح الأصول الخمسة ، ص۷۱۹)

معتزلہ کی طرف منسوب قول کے دلائل وجوابات حسب ذیل ہیں:

(۱) جس چیز کے لیے دعا کی جاتی ہے وہ چیز من جانب اللہ مقدر ہو گی، یا مقدر نہ ہو گی؛ اگر مقدر ہے تو ویسے ہی مل جائے گی، دعا کی حاجت نہیں ہے، اور اگر مقدر نہیں ہے، تو دعا کرنا بے فائدہ ہے۔

یا جس چیز کی دعا کی جاتی ہے وہ واجب الوقوع ہو گی، یا ممتنع الوقوع ہو گی، اگر واجب ہے تو دعا کی ضرورت نہیں ہے، اور اگر ممتنع ہے تو دعا کا کوئی فائدہ نہیں ہو گا۔

جواب:

الزامی جواب یہ ہے کہ یہی دلیل اعمالِ صالحہ میں بھی جاری ہو سکتی ہے کہ جنت مقدر ہے تو اعمالِ صالحہ کی کیا ضرورت؟ اور مقدر نہیں تو اعمال کا کیا فائدہ ہے؟ پھر معتزلہ اعمالِ صالحہ کے قائل کیوں ہیں؟! بلکہ معتزلہ کے نزدیک تو اعمالِ صالحہ کا تارک کافر ہے۔ تو جس طرح جنت مقدر ہے؛ مگر اعمال کے ساتھ معلق ہے، اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کسی کے لیے کوئی چیز مقدر ہو؛ لیکن دعا کے ساتھ معلق ہو، دعا کرے گا تو کام ہو گا، ورنہ نہیں۔

معتزلہ نے جو واجب الوقوع اور ممتنع الوقوع کی تقسیم کی ہے تو اس کی ایک شق ممکن الوقوع بھی ہے، اور جب ممکن الوقوع ہے تو دعا ایک جانب کے لیے مرجح بن سکتی ہے؛ اس لیے کہ ممکن کی جانبِ وجود وعدم برابر ہوتی ہے اور دعا سے جانبِ خیر کو ترجیح ہو جاتی ہے۔

دعا تقدیر کے ساتھ متصادم نہیں، جیسے کہ کھانا تقدیر کے ساتھ متصادم ومنافی نہیں؛ کوئی یہ نہیں کہتا کہ اگر میری حیات مقدر ہے تو کھانے پینے کی کیا ضرورت ہے؟

کیا قضا کی تقسیم صحیح ہے، یا قضا صرف مبرم ہے؟ :

علماء فرماتے ہیں کہ دعا کی وجہ سے قضا معلق بدل جاتی ہے۔ اور معلق ومبرم کی تقسیم لوح محفوظ اور فرشتوں کے صحیفوں کے اعتبار سے ہے، اللہ تعالی کے علم کے لحاظ سے تو ہر قضامبرم ہے۔

متکلمین تقدیر کو تقدیر مبرم اور معلق میں تقسیم کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ تقدیر معلق فرشتوں کے لیے ہے، اللہ تعالی کے لیے ہر تقدیر مبرم ہے۔ مثلاً زید کی عمر ۷۰ سال ہے، لیکن اگر ۷۰ سال کی عمر میں لاحق شدہ بیماری کا علاج کر لیا تو اس کی عمر ۹۰ سال ہو جائے گی۔ یہ اگر مگر فرشتوں کے لیے ہے، اللہ تعالی کے لیے نہیں ہے۔ اللہ تعالی کو علاج اور صحت سب کچھ معلوم ہے۔

اکثر علماء قضا کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: ۱-قضائے مبرم، یعنی محکم غیر مشروط۔ ۲-قضائے معلق، یعنی مشروط۔ مثلاً فلاں آدمی دعا کرے گا یا صلہ رحمی کرے گا تو دعا سے اس کی تقدیر بدل جائے گی اور صلہ رحمی سے اس کی عمر کی اُجل بدل جائے گی اور رزق میں برکت آئے گی۔

ابن التین السفاقسی، حافظ ابن حجر، ملا علی قاری اور علامہ شوکانی وغیرہ تقدیر کی تقسیم کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کو سب کچھ معلوم ہے، مثلاً اگر زید صلہ رحمی کرے تو اس کی عمر بڑھ جائے گی اور وہ صلہ رحمی کرے گا تو اس کی عمر بجائے ٦٠ سال کے ۹۰ سال ہو گی؛ ہاں فرشتوں کے علم میں زیادت اور نقصان ممکن ہے ؛ ﴿يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَ يُثْبِتُ ۚ وَ عِنْدَهٗۤ اُمُّ الْكِتٰبِ ۝۳۹﴾.(الرعد) (اللہ جس کو چاہتا ہے مٹا دیتا ہے، اور جس کو چاہتا ہے باقی رکھتا ہے، اور تمام کتابوں کی جو اصل ہے وہ اسی کے پاس ہے۔) فرشتوں کے علم میں محو واثبات تقدیر معلق ہے۔

لیکن دکتور محمد احمد کنعان نے بدء الامالی کی شرح "جامع اللآلي" (ص ۴۴-٦٦) میں طویل کلام کر کے اس تقسیم کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ قضا مبرم ہی ہے، معلق نہیں۔

تفصیل ہم نے کتاب کے شروع میں مصنف کی عبارت: «وقدَّر لهم أقدارًا» کے تحت لکھ دی ہے۔

(۲) معتزلہ کا دوسرا اعتراض یہ ہے: الله عليم بكل شيء فلا حاجة إلى الدعاء ؟

جواب: اللہ تعالیٰ کو یقیناً ہر چیز معلوم ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ کونسا کام دعا کی قبولیت سے ہو گا۔

اعتراض(۳): المطلوب إن كان أصلح للعبد فيُعطيه اللهُ تعالى، وإنْ لم يكن أصلح فلا فائدة في سؤاله؟

جواب: یہ معتزلہ کے قول «الأصلح للعبد واجب على الله» پر مبنی ہے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں: «الأصلح للعبد ليس بواجب على الله».

اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر غیر اصلح ہے تو سوال کا کوئی فائدہ نہیں؟ اس بات کا جواب یہ ہے کہ غیر اصلح کو اللہ عزوجل دعا کی برکت سے اصلح بنادینے پر قادر ہیں۔

اعتراض(۴): الدعاء ينافي ويخالف الرضاء بالقضاء؟

جواب: المقصود أن يجعل اللهُ تعالى المطلوب قضاءً. یعنی جو ہم چاہتے ہیں اللہ تعالی اس کا فیصلہ کردے۔

اعتراض(۵): الدعاء يشبه الأمرَ والنهيَ. یعنی دعا کے ذریعہ بندہ گویا اللہ تعالی کو حکم کرتا ہے، جو اللہ کی شان میں بے ادبی ہے۔

جواب: امر ونہی میں اعلیٰ ادنیٰ کو حکم دیتا ہے اور دعا میں تو ادنیٰ اعلیٰ کو قادر مطلق مان کر سوال اور اپنی حاجت طلب کرتا ہے۔

اعتراض(۶): حدیث میں آتا ہے: «من شغَله القرآنُ عن ذِكري ومسألتي أعطيتُه أفضلَ ما أُعْطِي السائلين». (سنن الترمذي، رقم:۲۹۲٦، وإسناده حسن)

یعنی جب قرآن کی تلاوت میں مشغول ہونے والے کو مانگنے والوں سے زیادہ اللہ تعالیٰ عطا کرتے ہیں، تو پھر دین کے کام میں مشغول رہو، دعا کی ضرورت نہیں ہے۔

جواب: خود اس حدیث میں سوال کا جواب موجود ہے کہ اللہ تعالی سائلین کو دیتے ہیں؛ لیکن جو دن رات تلاوتِ قرآن اور ذکر میں مشغولیت کے سبب دعا نہ کرسکے، تو اس کی تمام ضروریات کو اللہ تعالی اپنے فضل وکرم سے پورا فرمادیتے ہیں۔

اعتراض(۷): كثيرًا ما ندعوا ولا يقبل الدعاء. معلوم ہوا کہ دعا کی افادیت نہیں۔

جواب: (۱) دعا کا قبول ہونا اللہ تعالی کی مشیت کے ساتھ مقید ہے؛ ﴿بَلْ اِيَّاهُ تَدْعُوْنَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُوْنَ اِلَيْهِ اِنْ شَآءَ﴾. (الأنعام:٤١)

لیکن یہ بظاہر کافروں کے لیے ہے کہ اگر اللہ تعالی چاہیں تو تمہاری دعاؤں کو دنیا میں قبول کرلیں گے، اس آیت سے پہلے ﴿وَالَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَا صُمٌّ وَّ بُكْمٌ فِي الظُّلُمٰتِ﴾ مذکور ہے، جن سے مراد کافر ہیں؛ اس لیے یہ جواب اچھا نہیں؛ بلکہ دعا ہمیشہ قبول ہوتی ہے اور قبولیت دعا کے معنی ہیں: فعل الخير للعبد؛ اس لیے:

۱- کبھی خیر نہیں دی، شر کو دفع کردیا۔

۲- یا اس دعا کو آخرت کے لیے ذخیرہ کردیا۔

۳- یا جو چیز مانگی اس سے افضل دی، جیسے بچہ باپ سے پستول مانگتا ہے اور باپ بجائے پستول کے کتاب

دیدے، یا جیسا کہ حضرت مریم کی والدہ نے لڑکا مانگا؛ مگر اس سے بہتر لڑکی ملی۔

۴- اور کبھی بعینہ وہی چیز مل جاتی ہے، کبھی جلدی مل جاتی ہے، جیسے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی والدہ کے لیے ہدایت کی دعا مانگی، تو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے گھر پہنچنے سے پہلے قبول ہوگئی، اور کبھی اس کا نتیجہ دیر سے ظاہر ہوتا ہے، جیسے: ابراہیم علیہ السلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کی دعا مانگی تھی: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ...﴾. (البقرة:۱۲۹) (اے ہمارے پروردگار! اِن میں ایک ایسا رسول بھی بھیجنا جو اِنہی میں سے ہو، جو اِن کے سامنے تیری آیتوں کی تلاوت کرے)۔ اس دعا کا نتیجہ ہزاروں سال کے بعد برآمد ہوا۔ اور کبھی قبولیت دعا کے شرائط نہ پائے جانے کی وجہ سے دعا قبول نہیں ہوتی۔ اور کبھی جو مانگا ہے اس کا کچھ حصہ دیا جاتا ہے اس میں بندے کی مصلحت اور فائدہ ہوتا ہے۔ (انظر: لاعتراضات المعتزلة وجوابها: مفاتيح الغيب ۱۰۵/۵، البقرة:۱۸۶، و۳۷/۲۲، ط:۲۵-۳۵)

قبولیتِ دعا کی شرائط:

(۱) عدم التجاوز عن الحد بأن يدعو بالهلاك على من لا يستحق الهلاك، أو لقطيعة الرحم، أو يدعو بإثم.

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يزال يُستَجاب للعبد، ما لم يَدعُ بإثمٍ أو قَطِيعَةِ رَحِمٍ، ما لم يستعجل» قيل: يا رسول الله ما الاستعجال؟ قال: يقول: «قد دعوت وقد دعوت، فلم أر يستجيب لي، فيستحسر عند ذلك ويدع الدعاء». (صحيح مسلم، رقم:۲۷۳۵).

(۲) اجتناب الحرام۔ اور بعض نے کہا: حفظ اللسان والقلب والجوارح والعين والبطن. حدیث میں ہے کہ ایک شخص طویل زمانے تک سفر میں ہو، بکھرے ہوئے بال اور گرد آلود حالت میں وہ آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر دعا کرتا ہے اور اے رب! اے رب! کہتا ہے؛ لیکن اس کا کھانا، پینا، لباس؛ سب حرام، اور حرام ہی سے اس کی پرورش ہوئی، تو دعا کہاں سے قبول ہو!

«ثم ذكر (رسولُ الله صلى الله عليه وسلم) الرجلَ يطيل السفر أشعث أغبر، يمد يديه إلى السماء، يا رب، يا رب، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغذي بالحرام، فأنى يستجاب لذلك؟». (صحيح مسلم، رقم:۲۷۳۵)

(۳) یہ عقیدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی قادر مطلق نہیں، اور اسباب پر اعتماد نہ کرے۔

(۴) کسی غرض فاسد کے لیے دعا نہ کرے، جیسے حسد اور فخر ومباہات وغیرہ۔

(۵) أن يكون حاضر القلب، وتكون الإجابة أغلب في ظنه.

(۶) أن لا يفوت باشتغاله الفرض، أو الواجب.

(۷) قبولیت کے آثار ظاہر نہ ہونے سے دل میں تنگی نہ ہو۔

(۸) أن يكون الدعاء مفهوم المعنى.

(۹) أن يدعو الله بأسمائه الحسنَى، وأن يتوسّل بحبّ الأنبياء والصالحين.

اس کے علاوہ مفسرین نے لکھا ہے کہ دعا کی قبولیت کے کچھ مندوبات بھی ہیں، مثلاً: سحری اورافطار کے وقت دعا کرنا، رات کے آخری حصے میں دعا کرنا، اذان واقامت کے درمیان دعا کرنا، اضطرار کی حالت میں دعا کرنا، مرض کی حالت میں دعا کرنا، غائبانہ دعا کرنا، سفر میں دعا کرنا، بارش کے وقت دعا کرنا، اور بدھ کے روز ظہر کے بعد سے مغرب تک دعا کرنا، عیدین میں دعا کرنا، میدان جہاد میں دعا کرنا، حرمین اور مسجد اقصی میں دعا کرنا۔ یہ دعا کی قبولیت کے اوقات ومقامات ہیں۔(البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ٢/٢٠٧)

دعا میں قلبی توجہ بھی ضروری ہے؛ اگر دل میں طلب نہیں تو پھر زبان میں کیا اثر ہوگا![1]

ایک شاعر کہتا ہے:

ہوتی نہیں قبول دعا ترکِ عشق کی ❁ دل چاہتا نہ ہو تو زباں میں اثر کہاں

دعا کی قبولیت وافادیت قرآن وحدیث کی روشنی میں:

اہل سنت وجماعت متعدد آیات واحادیث کی وجہ سے دعا کو مفید سمجھتے ہیں، چند آیات واحادیث ملاحظہ فرمائیں:

---

(١) إن إجابة الدعاء لا بد لها من شروط في الداعي وفي الدعاء وفي الشيء المدعو به.

فمن شرط الداعي أن يكون عالما بأن لا قادر على حاجته إلا الله، وأن الوسائط في قبضته ومسخرة بتسخيره، وأن يدعو بنية صادقة وحضور قلب، فإن الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه، وأن يكون مجتنبا لأكل الحرام، وألا يمل من الدعاء.

ومن شرط المدعو فيه أن يكون من الأمور الجائزة الطلب والفعل شرعا، كما قال: «ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم» فيدخل في الإثم كل ما يأثم به من الذنوب، ويدخل في الرحم جميع حقوق المسلمين ومظالمهم.

وقال سهل بن عبد الله التستري: شروط الدعاء سبعة: أولها التضرع والخوف والرجاء والمداومة والخشوع والعموم وأكل الحلال.

وقال ابن عطاء: إن للدعاء أركانا وأجنحة وأسبابا وأوقاتا، فإن وافق أركانه قوي، وإن وافق أجنحته طار في السماء، وإن وافق مواقيته فاز، وإن وافق أسبابه أنجح. فأركانه حضور القلب والرأفة والاستكانة والخشوع، وأجنحته الصدق، ومواقيته الأسحار، وأسبابه الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم. وقيل: شرائطه أربع- أولها حفظ القلب عند الوحدة، وحفظ اللسان مع الخلق، وحفظ العين عن النظر إلى ما لا يحل، وحفظ البطن من الحرام. وقد قيل: إن من شرط الدعاء أن يكون سليما من اللحن، كما أنشد بعضهم:

ينادي ربه باللحن ليث ❁ كذاك إذا دعاه لا يجيب

(تفسير القرطبي ٢/٣١١، البقرة:١٨٦)

(۱) ﴿وَ قَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ ؕ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دٰخِرِيْنَ ۝﴾. (غافر: ٦٠) اور تمہارے پروردگار نے کہا ہے کہ مجھے پکارو، میں تمہاری دُعا قبول کروں گا، بیشک جو لوگ تکبر کی بنا پر میری عبادت سے منہ موڑتے ہیں وہ ذلیل ہو کر جہنم میں داخل ہوں گے۔

(۲) ﴿وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْۢبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ﴾. (محمد: ١٩) اپنے قصور پر بھی بخشش کی دعا مانگتے رہو، اور مسلمان مردوں اور عورتوں کی بخشش کی بھی۔

(۳) ﴿وَ اِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ ؕ اُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ﴾. (البقرة: ١٨٦) اے پیغمبر! جب میرے بندے آپ سے میرے بارے میں پوچھیں تو (آپ ان سے کہہ دیجئے کہ) میں اتنا قریب ہوں کہ جب کوئی مجھے پکارتا ہے تو میں پکارنے والے کی پکار سنتا ہوں۔

(۴) ﴿اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّ خُفْيَةً ؕ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ ۝﴾. (الأعراف) تم اپنے پروردگار کو عاجزی کے ساتھ چپکے چپکے پکارا کرو۔ یقیناً وہ حد سے گزرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

(۵) ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّيْ لَوْ لَا دُعَآؤُكُمْ﴾. (الفرقان: ٧٧) اے پیغمبر! لوگوں سے کہہ دو کہ میرے پروردگار کو تمہاری ذرا بھی پروا نہ ہوتی، اگر تم اُس کو نہ پکارتے۔

فائدہ: ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّيْ لَوْ لَا دُعَآؤُكُمْ﴾ کے متعدد معانی:

اس آیت کریمہ کے متعدد معانی ہیں:

١- لولا دعاءكم الله تعالى فلا يبالي بحياتكم. أي لو لم تدعو الله لأهلككم. أي دعاءكم مانع من إهلاككم. أي تدعون الله في الشدائد فهذا مانع من العذاب، ثم تشركون فيما بعد وتكذبون فستهلكون لأجله.

٢- لولا دعاءكم الآلهة فما يفعل بعذابكم. أي العذاب نتيجة الشرك.

٣- لولا الدعوة إلى إيمانكم، أو لولا رجاء إيمانكم فما يفعل الله بوجودكم.

٤- لولا عبادتكم وإيمانكم بالله فلا يبالي بوجودكم وبحياتكم أيها المؤمنون، فقد كذبتم أيها الكفار فسوف يكون العذاب لازمًا بكم.

(۶) ﴿اَمَّنْ يُّجِيْبُ الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوْٓءَ﴾. (النمل: ٦٢) بھلا وہ کون ہے کہ جب کوئی بے قرار اُسے پکارتا ہے تو وہ اُس کی دُعا قبول کرتا ہے، اور تکلیف دُور کر دیتا ہے۔

(۷) ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهٗ فَكَشَفْنَا مَا بِهٖ مِنْ ضُرٍّ﴾. (الأنبياء: ٨٤) پھر ہم نے ان کی دُعا قبول کی، اور اُنہیں جو تکلیف لاحق تھی، اُسے دُور کر دیا۔

(٨) ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَٰهُ مِنَ الْغَمِّ﴾. (الأنبياء:٨٨) ہم نے ان کی دُعا قبول کی، اور اُنہیں گھٹن سے نجات عطا کی۔

(٩) ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ﴾. (الأنبياء:٩٠) ہم نے ان کی دُعا قبول کی، اور اُن کو یحیی (جیسا بیٹا) عطا کیا۔

(١٠) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « لا يَرُدُّ القضاءَ إلا الدعاءُ، ولا يزِيد في العمر إلا البر». (سنن الترمذي، رقم:٢١٣٩)

قضا کو دعا ہی رد کر سکتی ہے اور عمر میں احسان اور حسن سلوک اضافہ کرتا ہے۔

امام ترمذی کہتے ہیں کہ اس کی سند میں ابو مودود ہے جس کا نام فضہ ہے اور وہ ضعیف ہے۔ امام طحاوی کے نزدیک یہ دوسرا ابو مودود ہے جس کا نام عبد العزیز بن سلیمان ہے اور یہ ثقہ ہے۔ حافظ مزی نے تہذیب الکمال میں ترمذی کی موافقت کی ہے۔ یہ دونوں ابو مودود ہم عصر ہیں۔ (انظر تعليق سنن الترمذي ١٨/٤ للدكتور بشار عواد)

(١١) وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «الدُّعاء مُخُّ العبادة». (سنن الترمذي، رقم:٣٣٧١)

دعا عبادت کا مغز ہے۔

(١٢) وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «الدُّعاء هو العبادة». (سنن الترمذي، رقم:٣٣٧٢)

(١٣) وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «ما من مسلمٍ يدعو بدعوةٍ ليس فيها إثمٌ، ولا قطيعةُ رَحِمٍ إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن تعجل له دعوتُه، وإمّا أن يَدَّخِرها له في الآخرة، وإمّا أن يَصرِف عنه من السوء مثلها». (مسند أحمد، رقم:١١١٣٣)

جس نے ایسی دعا کی جو گناہ اور رشتہ توڑنے پر مشتمل نہ ہو تو اللہ تعالی اس کو تین چیزوں میں سے ایک دیں گے: یا مانگی ہوئی چیز دیدیں گے، یا اس کو آخرت کے لیے ذخیرہ کر دیں گے، یا اس سے کوئی مصیبت دور کر دیں گے۔

(١٤) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الدعاءُ سِلاح المؤمن، وعِماد الدين، ونور السماوات والأرض». (المستدرك للحاكم، رقم:١٨١٢)

دعا مومن کا اسلحہ، دین کا ستون اور آسمان وزمین کی روشنی ہے۔

(١٥) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليس شيءٌ أكرَمَ على الله مِن الدُّعاء». (مسند أحمد، رقم:٨٧٤٨)

(١٦) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ادفعوا عنكم طوارِقَ البلاءَ بالدُّعاء، فإنَّ الدعاء ينفَع مما نزَل ومما لم يَنـــزِلْ». (كتاب الدعاء للطبراني، رقم:٣٤)

بڑی بڑی مصیبتوں کو دعا سے دفع کرو۔

(١٧) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ الرجل لتُرفَع درجته في الجنة فيقول: أنى هذا؟ فيقال: باستغفار ولدك لك». (سنن ابن ماجه، رقم:٣٦٦٠، ومسند أحمد، رقم:١٠٦١٠)

بے شک آدمی کے درجات جنت میں بلند کیے جائیں گے۔ وہ کہے گا: اے اللہ! یہ کیا ہوا؟ اللہ تعالی فرمائیں گے: تمہارے بیٹے کے استغفار سے تمہارا درجہ بلند ہوا۔

(١٨) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من لم يسأل الله عزَّ وجلَّ يغضِب عليه». (سنن الترمذي، رقم:٣٣٧٣)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو اللہ تعالی سے سوال نہیں کرتا اللہ تعالی کو اس پر غصہ آتا ہے۔

(١٩) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليسأل أحدكم ربه حاجته كلها حتى يسأل شسع نعله إذا انقطع». (سنن الترمذي، رقم:٣٦٠٤)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم اپنی تمام حاجتوں کو اللہ تعالی سے مانگو، یہاں تک کہ جوتے کا تسمہ ٹوٹ جائے تو وہ بھی اللہ تعالی سے مانگو۔

(٢٠) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا مات الإنسان انقطع عنه عملُه إلا من ثلاثة: إلا من صدقةٍ جاريةٍ، أو علمٍ يُنتَفَع به، أو ولد صالح يدعو له». (صحيح مسلم، رقم:١٦٣١)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب آدمی مر جاتا ہے تو اس کے اعمال ختم ہو جاتے ہیں؛ مگر تین اعمال رہتے ہیں: صدقہ جاریہ اور علم جس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، یا ولد صالح جو دعائے خیر کرتا رہتا ہے۔

(٢١) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ ربَّكم حيِيٌّ كريمٌ، يستحيي من عبده أن يرفَع إليه يديه، فيَرُدَّهما صِفْرًا». (سنن ابن ماجه، رقم:٣٨٦٥)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بے شک آپ کا رب حیا والا کریم ہے، اپنے بندے سے حیا کرتا ہے کہ اپنے رب کے سامنے دعا کے لیے ہاتھ پھیلاوے اور ان کو خالی واپس کرے۔

قال الشاعر:

اللهُ يَغضَبُ إن تركتَ سُؤالَه ۞ وبُنَيُّ آدمَ حين يُسألُ يَغضَبُ

شیخ عبد اللہ ہرری کا مسلمانوں کے سب گناہوں کی طلبِ مغفرت کو حرام کہنا:

شیخ عبد اللہ ہرری حبشی نے ”المقالات السنية في كشف ضلالات ابن تيمية“ (ص۴۸۱) پر عنوان لگایا: «في تحريم الدعاء للمؤمنين والمؤمنات بجميع الذنوب» لأنا نقطع بخبر الله وخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن فيهم من يدخل النار». یعنی سب مسلمانوں کے لیے تمام گناہوں کی دعائے مغفرت ممنوع اور حرام ہے؛ کیونکہ بعض مسلمان جہنم میں جائیں گے، اور یہ بات قطعی ہے۔

ہمارے خیال میں ہرری صاحب کی بات صحیح نہیں؛ بلکہ ایسی دعا کرسکتے ہیں اور قرآن وحدیث میں مروی ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام کی دعا: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِيْ وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَّ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ﴾. (نوح:۲۸) میں مومنین اور مومنات سے سب مراد ہیں؛ کیونکہ جب الف لام عہد خارجی کا قرینہ نہ ہو تو استغراق مراد ہوتا ہے؛ لہٰذا سب مومن مراد ہیں۔ نور الانوار میں ہے: «إذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف العهدي أوجبت العموم». (ص۸۰)

اسی طرح جنازہ کی دعا میں کتب احادیث اور کتب فقہ میں «اللهم اغفر لحينا، وميتنا، وشاهدنا، وغائبنا، وصغيرنا، وكبيرنا، وذكرنا، وأنثانا» آیا ہے۔(سنن الترمذي، رقم:۱۰۲٤، وقال: حسن صحيح) یہ اتنی بڑی تعمیم اور شمولیت ہے کہ سب مسلمانوں کو شامل ہے۔

اسی طرح دعاؤں میں «اللهم اغفرلنا ذنوبنا كلّها، هزلنا، وجِدنا، وعمدنا، وكل ذلك عندنا» (الدعاء للطبراني، رقم:۱۷۹٤) آیا ہے۔

ان حوالوں سے معلوم ہوا کہ دعا میں عموم افراد اور عموم آثام والے کلمات کہنا چاہیے۔ اور شیخ ہریری کا یہ شبہ کہ یہ نصوص قطعیہ کے ساتھ منافی ہے صحیح نہیں؛ اس لیے کہ ہم نے مغفرت کی تین قسمیں بیان کی ہیں: محو العذاب، تخفیف العذاب، تقلیل العذاب۔ تو تخفیف العذاب اور تقلیل العذاب معذب ہونے کے ساتھ منافی نہیں۔ اللہ تعالی ہمیں پہلی قسم ترک العذاب اور جنت کا دخول اولی نصیب فرمائیں۔

١٠٣- وَيَمْلِكُ كُلَّ شَيْءٍ وَلَا يَمْلِكُهُ شَيْءٌ، وَلَا غِنَى(١) عَنِ اللهِ تَعَالَى طَرْفَةَ عَيْنٍ، وَمَنِ اسْتَغْنَى عَنِ اللهِ طَرْفَةَ عَيْنٍ فَقَدْ كَفَرَ، وَصَارَ مِنْ أَهْلِ الْحَيْنِ(٢).

ترجمہ: اللہ تعالی ہر چیز کا مالک ہے اس کا کوئی مالک نہیں، پلک جھپکنے کے برابر بھی اللہ تعالی سے بے پروائی نہیں کی جاسکتی، اور جس نے پلک جھپکنے کے برابر بھی اللہ تعالی سے بے پروائی کی تو اس نے کفر کیا اور ہلاک ہونے والوں میں سے ہو گیا۔

اللہ تعالی ہر چیز کا مالک ہے، اس کا کوئی مالک نہیں:

اللہ تعالی تمام کائنات کے ذرے ذرے کا مالک ہے، اس کا کوئی مالک نہیں؛ کیونکہ مالک حقیقی کسی کا مملوک نہیں ہو سکتا۔

قال اللہ تعالی: ﴿ اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ﴾.(البقرة:١٠٧) کیا تمھیں معلوم نہیں کہ اللہ وہ ذات ہے کہ آسمانوں اور زمین کی سلطنت تنہا اُسی کی ہے۔

و قال تعالی: ﴿ فَسُبْحٰنَ الَّذِیْ بِیَدِهٖ مَلَكُوْتُ كُلِّ شَیْءٍ وَّ اِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ۠ ﴾.(یس) غرض پاک ہے وہ ذات جس کے ہاتھ میں ہر چیز کی حکومت ہے، اور اُسی کی طرف تم سب کو آخر کار لے جایا جائے گا۔

و قال تعالی: ﴿ تَبٰرَكَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْكُ٘ وَ هُوَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرُۙ ﴾.(الملك) بڑی شان ہے اُس ذات کی جس کے ہاتھ میں ساری بادشاہی ہے، اور وہ ہر چیز پر پوری طرح قادر ہے۔

و قال تعالی: ﴿ قُلْ مَنْۢ بِیَدِهٖ مَلَكُوْتُ كُلِّ شَیْءٍ وَّ هُوَ یُجِیْرُ وَ لَا یُجَارُ عَلَیْهِ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۝ سَیَقُوْلُوْنَ لِلّٰهِ ؕ قُلْ فَاَنّٰى تُسْحَرُوْنَ ۝ ﴾.(المؤمنون) آپ کہئے کہ: کون ہے جس کے ہاتھ میں ہر چیز کا مکمل اختیار ہے، اور جو پناہ دیتا ہے، اور اُس کے مقابلے میں کوئی کسی کو پناہ نہیں دے سکتا؟ بتاؤ اگر جانتے ہو؟ وہ ضرور یہی کہیں گے کہ: سارا اختیار اللہ کا ہے۔

تمام انسان وجنات اور فرشتے اللہ تعالی کے عبد (بندے) ہیں؛ قال اللہ تعالی: ﴿ اِنْ كُلُّ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ

---

(١) في ١، ٢٢ «ولا يستغني». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) قوله «وصار من أهل الحين» سقط من ٢، ٢٥، وأثبتناه من ٦، ١٦، ٢١، ٣٣. وفي ٥، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، ٢٣، ٢٦، ٢٨، ٣١، ٣٢، ٣٦ «وكان من أهل الحين». وفي ١، ١٣، ١٩، ٢٠، ٣٤ «وكان من أهل الخسران». وفي ٣، ٢٤، ٢٧، ٣٥ «وكان من أهل الجحيم». وفي ٤، ٢٢، ٢٩، ٣٠ «وكان من أهل الخسران والجحيم». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء على كل حال.

وَ الۡاَرۡضِ اِلَّاۤ اٰتِی الرَّحۡمٰنِ عَبۡدًا ﴿۹۳﴾ ﴾.(مریم) آسمانوں اور زمین میں جتنے لوگ ہیں ان میں سے کوئی ایسا نہیں ہے جو خدائے رحمٰن کے حضور بندہ بن کر نہ آئے۔

اور عبد اپنے سید کا مالک اور شریک نہیں ہو سکتا؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ضَرَبَ لَكُمۡ مَّثَلًا مِّنۡ اَنۡفُسِكُمۡ ؕ هَلۡ لَّكُمۡ مِّنۡ مَّا مَلَكَتۡ اَيۡمَانُكُمۡ مِّنۡ شُرَكَآءَ فِیۡ مَا رَزَقۡنٰكُمۡ فَاَنۡتُمۡ فِيۡهِ سَوَآءٌ تَخَافُوۡنَهُمۡ كَخِيۡفَتِكُمۡ اَنۡفُسَكُمۡ ؕ كَذٰلِكَ نُفَصِّلُ الۡاٰيٰتِ لِقَوۡمٍ يَّعۡقِلُوۡنَ ﴿۲۸﴾ ﴾.(الروم) وہ تمہیں خود تمہارے اندر سے ایک مثال دیتا ہے۔ ہم نے جو رزق تمہیں دیا ہے، کیا تمہارے غلاموں میں سے کوئی اُس میں تمہارا شریک ہے کہ اُس رزق میں تمہارا درجہ اُن کے برابر ہو، اور تم اُن غلاموں سے ویسے ہی ڈرتے ہو جیسے آپس میں ایک دوسرے سے ڈرتے ہو؟ ہم اسی طرح دلائل اُن لوگوں کے لیے کھول کھول کر بیان کرتے ہیں جو عقل سے کام لیں۔

بلکہ سید جن چیزوں کا عبد (غلام) کو مالک بناتا ہے اس کی حقیقی ملکیت سید کی ہی ہوتی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ الۡمُلۡكِ تُؤۡتِی الۡمُلۡكَ مَنۡ تَشَآءُ وَتَنۡزِعُ الۡمُلۡكَ مِمَّنۡ تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَنۡ تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَنۡ تَشَآءُ ؕ بِيَدِكَ الۡخَيۡرُ ؕ اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَیۡءٍ قَدِيۡرٌ ﴿۲۶﴾ ﴾.(آل عمران) کہیے کہ اے اللہ! اے اقتدار کے مالک! تو جس کو چاہتا ہے اقتدار بخشتا ہے، اور جس سے چاہتا ہے اقتدار چھین لیتا ہے، اور جس کو چاہتا ہے عزت بخشتا ہے، اور جس کو چاہتا ہے رُسوا کر دیتا ہے، تمام تر بھلائی تیرے ہی ہاتھ میں ہے۔ یقیناً تو ہر چیز پر قادر ہے۔

لیکن جب انسان اللہ تعالیٰ کے دیے ہوئے اسباب پر اعتماد کر بیٹھتا ہے اور مسبب الاسباب کو بھول جاتا ہے تو پھر اس کے اندر تکبر وغرور اور طغیانیت وسرکشی پیدا ہو جاتی ہے اور اسے یہ یاد نہیں رہتا کہ بالآخر مجھے اسی مالک حقیقی کے پاس واپس جانا ہے جس نے ہمیں یہ اسباب وآلات اور قدرت وطاقت بخشی ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿كَلَّاۤ اِنَّ الۡاِنۡسَانَ لَيَطۡغٰۤى ﴿۶﴾ اَنۡ رَّاٰهُ اسۡتَغۡنٰى ﴿۷﴾ اِنَّ اِلٰى رَبِّكَ الرُّجۡعٰى ﴿۸﴾ ﴾. (العلق) حقیقت یہ ہے کہ انسان کھلی سرکشی کر رہا ہے، کیونکہ اس نے اپنے آپ کو بے نیاز سمجھ لیا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ تمہارے پروردگار ہی کی طرف سب کو لوٹنا ہے۔

اللہ تعالیٰ سے پلک جھپکنے کے برابر بھی بے نیازی کفر ہے:

اللہ کے سوا ہر چیز ممکن ہے، اور ممکن اپنے وجود وبقا میں واجب الوجود کی محتاج ہوتی ہے؛ اس لیے ہر چیز کا ہر آن اللہ کا محتاج ہونا لازمی ہے۔ تمام مخلوق اپنے وجود وبقا، زندگی وموت، رزق وکسب، حرکات وسکنات غرض تمام چیزوں میں، حتیٰ کہ وہ اپنی ہر سانس اور زندگی کے ہر لمحے میں اللہ کی محتاج ہے۔ بھلا محتاج مطلق غنی مطلق سے بے نیاز کیسے ہو سکتا ہے!

بعض نادان یہ اشکال کرتے ہیں کہ عمارت کے بنانے والے معمار مر جاتے ہیں اور عمارت اپنی جگہ

کھڑی رہتی ہے تو آسمان وزمین شمس وقمر کا بنانے والا (نعوذ باللہ) اگر فنا ہو جائے تو یہ عمارت کھڑی رہے گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عمارت صرف تعمیر میں معمار کی محتاج ہے، بقا میں محتاج نہیں، اور کائنات کا ذرہ ذرہ ربِّ کائنات کا اپنی ابتداء اور بقا دونوں میں محتاج ہے؛ اس لیے اللہ تعالی کے تصرف اور قدرت وارادہ کے بغیر کائنات ایک لمحہ بھی نہیں رہ سکتی، اور اللہ تعالی کا وجود اور قدرت ازلی ابدی ہے۔ جل جلالہ وعم نوالہ۔

اور چونکہ اللہ کی طرف محتاج ہونا بندے کی صفت لازمہ ہے، اور بے نیازی اللہ تعالی کی صفت ہے؛ اس لیے بندہ اگر یہ گمان کرے کہ وہ اللہ سے بے نیاز ہے تو گویا صفت بے نیازی میں وہ اپنے آپ کو اللہ کا شریک ٹھہرانے والا ہے، اس لیے وہ کافر ہو گا اور کافر کا ٹھکانا دائمی جہنم ہے، اور بھلا جہنم سے بڑی اور کیا ہلاکت ہو سکتی ہے!

قال اللہ تعالی: ﴿ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ اِلَى اللّٰهِ ۚ وَاللّٰهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيْدُ ﴾. (فاطر) اے لوگو! تم سب اللہ کے محتاج ہو، اور اللہ بے نیاز ہے، ہر تعریف کا بذات خود مستحق ہے۔

وقال تعالی: ﴿ وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ وَاَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ ﴾. (محمد: ٣٨) اور اللہ بے نیاز ہے، اور تم سب کے سب محتاج ہو۔

وقال تعالی: ﴿ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۚ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۚ ﴾. (الاخلاص) کہہ دیجیے کہ اللہ ہر لحاظ سے ایک ہے۔ اللہ ہی ایسا ہے کہ سب اُس کے محتاج ہیں، وہ کسی کا محتاج نہیں۔

وقال تعالی: ﴿ قُلْ فَمَنْ يَّمْلِكُ لَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ شَيْـًٔا اِنْ اَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا اَوْ اَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا ﴾. (الفتح: ١١) کہہ دیجیے کہ اگر اللہ تمہیں کوئی نقصان پہنچانا چاہے یا فائدہ پہنچانا چاہے تو کون ہے جو اللہ کے سامنے تمہارے معاملے میں کچھ بھی کرنے کی طاقت رکھتا ہو؟

١٠٤- وَاللهُ يَغْضَبُ وَيَرْضَى، لَا كَأَحَدٍ مِنَ الْوَرَى.

ترجمہ: اللہ تعالی ناراض بھی ہوتا ہے اور خوش بھی؛ لیکن اس کی ناراضگی اور خوشی مخلوق جیسی نہیں ہوتی۔

اللہ تعالی کا غضب ورضا مخلوق کے غضب ورضا کی طرح نہیں:

اللہ تعالی اپنے نیک بندوں سے راضی ہوتے ہیں، اور نافرمان بندوں پر اللہ کا غضب ہوتا ہے۔

متعدد آیات کریمہ میں اللہ تعالی نے مؤمنین صالحین کو اپنی رضا وخوشنودی کی بشارت سنائی ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوْا عَنْهُ ﴾. (المائدة:١١٩. التوبة:١٠٠. المجادلة:٢٢. البينة:٨) **اللہ اُن سے خوش ہے اور یہ اُس سے خوش ہیں۔**

و قال تعالی: ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾. (الفتح:١٨) **یقیناً اللہ تعالی ان مؤمنوں سے بڑا خوش ہوا جب وہ درخت کے نیچے آپ سے بیعت کر رہے تھے۔**

اسی طرح متعدد آیات میں کفار ومشرکین پر اللہ تعالی کے غضب کا ذکر آیا ہے؛

قال اللہ تعالی: ﴿ وَ مَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا وَ غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهٗ ﴾.(النساء:٩٣) **اور جو شخص کسی مسلمان کو جان بوجھ کر قتل کرے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور اللہ اس پر غضب نازل کرے گا اور لعنت بھیجے گا۔**

و قال تعالی: ﴿ وَ الْخَامِسَةَ اَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْهَآ اِنْ كَانَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ ۝ ﴾. (النور) **اور پانچویں مرتبہ یہ کہے کہ اگر وہ سچا ہو تو مجھ پر اللہ کا غضب نازل ہو۔**

و قال تعالی: ﴿ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ السَّوْءِ ۚ وَ غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ ﴾. (الفتح:٦) **اُن (منافقین ومشرکین) پر برائی کا پھیرا پڑا ہوا ہے، اور اللہ اُن سے ناراض ہے۔**

و قال تعالی: ﴿ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ ﴾. (المجادلة:١٤) **کیا آپ نے اُن کو نہیں دیکھا جنہوں نے ایسے لوگوں کو دوست بنایا ہوا ہے جن پر اللہ کا غضب ہے؟**

و قال تعالی: ﴿ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ ﴾. (الممتحنة:١٣) **اے ایمان والو! اُن لوگوں کو دوست نہ بناؤ جن پر اللہ نے غضب فرمایا ہے۔**

اِن کے علاوہ اور بھی بہت سی آیات میں نافرمانوں پر اللہ کے غضب کا ذکر ہے۔

صحیح بخاری میں ہے: « إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده

مثله». (صحيح البخاري، رقم:٤٧١٢)

اللہ تعالیٰ آج ایسے ناراض ہیں، نہ اس سے پہلے اس طرح ناراض ہوئے اور نہ اس کے بعد اس طرح ناراض ہوں گے۔

عبد اللہ ہرری نے لکھاہے کہ اس سے مراد غضب کے آثار ہیں، انفعال جدید اور نیا تاثر نہیں۔ (الدرة البهية، ص٩٧)

اور ان سے پہلے امام نووی نے شرح مسلم میں یہ بات لکھی ہے کہ غضب سے مراد ظہور انتقام ہے۔ (شرح النووي على مسلم ٦٨/٣)

علامہ بابرتی لکھتے ہیں: «المراد من غضب الله هو إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم، وأن يفعل بهم كما يفعل الملك إذا غضب على من تحت يده، نعوذ بالله من غضبه، والمراد من رضا الله هو إرادة الثواب لمن أطاعه والعفو عمن عصاه، وأن يفعل بعبيده كما يفعل الملك بمن تحت يده إذا رضي من الإكرام وزيادة الإنعام، نسأل الله رضاه ورحمته». (شرح العقيدة الطحاوية للبابرتي، ص١٢٦، ط: دار البيروتي)

اللہ تعالیٰ کی رحمت غضب پر مقدم ہے:

حدیث میں ہے: «إن رحمتي سبقت غضبي». (صحيح البخاري، رقم:٧٤٢٢)

علامہ ابن الجوزی لکھتے ہیں کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ایک صفت صفتِ رحمت دوسری صفت صفتِ غضب پر کیسے مقدم ہو گئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صفات الافعال ہیں ان میں تقدم و تاخر ہو سکتاہے اور اس اشکال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ سبقت معاف کرنے یا مہلت دینے سے کنایہ ہے۔یعنی معاف کرنا یا مہلت دینا رحمت کا مقدم ہوناہے۔ (كشف المشكل من حديث الصحيحين ٤٣٠/٣)

ابن بطال شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ یہ بھی رحمت کی تقدیم اور غلبہ ہے کہ معصیت کے ارتکاب کے باوجود اللہ تعالیٰ آدمی پر پردہ ڈالتاہے اور اس کو شرمندہ نہیں کرتا؛ اس لیے آدمی کو گناہوں پر ڈٹ جانے سے اجتناب کرنا چاہیے کہ کہیں رحمت کے بعد غضب کا نمبر نہ آجائے، اور اللہ تعالیٰ پکڑ نہ کریں۔ اور یہ بھی رحمت کا غلبہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اُنہیں عدم سے وجود میں لایا، والدین کے دلوں میں شفقت ڈالی اور ان کی تربیت والدین کے دلوں میں ڈالی، رزق اور کھانے پینے کا انتظام کیا، ان کی گندگی کو صاف کرنے کا داعیہ والدین کے دلوں میں ڈالا، پھر اسلام اور ایمان کی توفیق دی، پھر بعض ان لوگوں کو ایمان کی توفیق دی جو کفر پر جمے ہوئے تھے، پھر کافروں کو مہلت دی اور دنیا میں ان کو نعمتیں دیں۔ (شرح صحيح البخاري لابن بطال ٢٦٤/٩، و١٠/٤٨٨-٤٨٩)

اور رحمتي سبقت غضبي کے معنی یہ بھی ہیں کہ اللہ تعالی کی رحمت کے مظاہر اور اس کا پھیلاؤ غضب سے زیادہ ہے۔ حسن نیت پر ثواب ہے اور ارادہ شر پر عذاب نہیں۔ عمل صالح پر کم سے کم دس حسنات ملتے ہیں اور برائی کا بدلہ ایک برائی ہے۔ اپنے بچوں پر نفقہ کا بھی ثواب ہے۔

اللہ تعالی اپنی ذات وصفات میں یکتا و بے مثل ہے:

اللہ تعالی اپنی ذات وصفات میں یکتا و بے مثل ہے، اللہ تعالی کی ذات وصفات کو مخلوق کی ذات وصفات پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کے بر عکس۔ اللہ تعالی اپنے بعض بندوں سے راضی ہوتے ہیں، اور بعض پر اللہ کا غضب بھی ہوتا ہے؛ لیکن اللہ تعالی کے اس رضا و غضب کو بندوں کے رضا و غضب پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، جس طرح اللہ تعالی کی ذات بے مثل ہے اسی طرح اللہ تعالی کی صفات بھی بے مثل ہیں۔ اللہ تعالی مخلوق کی مشابہت ومماثلت سے بالکلیہ پاک ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ ۝١١﴾. (الشورى) کوئی چیز اُس کے مثل نہیں، اور وہ ہر بات کو سنتا اور سب کچھ دیکھتا ہے۔

مخلوق کا رضا و غضب، سمع وبصر اور حیات وقدرت کے ساتھ متصف ہونا یہ فقط لفظی اشتراک ہے، مخلوق کی یہ صفات حادث اور اللہ تعالی کی عطا کردہ ہیں، جبکہ اللہ تعالی کی صفات ازلی وابدی اور قائم بالذات ہیں۔ تمام عالم جواہر اور اجسام واعراض کا مجموعہ ہے اور اللہ تعالی ان تمام چیزوں سے پاک ہے۔

اس جملے سے مشبہہ کی تردید مقصود ہے جن میں سے بعض ذات باری تعالی کو غیر کے مشابہ قرار دیتے ہیں اور بعض صفات باری تعالی کو غیر کی صفات کے مشابہ قرار دیتے ہیں۔(الفرق بين الفرق، ص١٥٣-١٥٤)

اسی طرح کرامیہ، غالی روافض اور یہود کی بھی تردید ہے جو اللہ تعالی کے لیے جسم کے قائل ہیں، اور نصاری کی بھی تردید ہے جو اللہ تعالی کو جوہر مانتے ہیں۔(شرح الطحاوية للقاضي إسماعيل بن إبراهيم الشيباني الحنفي، ص١١)

تفصیل کتاب کے شروع میں مصنف کی عبارت «ولا يُشبِهُ الأنامَ» کے تحت گزر چکی ہے۔

١٠٥- وَنُحِبُّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[(١)]، وَلَا نُفْرِطُ فِي حُبِّ[(٢)] أَحَدٍ مِنْهُمْ، وَلَا نَتَبَرَّأُ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ،[(٣)] وَنُبْغِضُ مَنْ يُبْغِضُهُمْ، وَبِغَيْرِ الْخَيْرِ[(٤)] يَذْكُرُهُمْ، وَ لَا نَذْكُرُهُمْ إِلَّا بِخَيْرٍ[(٥)]، وَ نَرَى حُبَّهُمْ[(٦)] دِيْنًا وَإِيْمَانًا وَإِحْسَانًا، وَبُغْضَهُمْ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَطُغْيَانًا.

ترجمہ: ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے محبت کرتے ہیں، اور ہم ان میں سے کسی کی محبت میں اس کے حق سے زیادہ نہیں بڑھتے، اور نہ ہی ان میں سے کسی سے برأت کا اظہار کرتے ہیں۔ ہم اُس سے بغض رکھتے ہیں جو اُن سے بغض رکھتا ہے اور اچھے انداز میں اُن کا نام نہیں لیتا۔ ہم صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا ذکر خیر ہی کرتے ہیں، اور ہم صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی محبت کو دین، ایمان اور اخلاص وحسن عبادت کی علامت سمجھتے ہیں، اور ان سے بغض رکھنے کو کفر، بد بختی، نفاق اور سرکشی سمجھتے ہیں۔

نُفْرِطُ اگر افعال سے ہو تو اس کے معنی ہیں: حد سے تجاوز کرنا۔ اور اگر تفعیل سے نُفَرِّطُ ہے تو اس کے معنی ہیں: کسی چیز میں کوتاہی کرنا۔ یہاں پر دونوں معانی مراد لیے جاسکتے ہیں۔

صحابی کی تعریف:

«من لقي النبيّ صلى الله عليه وسلم في حياته مسلمًا ومات على إسلامه».

حافظ ابن حجر نے الاصابہ میں لکھا ہے کہ یہ صحابی کی سب سے بہتر تعریف ہے۔(الإصابة ٨/١)

اس تعریف کے مطابق وہ حضرات صحابہ میں شمار ہوں گے جو نابینا تھے، جیسے ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ۔ اور وہ لوگ صحابہ میں شمار نہیں ہوں گے جنہوں نے کفر کی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی اور آپ کی وفات کے بعد مسلمان ہوئے، جیسے شاہ قیصر کا قاصد تنوخی جو آپ کی وفات کے بعد مسلمان

---

(١) في ٣٦ بعده زيادة «ونترَضَّى عنهم». وهي زيادة حسنة.

(٢) قوله «حب» سقط من ١٨. والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) في ١٢ «من حب أحد منهم». وفي ٧ بعده زيادة «ونحب من يحبهم». وهي زيادة حسنة حيث يطابق العبارة. وسقط من ٣٢ قوله «ولا نتبرأ من أحد منهم». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) قوله «وبغير الخير يذكرهم» سقط من ٣. وفي ٤، ٦، ٧، ١٩ «الحق» بدل قوله «الخير». وفي ٢ «ولا بغير الحق نذكرهم». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) في ١ «وبغير الخير لا نذكرهم». وفي ٦، ١٩، ٢٣ «بالجميل» بدل قوله «بخير». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٦) في ٢، ٦، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٢ «وحبُّهم دينٌ وإيمانٌ...». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

ہوئے۔ اور وہ لوگ بھی صحابہ میں شمار نہیں ہوں گے جنھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وفات کے بعد دفن سے پہلے دیکھا، جیسے ابو ذویب خویلد بن خالد ہذلی۔

اسی طرح وہ لوگ بھی صحابہ میں شمار نہیں ہوں گے جنھوں نے مسلمان ہونے کی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی، لیکن پھر وہ مرتد ہوگئے اور کفر کی حالت میں ان کا انتقال ہوا، جیسے عبد اللہ بن خطل، یا دوبارہ اسلام لائے؛ لیکن آپ کی زیارت نصیب نہ ہوئی، جیسے قُرہ بن ہُبیر، اور اشعث بن قیس؛ کیونکہ جس طرح اسلام پہلے کے گناہوں کو ختم کر دیتا ہے اسی طرح ارتداد پہلے کے اعمال صالحہ کو ختم کر دیتا ہے۔(انظر:الإصابة في تمييز الصحابة ٩/١، و٢٩٣/١، و٣٣٣/٥، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

البتہ جنہوں نے دوبارہ اسلام لانے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی وہ دوسری زیارت کی وجہ سے صحابہ میں شمار ہوں گے، جیسے عبد اللہ بن ابی سرح۔

یہاں مزید دو باتیں قابل ذکر ہیں:

ایک یہ کہ کیا غیر ممیز بچے کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات صحابیت کے لیے کافی ہے یا نہیں؟ جیسا کہ عبد اللہ بن الحارث بن النوفل جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے دو سال قبل پیدا ہوئے، ان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا، آپ نے ان کی تحنیک کی اور ان کے لیے دعا بھی فرمائی۔

علماء کی اس سلسلے میں دو رائے ہیں، بعض لقاء کے ساتھ ممیز ہونا بھی ضروری سمجھتے ہیں، اور بعض ضروری نہیں سمجھتے۔

ابن الاثیر اسد الغابہ میں عبد اللہ بن الحارث کے ترجمے میں لکھتے ہیں: «له ولأبيه صحبة. وقيل: إن له إدراكا ولأبيه صحبة،...وُلِد قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بسنتَين، وأُتي به رسول الله صلى الله عليه وسلم فحنكه ودعا له».(أسد الغابة ٢٠٨/٣)

اور حافظ علائی دمشقی لکھتے ہیں: «أُتي به فحنكه ودعا له، ذكره ابن عبد البر في الصحابة لذلك، ولا صحبة له، بل ولا رؤية، وحديثه مرسل قطعا». (جامع التحصيل، ص٢٠٨)

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شرف صحابیت کے لیے تو صرف لقاء کافی ہے؛ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے ابراہیم جو کہ سترہ یا اٹھارہ مہینے کی عمر میں انتقال فرما گئے، ان کو ابن عبد البر، ابن الاثیر وغیرہ نے صحابہ میں شمار کیا ہے؛ البتہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس صحابی کی حدیث کی سند اس وقت متصل مانی جائے گی جب لقاء کے وقت تمیز بھی ہو؛ اس لیے کہ بہت سارے محدثین اور اہل علم ان بچوں کے لیے جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر بچپن میں پڑی «له رؤية» کا لفظ استعمال کرتے ہیں، یا صحبتِ مقیدہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ یعنی صحبة مقيدة بالرؤية. حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ ایسے بچوں کے لیے

صحبتِ رؤیت ہے صحبتِ روایت نہیں۔ (فتح الباری۳/۷-٤) **اور ابن ابی حاتم نے لکھا ہے:** «عن إسحق بن منصور قال: قلت ليحيى: محمد بن حاطب له رؤية أو صحبة؟ قال: رؤية».(المراسيل لابن أبي حاتم، ص١٨٣) **طارق بن شہاب کے بارے میں لکھا ہے:** «له رؤية وليست له صحبة». (المراسيل لابن أبي حاتم، ص٩٨) «سئل أبي عن عبد الرحمن بن عثمان التيمي: له صحبة؟ قال: لا، له رؤية». (المراسيل لابن أبي حاتم، ص١٢٣) **محمود بن الربیع کے بارے میں لکھا ہے:** «أدرك النبي صلى الله عليه وسلم وهو صبي، ليست له صحبة، وله رؤية». (الجرح والتعديل ٢٨٩/٨) **عبد الرحمن بن الحارث المخزومی کے بارے میں لکھا ہے:** « ولا صحبة لعبد الرحمن، بل له رؤية، وتلك صحبة مقيدة».(سير أعلام النبلاء ٤٨٤/٣) **محمد بن ابی بکر الصدیق کے بارے میں لکھا ہے:** «أبو القاسم له رؤية». (تقريب التهذيب) **مروان بن الحکم کے بارے میں لکھا ہے:** «لم يثبت له أزيد من الرؤية».(الإصابة ٢٠٣/٦) **حافظ ابن رجب لکھتے ہیں:** « وكذلك كثير من صبيان الصحابة رأوا النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يصح لهم سماع، فرواياتهم عنه مرسلة، كطارق بن شهاب وغيره». (شرح علل الترمذي لابن رجب، ص٥٨)

دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ کیا صحابیت کے لیے نبوت کی حالت میں لقاء شرط ہے یا نبوت سے پہلے بھی لقاء کافی ہے؟ اس سلسلے میں بھی علماء کی دو رائیں ہیں، بعض کہتے ہیں کہ نبوت کی حالت میں لقاء شرط ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے قاسم کو صحابہ میں شمار نہیں کیا گیا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ شرف صحابیت کے لیے بعثت سے پہلے بھی لقاء کافی ہے؛ چنانچہ زید بن عمرو بن نفیل جو یہودیت وعیسائیت اور بت پرستی سے بیزار دینِ حق کی تلاش میں تھے اور دینِ ابراہیمی کو اپنا دین سمجھتے تھے اور بعثت سے قبل ان کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہوئی، علماء نے اُنہیں صحابہ میں شمار کیا ہے۔ ابن قانع نے معجم الصحابہ میں، ابن الاثیر نے اسد الغابہ میں ابن حجر نے الاصابہ میں ان کا تذکرہ کیا ہے۔

لیکن راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعثت سے قبل لقاء کافی نہیں؛ اس لیے کہ ایمان کی حالت میں لقاء شرط ہے۔ اور زید بن عمرو بن نفیل کو صحابہ میں شمار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ دینِ ابراہیمی پر قائم تھے اور اس بات کا یقین رکھتے تھے کہ عنقریب نبی آخر الزمان مبعوث ہونے والے ہیں جن پر وہ ایمان لائیں گے؛ اس لیے توسعًا یعنی مجازاً اُنہیں صحابہ میں شامل کر لیا گیا۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «زيد بن عمرو ذكره البغويّ، وابن مندة، وغيرهما في الصّحابة، وفيه نظر، لأنه مات قبل البعثة بخمس سنين، ولكنه يجيء على أحد الاحتمالين في تعريف الصّحابي، وهو أنه من رأى النبيّ صلّى اللَّه عليه وآله وسلم مؤمنا به هل يشترط في كونه مؤمنًا به أن تقع رؤيته له بعد البعثة فيؤمن به حين يراه أو بعد ذلك، أو يكفي كونه مؤمنا به أنه سيبعث كما في قصّة هذا وغيره؟». (الإصابة في تمييز الصحابة ٥٠٧/٢)

یہاں ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ایک شخص نے بعثت سے قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی اور بعثت کے بعد اسلام قبول کیا؛ لیکن بعثت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نصیب نہیں ہوئی۔ جو حضرات نبوت کی حالت میں رؤیت کو شرط سمجھتے ہیں ان کے نزدیک یہ صحابہ میں شمار نہیں ہوں گے، اور یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے؛ علاء الدین دمشقی نے لکھا ہے: «من اجتمع به قبل النبوة ثم أسلم بعد المبعث و لم يلقه، فإن الظاهر أنه لا يكون صحابيًّا بذلك الاجتماع؛ لأنه لم يكن حينئذ مؤمنًا».
(التحبير شرح التحرير ١٩٩٨/٤. و أنظر: تيسير التحرير، لأمير بادشاه الحنفي ٦٦/٣. والتقرير والتحير، لابن أمير حاج ٢٦١/٢)

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی محبت ایمان کی علامت اور ان سے بغض گمراہی ہے:

ہم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کو ادب واحترام اور خیر کے ساتھ یاد کرتے ہیں، اور ان کی محبت کو دین وایمان کی علامت سمجھتے ہیں، اور جو صحابہ سے بغض رکھتا ہے ہم اس سے بغض رکھتے ہیں؛ کیونکہ صحابہ سے بغض رکھنے والا گمراہ ہے؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضًا بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه».(سنن الترمذي، رقم:٣٨٦٢) واللہ یقول: ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةِ وَ اَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِيْنًا۝ ﴾. (الأحزاب)

لیکن ان کی عقیدت میں حد سے تجاوز نہیں کرتے کہ ان کو معصوم سمجھنے لگیں یا ان کو الوہیت کا درجہ دے دیں، جیسا کہ غالی روافض حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لیے الوہیت و نبوت کا دعوی کر بیٹھے؛ قال الله تعالى لأهل الكتاب: ﴿ يٰۤاَهْلَ الْكِتٰبِ لَا تَغْلُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ ﴾.(النساء:١٧١) ہاں تمام صحابہ کرام مغفور ومقبول ضرور ہیں۔

مصنف کی اس عبارت میں خوارج وروافض کا رد ہے، خوارج حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے براءت ظاہر کرتے ہیں، اور روافض بعض صحابہ کو الوہیت ونبوت کے درجے پر فائز اور معصوم سمجھتے ہیں، اہل بیت سے محبت کے دعوے میں غلو کرتے ہیں۔ اور اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے بغض رکھتے ہیں، اور ان سے براءت کا اظہار کرتے ہیں۔

امام ثعلبی نے اپنی تفسیر میں عامر بن شَراحیل شعبی سے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ انھوں نے مالک بن مغول سے کہا: «فاضلت اليهود والنصارى على الرافضة بخصلة، سئلت اليهود: من خير أهل ملّتكم؟ فقالوا: أصحاب موسى. وسئلت النصارى من خير أهل ملتكم؟ فقالوا: حواريّو

عيسى. وسئلت الرافضة: من شرّ أهل ملّتكم فقالوا: أصحاب محمّد، أمروا بالاستغفار إليهم فسبّوهم، فالسيف عليهم مسلول إلى يوم القيامة، لا تقوم لهم راية ولا تثبت لهم قدم، ولا تجمع لهم كلمة، كُلَّمَآ اَوْقَدُوْا نَارًا لِّلْحَرْبِ اَطْفَاَهَا اللّٰهُ بسفك دمائهم وتفريق شملهم، وإدحاض حجّتهم، أعاذنا الله وإياكم من الأهواء المضلّة». (تفسير الثعلبي ٢٨٣/٩، الحشر:١٠. وانظر: الصواعق المحرقة لابن حجر الهيتمي ٧١٤/٢. وتفسير القرطبي ٣٣/١٨)

یعنی یہود و نصاریٰ ایک فضیلت میں روافض سے بڑھے ہوئے ہیں۔ یہود سے پوچھا گیا کہ یہودیوں میں کون بہتر ہے؟ انھوں نے جواب میں اصحاب موسیٰ علیہ السلام کہا۔ مسیحیوں سے یہی سوال ہوا؟ انھوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھیوں کو افضل کہا۔ روافض سے سوال ہوا کہ امت میں سب سے بُرے کون ہیں؟ انہوں نے کہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ۔ ان کو صحابہ کے لیے استغفار کا حکم ہوا تو انھوں نے سب وشتم کیا۔

صحابہ کو تکلیف دینے والا اللہ اور اس کے رسول کو تکلیف دینے والا ہے۔ روافض کی مذمت کے لیے یہ آیت کریمہ کافی ہے؛﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةِ وَ اَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِيْنًا ﴾.(الأحزاب) جو لوگ اللہ اور اُس کے رسول کو تکلیف پہنچاتے ہیں، اللہ نے دُنیا اور آخرت میں اُن پر لعنت کی ہے، اور اُن کے لیے ایسا عذاب تیار کر رکھا ہے جو ذلیل کر کے رکھ دے گا۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کے فضائل قرآن کی روشنی میں:

اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی بہت سی آیات میں انصار ومہاجرین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کی اتباع کرنے والوں کی تعریف فرمائی ہے۔ اسی طرح بہت سی احادیث شریفہ میں بھی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی تعریف فرمائی گئی ہے اور ان کی محبت کو ایمان کی علامت اور ان سے نفرت کو کفر ونفاق کی علامت بتلایا گیا ہے۔ بطور نمونہ چند آیات واحادیث ملاحظہ فرمائیں:

١- قال اللہ تعالیٰ: ﴿ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ ؕ وَ الَّذِيْنَ مَعَهٗۤ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرٰىهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَّبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَ رِضْوَانًا ؗ سِيْمَاهُمْ فِيْ وُجُوْهِهِمْ مِّنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ ﴾. (الفتح:٢٩) محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، اور جو لوگ اُن کے ساتھ ہیں وہ کافروں کے مقابلے میں سخت ہیں، اور آپس میں ایک دوسرے کے لیے رحم دِل ہیں۔ آپ اُنہیں دیکھیں گے کہ کبھی رکوع میں ہیں، کبھی سجدے میں، غرض اللہ کے فضل اور خوشنودی کی تلاش میں لگے ہوئے ہیں، ان کی علامتیں سجدے کے اثر سے اُن کے چہروں پر نمایاں ہیں۔

٢- وقال تعالیٰ: ﴿ وَ السّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَ الْاَنْصَارِ وَ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ ۙ

رَّضِيَ اللّٰهُ عَنۡهُمۡ وَ رَضُوۡا عَنۡهُ ﴾. (التوبة: ١٠٠) اور مہاجرین و انصار میں سے جو لوگ پہلے ایمان لائے اور جنھوں نے نیکی کے ساتھ اُن کی پیروی کی، اللہ اُن سب سے راضی ہو گیا ہے، اور وہ اُس سے راضی ہیں۔

رضا اللہ تعالی کی صفت قدیمہ ہے۔ اللہ تعالی اسی شخص کے حق میں رضا کا فرمان دیتے ہیں جو شخص علم الٰہی میں موجبات رضا پورا کرنے والا اور موجبات رضا پر وفات پانے والا ہو۔ اور اللہ تعالی جس سے راضی ہو تا ہے، پھر اس سے کبھی ناراض نہیں ہو تا۔ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: « والرضى من الله صفة قديمة فلا يرضى إلا عن عبد علم أنه يوافقه على موجبات الرضى، ومن رضي الله عنه لم يسخط عليه أبدا». (الصارم المسلول على شاتم الرسول، ص٥٧٢)

٣- و قال تعالی: ﴿ اِنَّ الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا وَ هَاجَرُوۡا وَ جٰهَدُوۡا بِاَمۡوَالِهِمۡ وَ اَنۡفُسِهِمۡ فِىۡ سَبِيۡلِ اللّٰهِ وَالَّذِيۡنَ اٰوَوْا وَّ نَصَرُوۡۤا اُولٰٓـئِكَ بَعۡضُهُمۡ اَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍ ﴾. (الأنفال: ٧٢) جو لوگ ایمان لائے ہیں، اور انہوں نے ہجرت کی ہے، اور اپنے مالوں اور جانوں سے اللہ کے راستے میں جہاد کیا ہے، وہ اور جنھوں نے ان کو (مدینہ میں) آباد کیا، اور ان کی مدد کی، یہ سب لوگ آپس میں ایک دوسرے کے دوست وارث ہیں۔

٤- و قال تعالی: ﴿ وَالَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا وَهَاجَرُوۡا وَجٰهَدُوۡا فِىۡ سَبِيۡلِ اللّٰهِ وَالَّذِيۡنَ اٰوَوْا وَّنَصَرُوۡۤا اُولٰٓـئِكَ هُمُ الۡمُؤۡمِنُوۡنَ حَقًّا‌ ؕ لَهُمۡ مَّغۡفِرَةٌ وَّرِزۡقٌ كَرِيۡمٌ ۞ ﴾. (الأنفال) اور جو لوگ ایمان لے آئے، اور انہوں نے ہجرت کی، اور اللہ کے راستے میں جہاد کیا، وہ اور جنھوں نے انہیں (مدینہ میں) آباد کیا، اور ان کی مدد کی، وہ سب صحیح معنی میں مؤمن ہیں۔

٥- و قال تعالی: ﴿ لَا يَسۡتَوِىۡ مِنۡكُمۡ مَّنۡ اَنۡفَقَ مِنۡ قَبۡلِ الۡفَتۡحِ وَقٰتَلَ‌ ؕ اُولٰٓـئِكَ اَعۡظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِيۡنَ اَنۡفَقُوۡا مِنۡۢ بَعۡدُ وَقٰتَلُوۡا‌ ؕ وَكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الۡحُسۡنٰى ﴾. (الحديد: ١٠) تم میں سے جنھوں نے (مکہ کی) فتح سے پہلے خرچ کیا اور لڑائی لڑی، وہ (بعد والوں کے) برابر نہیں ہیں، وہ درجے میں اُن لوگوں سے بڑھے ہوئے ہیں جنھوں نے فتح مکہ کے بعد خرچ کیا اور لڑائی لڑی۔ اور اللہ نے سب سے بھلائی کا وعدہ کر رکھا ہے۔

اس آیت کریمہ میں اولین و آخرین تمام صحابہ کرام کے لیے جنت کی بشارت دی گئی ہے؛ اگرچہ ان میں باہمی فرق مراتب مسلم ہے۔ امام ابو الحسن ماتریدی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں: «أي: وعد الله لكلا الفريقين: من أنفق قبل الفتح وبعده الجنة والثواب الحسن». (تأويلات أهل السنة ٥١٩/٩)

اور امام رازی لکھتے ہیں: «أي: وكل واحد من الفريقين وعد الله بالحسنى أي المثوبة الحسنى، وهي الجنة مع تفاوت الدرجات». (مفاتيح الغيب، الحديد: ١٠)

اور علامہ قرطبی لکھتے ہیں: «أي المتقدمون المتناهون السابقون، والمتأخرون اللاحقون، وعدهم

الله جميعا الجنة مع تفاوت الدرجات». (الجامع لأحكام القرآن، الحديد:١٠. ومثله في روح المعاني)

حافظ ابن حجر ہیتمی، حافظ ابن حجر عسقلانی، علامہ سخاوی، اور شمس الدین سفارینی حنبلی نے ابن حزم کے حوالے سے بیان کیا ہے: «وقال ابن حزم الصحابة كلهم من أهل الجنة قطعا، قال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِيْ مِنْكُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قٰتَلَ ؕ اُولٰٓئِكَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِيْنَ اَنْفَقُوْا مِنْۢ بَعْدُ وَ قٰتَلُوْا ؕ وَ كُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى﴾. (الحديد:١٠) وقال تعالى: ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنَّا الْحُسْنٰۤى ۙ اُولٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُوْنَ ۝﴾.(الأنبياء:١٠١) فثبت أن جميعهم من أهل الجنة، وأنه لا يدخل أحد منهم النار، لأنهم المخاطبون بالآية الأولى التي أثبت لكل منهم الحسنى وهي الجنة». (الصواعق المحرقة ٦٠٨/٢-٦٠٩. الاصابة ١٦٣/١. فتح المغيث٩٧/٤. لوامع الأنوار البهية ٣٨٩/٢)

٦- سورہ حشر میں اللہ تعالی نے تمام اہل ایمان کو تین طبقوں میں تقسیم فرما کر ذکر فرمایا ہے:

١- مہاجرین؛ قال تعالی: ﴿لِلْفُقَرَآءِ الْمُهٰجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ اَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَ رِضْوَانًا وَّ يَنْصُرُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ ؕ اُولٰٓئِكَ هُمُ الصّٰدِقُوْنَ ۝﴾. (الحشر) (یہ مال فییٔ) اُن حاجت مند مہاجرین کا حق ہے جنہیں اپنے گھروں اور اپنے مالوں سے بے دخل کیا گیا ہے۔ وہ اللہ کی طرف سے فضل اور اُس کی خوشنودی کے طلب گار ہیں، اور اللہ اور اُس کے رسول کی مدد کرتے ہیں۔ یہی لوگ سچے ہیں۔

٢- انصار؛ قال تعالی: ﴿وَ الَّذِيْنَ تَبَوَّؤُ الدَّارَ وَ الْاِيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّوْنَ مَنْ هَاجَرَ اِلَيْهِمْ وَ لَا يَجِدُوْنَ فِيْ صُدُوْرِهِمْ حَاجَةً مِّمَّاۤ اُوْتُوْا وَ يُؤْثِرُوْنَ عَلٰۤى اَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾. (الحشر:٩) (اور یہ مال فییٔ) اُن لوگوں کا حق ہے جو پہلے ہی سے اس جگہ (یعنی مدینہ میں) ایمان کے ساتھ مقیم ہیں، جو کوئی ان کے پاس ہجرت کر کے آتا ہے، یہ اُس سے محبت کرتے ہیں، اور جو کچھ اُن مہاجرین کو دیا جاتا ہے، یہ اپنے سینوں میں اس کی کوئی خواہش بھی محسوس نہیں کرتے، اور اُن کو اپنے آپ پر ترجیح دیتے ہیں، چاہے اُن پر تنگ دستی کی حالت گزر رہی ہو۔

٣- مہاجرین وانصار کے بعد کے مسلمان؛ قال تعالی: ﴿وَ الَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَ لَا تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَاۤ اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ۝﴾. (الحشر) اور (یہ مالِ فییٔ) اُن لوگوں کا بھی حق ہے جو اِن (مہاجرین وانصار) کے بعد آئے، وہ یہ کہتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! ہماری بھی مغفرت فرمادیجئے، اور ہمارے اُن بھائیوں کی بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں، اور ہمارے دلوں میں ایمان لانے والوں کے لیے کوئی بغض نہ رکھئے۔ اے ہمارے پروردگار آپ بہت شفیق، بہت مہربان ہیں۔

٧- وقال تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ ﴾. (آل عمران: ١١٠) تم سب اُمتوں میں بہتر اُمت ہو جو لوگوں کے فائدے کے لیے وجود میں لائی گئی ہے۔ تم نیکی کی تلقین کرتے ہو، بُرائی سے روکتے ہو اور اللہ پر اِیمان رکھتے ہو۔

باتفاق مفسرین ومحدثین مذکورہ اس آیت کے اولین مصداق صحابہ کرام ہیں۔

اور حافظ ابن حجر ہیتمی اس آیت کے تحت لکھتے ہیں: «فأثبت الله لهم الخيرية على سائر الأمم، ولا شيء يعادل شهادة الله لهم بذلك، لأنه تعالى أعلم بعباده وما انطووا عليه من الخيرات وغيرها بل لا يعلم ذلك غيره تعالى، فإذا شهد تعالى فيهم بأنهم خير الأمم وجب على كل أحد اعتقاد ذلك والإيمان به وإلا كان مكذبا لله في إخباره، ولا شك أن من ارتاب في حقية شيء مما أخبر الله أو رسوله به كان كافرا بإجماع المسلمين». (الصواعق المحرقة ٦٠٤/٢، ط: الرسالة، لبنان)

اللہ تعالی نے صحابہ کرام کی فضیلت سب امتوں پر ثابت فرمائی اور اللہ تعالی کی گواہی کے برابر کوئی گواہی نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ اللہ تعالی اپنے بندوں کو خوب جانتے ہیں اور جو بندوں کے دلوں میں خیر لپٹی ہوئی ہے وہ اللہ تعالی کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ جب اللہ تعالی نے ان کو خیر اور بہتر فرمایا تو ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں ، ورنہ ہم اللہ تعالی کی تکذیب کر بیٹھیں گے ، اور جو اللہ تعالی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر میں شک کرے وہ بالاتفاق کافر ہے۔

٨- وقال تعالى: ﴿ وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا ﴾. (البقرة:١٤٣) اور اسی طرح ہم نے تم کو ایک معتدل امت بنایا ہے، تاکہ تم دوسرے لوگوں پر گواہ بنو،، اور رسول تم پر گواہ بنے۔

باتفاق مفسرین ومحدثین مذکورہ اس آیت کے بھی اولین مصداق صحابہ کرام ہیں۔

حافظ ابن حجر ہیتمی اس آیت کی وضاحت میں لکھتے ہیں: «والصحابة في هذه الآية والتي قبلها هم المشافهون بهذا الخطاب على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم حقيقة، فانظر إلى كونه تعالى خلقهم عدولا وخيارًا ليكونوا شهداء على بقية الأمم يوم القيامة، وحينئذ فكيف يستشهد الله تعالى بغير عدول أو بمن ارتدوا بعد وفاة نبيهم إلا نحو ستة أنفس منهم كما زعمته الرافضة». (الصواعق المحرقة ٦٠٤/٢، ط: مؤسسة الرسالة، لبنان)

٩- وقال تعالى: ﴿ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ ۚ نُوْرُهُمْ يَسْعٰى بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَ بِاَيْمَانِهِمْ ﴾. (التحريم:٨) جس دن اللہ تعالی اپنے پیغمبر اور ان لوگوں کو جو ان کے ساتھ ایمان لائے رسوا نہیں فرمائیں گے۔ اُن کا نور اُن کے سامنے اور دائیں طرف دوڑتا ہو گا۔

حافظ ابن حجر ہیتمی اس آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں: « فآمنهم الله من خزيه، ولا يأمن من خزيه في ذلك اليوم إلا الذين ماتوا والله سبحانه ورسوله عنهم راض، فأمنهم من الخزي صريح في موتهم على كمال الإيمان وحقائق الإحسان، وفي أن الله لم يزل راضيا عنهم، وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم». (الصواعق المحرقة ٢/٦٠٤-٦٠٥، ط: مؤسسة الرسالة، لبنان)

١٠- وقال تعالى: ﴿ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ فِيْ مَوَاطِنَ كَثِيْرَةٍ ۙ وَّ يَوْمَ حُنَيْنٍ ۙ اِذْ اَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْـًٔا وَّ ضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُّدْبِرِيْنَ ۚ۝۲۵ ثُمَّ اَنْزَلَ اللّٰهُ سَكِيْنَتَهٗ عَلٰى رَسُوْلِهٖ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَ اَنْزَلَ جُنُوْدًا لَّمْ تَرَوْهَا وَ عَذَّبَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ؕ وَ ذٰلِكَ جَزَآءُ الْكٰفِرِيْنَ ۝۲۶ ثُمَّ يَتُوْبُ اللّٰهُ مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ ؕ وَ اللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝۲۷ ﴾. (التوبة) حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالی نے تمہاری بہت سے مقامات پر مدد کی ہے اور خاص طور پر حنین کے دن جب تمہاری تعداد کی کثرت نے تمہیں مگن کر دیا تھا، مگر وہ کثرتِ تعداد کچھ کام نہ آئی اور زمین اپنی ساری وسعتوں کے باجود تم پر تنگ ہوگئی، پھر تم نے پیٹھ دِکھا کر میدان سے رُخ موڑ لیا۔ پھر اللہ نے اپنے رسول پر اور مؤمنوں پر اپنی طرف سے سکینہ نازل کی اور ایسے لشکر اُتارے جو تمہیں نظر نہیں آئے۔ اور جن لوگوں نے کفر اَپنار کھا تھا اللہ نے ان کو سزادی اور ایسے کافروں کا یہی بدلہ ہے۔ پھر اللہ جس کو چاہے اس کے بعد توبہ نصیب کر دے اور اللہ بہت بخشنے والا بڑا مہربان ہے۔

یہ آیت کریمہ غزوہ حنین سے متعلق ہے۔ اللہ تعالی نے غزوہ حنین میں شریک صحابہ کرام کے حق میں چار فضیلتیں بیان فرمائی ہیں: ١- فرشتوں کے ذریعہ ان کی مدد۔ ٢-ان پر سکینہ کا نزول۔ ٣- ان کی مدد کے لیے غیبی لشکر کا نزول۔ ٤-اس موقع پر جن بعض حضرات سے کوتاہی سرزد ہوئی تھی ان کی توبہ کی قبولیت۔

١١- وقال تعالى: ﴿ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ حَبَّبَ اِلَيْكُمُ الْاِيْمَانَ وَ زَيَّنَهٗ فِيْ قُلُوْبِكُمْ وَ كَرَّهَ اِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوْقَ وَ الْعِصْيَانَ ؕ اُولٰٓئِكَ هُمُ الرّٰشِدُوْنَ ۝۷ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَ نِعْمَةً ﴾. (الحجرات٧-٨) لیکن اللہ نے تمہارے دِلوں میں ایمان کی محبت ڈال دی ہے، اور اُسے تمہارے دلوں میں پُرکشش بنادیا ہے، اور تمہارے اندر کفر کی اور گناہوں اور نافرمانی کی نفرت بٹھادی ہے۔ ایسے لوگ اللہ تعالی کے فضل وانعام سے راہِ راست پر ہیں۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فضائل حدیث کی روشنی میں:

١- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين

يلونهم». (صحيح البخاري، رقم: ٣٦٥٠. صحيح مسلم، رقم:٢٥٣٣)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میری صدی کے لوگ یعنی صحابہ سب سے بہتر ہیں، پھر دوسری صدی، پھر تیسری صدی۔

یا یہ مطلب ہے کہ سب سے بہتر میری صدی کے لوگ یعنی صحابہ ہیں، پھر وہ لوگ جو ایمان ویقین میں ان کے پیچھے چلنے والے ہیں یعنی تابعین، پھر وہ لوگ جو تابعین کی اتباع کرنے والے ہیں یعنی تبع تابعین۔

٢- وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فقال: « أكرموا أصحابي؛ فإنهم خياركم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». (مصنف عبد الرزاق، رقم: ٢٠٧١٠. ومسند عبد بن حميد، رقم:٢٣. والأحاديث المختارة للمقدسي، رقم:١٥٥، وإسناده صحيح)

٣- وعن جابر بن عبد الله: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين، واختار لي من أصحابي أربعة أبا بكر وعمر وعثمان وعليا فجعلهم خير أصحابي، وفي أصحابي كلهم خير، واختار أمتي على سائر الأمم». (الشريعة للآجري، رقم:١١٥٣. وكشف الأستار عن زوائد البزار، رقم:٢٧٦٣. وأصول السنة لابن أبي زَمَنين، رقم:١٩١. واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، رقم:٢٣٢٤. وإسناده صحيح كما قال القرطبي في تفسيره (٣٠٥/١٣). وقال الهيثمي: رواه البزار، ورجاله ثقات، وفي بعضهم خلاف.(مجمع الزوائد ١٦/١٠)

٤- وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون». (صحيح مسلم، رقم:٢٥٣١)

٥- وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أنتم تُتِمُّون سبعين أمة، أنتم خيرها وأكرمها على الله». (سنن الترمذي، رقم:٣٠٠١، وقال الترمذي: هذا حديث حسن. وابن ماجه، رقم:٤٢٨٨. والمستدرك للحاكم، رقم:٦٩٨٧. وقال الحاكم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

٦- وعن عبد الله بن بريدة، عن أبيه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما من أحد من أصحابي يموت بأرض إلا بعث قائدا ونورا لهم يوم القيامة». (سنن الترمذي، رقم:٣٨٦٥. وقال الترمذي: غريب وإرساله أصح).

٧- وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبًا ما بلغ مد أحدهم، ولا نصيفه». (صحيح البخاري، رقم:٣٦٧٣. صحيح مسلم، رقم:٢٥٤٠)

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: صحابہ کو برا مت کہو۔ اگر تم میں سے کوئی احد کے برابر سونا خرچ کرے تو ان کے ایک مد (کیلو) جو سے بھی کم ہے، بلکہ اس کے آدھے تک بھی نہیں پہنچ سکتا۔

حدیث «لا تسبوا أصحابي» میں «أصحابي» سے تمام صحابہ رضی اللہ عنہم مراد ہیں:

شیخ عبد اللہ ہرری کہتے ہیں کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ایک خاص موقع پر تھا کہ

حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ -جو صلح حدیبیہ کے بعد اسلام قبول کرنے والے ہیں- نے حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ -جو سابقین اولین میں سے ہیں- کو "سب" کیا، جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے صحابہ کو "سب" مت کرو۔ اس لیے سابقین اولین صحابہ کو بُرا کہنا جائز نہیں، البتہ بعد میں اسلام قبول کرنے والے صحابہ کو بُرا کہا جاسکتا ہے؛ «هذا الحديث لا يريد به الرسول كل من لقيه مؤمنًا به، إنما يعني به السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار كالعشرة المبشرين بالجنة وغيرهم...، من ظن أن هذا الحديث عام في جميع أفراد الصحابة فهو جهل منه بالحقيقة التي أرادها رسول الله». (إظهار العقيدة السُّنية بشرح العقيدة الطحاوية، لعبد الله الهرري، ص٤١٤-٤١٥)

مذکورہ حدیث کے بارے میں چند باتیں ملاحظہ فرمائیں:

۱- اکثر کتب حدیث (صحیح بخاری، سنن أبي داود، سنن ترمذی، سنن ابن ماجہ، السنن الکبری للنسائی، صحیح ابن حبان، مسند أبي داود طیالسی، مسند ابن الجعد، مسند احمد، مصنف ابن ابی شیبہ، طبرانی کی المعجم الأوسط، المعجم الصغیر، الدعاء، بیہقی کی السنن الکبری، الاعتقاد، شعب الایمان وغیرہ) میں اس روایت کے ساتھ اس کے سببِ ورود کو ذکر نہیں کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم عام ہے۔ نیز شارحینِ حدیث نے بھی اس حدیث کی شرح میں یہی معنی بیان کیا ہے کہ کسی بھی صحابیِ رسول کی تنقید و تنقیص جائز نہیں۔

۲- اس حدیث کے شانِ ورود کے سلسلے میں کتبِ حدیث و تاریخ میں چار روایات ملتی ہیں، دو روایات میں صرف یہ مذکور ہے کہ کسی بات پر حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کو "سب" کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا۔

عن أبي سعيد، قال: كان بين خالد بن الوليد، وبين عبد الرحمن بن عوف شيء، فسبه خالد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تسبوا أحدا من أصحابي...». (صحيح مسلم، رقم:٢٥٤١)

عن أبي هريرة قال: وقع بين عبد الرحمن بن عوف وخالد بن الوليد بعض ما يكون بين الناس، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «دعوا لي أصحابي فإن أحدكم لو أنفق مثل أحد ذهبًا لم يدرك مد أحدهم ولا نصيفه». (تاريخ دمشق لابن عساكر ٣٥/٢٦٨)

دوسری دو روایات میں اس کے ساتھ مزید یہ وضاحت بھی آئی ہے کہ حضرت خالد بن الولید رضی اللہ عنہ نے عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے فرمایا: آپ ہم سے چند روز پہلے اسلام قبول کر لینے پر فخر نہ کریں۔

عن أنس، قال: كان بين خالد بن الوليد، وبين عبد الرحمن بن عوف كلام، فقال خالد لعبد الرحمن: تستطيلون علينا بأيام سبقتمونا بها، فبلغنا أن ذلك ذُكِر للنبي صلى الله عليه

وسلم، فقال: «دعوا لي أصحابي، فوالذي نفسي بيده، لو أنفقتم مثل أحد ذهبا، ما بلغتم أعمالهم». (مسند أحمد، رقم:١٣٨١٢، وإسناده صحيح)

عن الحسن قال: كان بين عبد الرحمن بن عوف وخالد بن الوليد كلام، فقال خالد: لا تفخر عليَّ يا ابن عوف بأن سبقتني بيوم أو يومين، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: «دعوا لي أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما أدرك نصيفهم».(تاريخ دمشق لابن عساكر ٢٧١/٣٥، وهذا مرسل)

مذکورہ دونوں روایات کی روشنی میں واضح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے قبولیتِ اسلام میں سبقت پر فخر کرنے سے منع کرنے کو "سب" سے تعبیر فرمایا۔ مذکورہ حدیث میں "سب" کے معروف معنیٰ "گالی دینا، بُرا کہنا، عیب لگانا" وغیرہ مراد نہیں۔

اس حدیث سے یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے کسی بھی صحابی کی معمولی تنقیص بھی گوارا نہیں؛ چہ جائے کہ ان کو بُرا، یا ظالم و باغی کہا جائے۔

۳- اس حدیث کا شانِ ورود اگرچہ خاص واقعہ ہے، لیکن شارحینِ حدیث نے اسے عموم پر محمول کیا ہے۔ نیز جب ایک صحابی کے لیے دوسرے صحابی کی ایک جزئی فضیلت پر معمولی انکار جائز نہیں تو دلالۃ النص سے غیر صحابی کے لیے صحابیِ رسول کو بُرا، اور باغی و ظلم کہنا کیا یہ ظلم عظیم نہیں؟؟!!

ابن حجر ہیتمی حدیث «لا تسبوا أصحابي...» کی شرح میں لکھتے ہیں: «الظاهر أن هذه الحرمة ثابتة لكل واحد منهم...ثم الكلام إنما هو في سب بعضهم، أما سب جميعهم فلا شك أنه كفر». (الصواعق المحرقة ١١٣٥-١٣٦)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس حدیث کی تشریح میں لکھتے ہیں: «فيه إشعار بأن المراد بقوله أولاً «أصحابي» أصحاب مخصوصون، وإلا فالخطاب كان للصحابة، وقد قال: «لو أن أحدكم أنفق»، وهذا كقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَّنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ﴾ الآية. ومع ذلك فنهي بعض من أدرك النبي صلى الله عليه وسلم وخاطبه بذلك عن سب من سبقه يقتضي زجر من لم يدرك النبي صلى الله عليه وسلم ولم يخاطبه عن سب من سبقه من باب الأولى». (فتح الباري ٣٤/٧)

علامہ عینی فرماتے ہیں: «الحديث لا يدل على أن المخاطب بذلك خالد، والخطاب للجماعة، ولا يبعد أن يكون الخطاب لغير الصحابة، كما قاله الكرماني: ويدخل فيه خالد أيضا، لأنه ممن سب على تقدير أن يكون خالد إذ ذاك صحابيا، والدعوى بأنه كان من

الصحابة الموجودين إذ ذاك بالاتفاق يحتاج إلى دليل، ولا يظهر ذلك إلا من التاريخ».(عمدة القاري ١٦/١٨٨)

علامہ قسطلانی اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں: «(لا تسبوا أصحابي) شامل لمن لابس الفتن منهم وغيره، لأنهم مجتهدون في تلك الحروب متأوّلون فسبهم حرام من محرمات الفواحش، ومذهب الجمهور أن من سبهم يعزر ولا يقتل، وقال بعض المالكية: يقتل».(إرشاد الساري ٦/٩٤)

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «ويمكن أن يكون الخطاب للأمة الأعم من الصحابة حيث علم بنور النبوة أن مثل هذا يقع في أهل البدعة، فنهاهم بهذه السنة. وفي شرح مسلم: اعلم أن سب الصحابة حرام من أكبر الفواحش، ومذهبنا ومذهب الجمهور أنه يعزر، وقال بعض المالكية: يقتل. وقال القاضي عياض: سب أحدهم من الكبائر».(مرقاة المفاتيح ، باب مناقب الصحابة)

٨- وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضًا بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه. (سنن الترمذي، رقم:٣٨٦٢، وإسناده ضعيف لجهالة عبد الرحمن بن زياد).

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میرے صحابہ کے بارے میں اللہ تعالی سے خوب ڈرو اور اُن کو تنقید کا نشانہ مت بناؤ۔ جو لوگ ان سے محبت کرتے ہیں تو میری محبت کی وجہ سے اُن سے محبت کرتے ہیں، اور اور جو اُن سے بغض رکھتے ہیں تو مجھ سے بغض کی وجہ سے اُن سے بغض رکھتے ہیں، جو اُن کو تکلیف پہنچاتا ہے وہ مجھے تکلیف پہنچاتا ہے، اور جو مجھے تکلیف دیتا ہے وہ اللہ تعالی کو تکلیف پہنچاتا ہے، اور جو اللہ تعالی کو اذیت پہنچاتا ہے تو عنقریب اللہ تعالی ان کو پکڑ لے گا۔

٩- وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا رأيتم الذين يسبون أصحابي فقولوا: لعنة الله على شركم». (سنن الترمذي، رقم:٣٨٦٦، وقال الترمذي: هذا حديث منكر).

١٠- وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله تبارك وتعالى اختارني، واختار لي أصحابا، فجعل لي منهم وزراء وأنصارا وأصهارًا، فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه يوم القيامة صرف ولا عدل». (المستدرك للحاكم، رقم:٦٦٥٦، وقال الحاكم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي. والمعجم الكبير للطبراني ١٧/١٤٠/٣٤٩).

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: بے شک اللہ تعالی نے مجھے چن لیا ہے اور میرے لیے میرے صحابہ کو منتخب فرمایا اور ان کو میرے وزیر مددگار اور خسر اور داماد بنایا تو جو ان پر لعن طعن کرتا ہے تو اس پر اللہ تعالی اور اس کے فرشتوں اور سب لوگوں کی لعنت ہو۔ قیامت کے دن نہ ان کی نفلی عبادت قبول ہوگی اور نہ فرض عبادت قبول ہوگی۔

١١- وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من سب أصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا». (الشريعة للآجري، رقم:١٩٩٤. فضائل الصحابة للإمام أحمد بن حنبل، رقم:٨. والسنة لأبي بكر الخلال، رقم:٨٣٣. وهو حديث حسن بمجمع طرقه)

مذکورہ آیات واحادیث میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تعریف کی گئی ہے اور اُن کے لیے اللہ تعالی کی رضا اور جنت کی بشارت دی گئی ہے، اُن کے ادب واحترام اور ان کی اقتدا کا حکم دیا گیا ہے۔ ان میں سے کسی کو بھی برا کہنے پر سخت وعید فرمائی گئی ہے، اُن کی محبت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت اور اُن سے بغض کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ سے بغض قرار دیا گیا ہے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فضائل حضرات صحابہ اور سلف صالحین کے اقوال کی روشنی میں:

سلف صالحین شرف صحابیت کو ایک نعمت کبری شمار کرتے تھے جس کے برابر کوئی چیز نہیں ہو سکتی؛ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک دیہاتی شخص کو لایا گیا جس نے کسی وجہ سے انصار کی ہجو کی تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو کسی طرح معلوم ہوا کہ یہ بدوی تو صحابی ہے۔ تو حضرت رضی اللہ عنہ ان کی شرف صحابیت کے اکرام میں سزا تو کیا دیتے عتاب بھی نہیں فرمایا۔

١- « إن عمر أتي بذلك الأعرابي يهجو الأنصار، فقال عمر: « لولا أن له صحبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكفيتكموه، ولكن له صحبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم». (أخرجه ابن الجعد بإسناده في مسنده، رقم:٢٦٥٧. وابن عساكر في تاريخ دمشق ٢٠٥/٥٩)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «رجال هذا الحديث ثقات، وقد توقف عمر رضي اللّه عنه عن معاتبته فضلا عن معاقبته. لكونه علم أنه لقي النبي صلّى اللّه عليه وسلم».(الإصابة ١٦٥/١)

علامہ سخاوی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:« في ذلك أبين شاهد على أنهم كانوا يعتقدون أن شأن الصحبة لا يعدله شيء». (فتح المغيث ١٠٠/٤، ط: مكتبة السنة مصر. ومثله في الصواعق المحرقة لابن حجر الهيتمي ٦١٠/٢، ط: مؤسسة الرسالة، لبنان)

٢- قال ابن عمر: «لا تسبوا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فلمقام أحدهم — يعني مع رسول الله ﷺ – ساعة، خير من عمل أحدكم عمره». (سنن ابن ماجه، رقم:١٦٢. فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، رقم:١٧٣٦. الشريعة للآجري، رقم:٢٠٠٠، وإسناده صحيح)

٣- وقال سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل أحد العشرة المبشرة: «لمشهد رجل منهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يغبر فيه وجهه، خير من عمل أحدكم عمره، ولو عمر عمر نوح». (سنن أبي داود، رقم:٤٦٥٠، وإسناده صحيح)

سعید بن زید جو عشرہ مبشرہ میں سے ہیں فرماتے ہیں: کسی صحابی کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

ساتھ کسی میدانِ جہاد میں حاضری جس میں اس کا چہرہ غبار آلود ہو جائے تمہاری پوری زندگی کے اعمال سے بہتر ہے، اگرچہ تم کو نوح علیہ السلام کی عمر کیوں نہ مل جائے۔

٤- وعن عبد الله بن مسعود، قال: «إن الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب محمد صلى الله عليه وسلم خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد، فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئا فهو عند الله سيئ». (مسند أحمد، رقم:٣٦٠٠. مسند البزار، رقم: ١٨١٦. ومسند أبي داود الطيالسي، رقم:٢٤٣. وإسناده حسن)

٥- وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «من كان منكم متأسيا فليتأس بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم؛ فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبًا، وأعمقها علمًا، وأقلها تكلفًا، وأقومها هديًا، وأحسنها حالاً، قومًا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم؛ فإنهم كانوا على الهدى المستقيم». (جامع بيان العلم وفضله، رقم:١٨١٠. وأخرجه أبو نعيم في الحلية ٣٠٥/١ عن ابن عمر)

خطیب تبریزی نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو مشکاۃ المصابیح میں رزین بن معاویہ العبدری کے حوالے سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: عن ابن مسعود قال: «من كان مستنًّا فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة. أولئك أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا أفضل هذه الأمة، أبرها قلوبًا، وأعمقها علمًا، وأقلها تكلفًا، اختارهم الله لصحبة نبيه، ولإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم على آثارهم، وتمسكوا بما استطعتم من أخلاقهم وسيرهم، فإنهم كانوا على الهدي المستقيم». (مشكاة المصابيح، رقم:١٩٣، باب الاعتصام بالكتاب والسنة، الفصل الثالث)

٦- عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ تعالی مقامِ صحابیت کی فضیلت کو اُجاگر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے گھوڑے کی ناک میں داخل ہونے والا غبار عمر بن عبد العزیز سے بہتر ہے۔ اور بعض روایات میں ہے کہ ١٠٠ عمر بن عبد العزیز سے بہتر ہے۔

«وقد سئل عبد الله بن المبارك عن معاوية وعمر بن عبد العزيز أيهما أفضل؟ فقال: الغبار الذي دخل أنف فرس معاوية أفضل عند الله من مائة عمر بن عبد العزيز». (روح المعاني، الجمعة:٣)

وفي «الصواعق المحرقة» لابن حجر الهيتمي: «خير من عمر بن عبد العزيز كذا وكذا مرة». (٦١٣/٢، ط: مؤسسة الرسالة. ومرقاة المفاتيح، كتاب الفتن)

امام ابو بکر آجری نے «الشریعہ» (رقم:١٩٥٥) میں، اور ابن عساکر نے «تاریخ دمشق» (٥٩/ ٢٠٧) میں عبد اللہ بن مبارک کے اس قول کو سند کے ساتھ بیان کیا ہے۔

اور بعض کتابوں میں اس قول کی نسبت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی طرف کی گئی ہے؛

٧- «سئل الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه: أيهما أفضل معاوية أو عمر بن عبد العزيز؟ فقال: لغبار لحق بأنف جواد معاوية بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم خير من عمر بن عبد العزيز رضي الله تعالى عنه، وأماتنا على محبته». (شذرات الذهب ٢٧٠/١، ط: دار ابن كثير).

اس عبارت سے مقصود صحابی کا مقام سمجھانا ہے کہ غیر صحابی صحابی کے برابر نہیں ہو سکتا ہے، جیسے عام طور پر محاورے میں کہا جاتا ہے کہ فلاں عالم شیخ الہند کے جوتے کے تسمہ کے برابر بھی نہیں، اس کلام سے شیخ الہند کی فضیلت بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، عالم اور جوتے کا مقابلہ مقصود نہیں ہوتا۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ صحابی کے گھوڑے کی ناک کا غبار بلا واسطہ فضیلت سے کنایہ ہے؛ تو مطلب یہ ہوا کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو جو بلا واسطہ شرفِ صحبت حاصل ہے وہ عمر بن عبد العزیز کو حاصل نہیں۔

حافظ ابن حجر ہیتمی اس روایت کی تشریح میں الصواعق المحرقۃ میں لکھتے ہیں: «أشار بذلك إلى أن فضيلة صحبته صلى الله عليه وسلم ورؤيته لا يعدلها شيء». (الصواعق المحرقة ٦١٣/٢، ط: الرسالة)

اور الفتاوی الحدیثیہ میں اس کی مزید وضاحت کی ہے: «يُريد بذلك أن شرف الصُّحْبَة والرؤية لرسول الله صلى الله عليه وسلم وحلول نظره الْكَرِيم لا يعادله عمل ولا يوازيه شرف». (الفتاوى الحديثية، ص٢١٨، ط: دار الفكر)

٨- یہی سوال کسی نے المعافی بن عمران -جن کے بارے میں ابن سعد نے كان ثقة فاضلاً خيرًا صاحب سُنّة لکھا ہے۔(الطبقات الكبرى ٣٣٧/٧) اور علامہ ذہبی نے اُنہیں الحافظ الإمام، شيخ الإسلام، ياقوتة العلماء لکھا ہے۔(سير أعلام النبلاء ٥٢١/٧) - سے کیا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ افضل ہیں یا عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ ؟ تو وہ غصہ ہوگئے اور فرمایا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا ایک دن عمر بن عبد العزیز سے بہتر ہے۔ اور پھر کہا کہ تم ایک صحابیِ رسول کو تابعی کے برابر گردانتے ہو!؟

أخرج ابن عساكر بإسناده عن محمد بن عبد الله بن عمار، قال: سمعت المعافى بن عمران وسأله رجل وأنا حاضر: أيما أفضل معاوية بن أبي سفيان أو عمر بن عبد العزيز؟ فرأيته كأنه غضب وقال: «يوم من معاوية أفضل من عمر بن عبد العزيز. ثم التفت إليه، فقال: تجعل رجلا من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم مثل رجل من التابعين». (تاريخ دمشق لابن عساكر٢٠٨/٥٩)

دوسری روایت میں ہے کہ معافی بن عمران سخت ناراض ہوئے اور فرمایا کہ کوئی بھی شخص صحابیِ رسول کے برابر نہیں ہو سکتا، اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ تو صحابیِ رسول، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے برادر نسبتی، آپ کے کاتب، اور اللہ تعالی کی وحی کے امین ہیں۔

أخرج ابن عساكر بإسناده عن رباح بن الجراح الموصلي قال: سمعت رجلا سأل المعافى بن عمران فقال: يا أبا مسعود أين عمر بن عبد العزيز من معاوية بن أبي سفيان؟ فغضب من ذلك غضبًا شديدًا، وقال: لا يقاس بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد، معاوية صاحبه وصهره وكاتبه وأمينه على وحي الله عز وجل. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «دعوا لي أصحابي وأصهاري فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين». (تاريخ دمشق لابن عساكر ۲۰۸/۵۹. البداية والنهاية ۱۳۹/۸)

۹- یہی سوال کسی نے فضل بن عیسی واسطی سے کیا، جنہیں امام احمد نے ثقہ کہاہے اور کبار محدثین میں شمار کیا ہے (تاریخ اسلام للذہبی ۱۱۸۱/٤) **، تو اُنہیں اس سوال پر تعجب ہوا اور تین مرتبہ فرمایا کہ کیا جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی ہو اس شخص کے برابر ہو سکتا ہے جس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نہیں کی؟! یعنی غیر صحابی صلاح وتقوی میں خواہ کتنے ہی عظیم مرتبے پر فائز ہو صحابی رسول کے برابر نہیں ہو سکتا۔**

أخرج ابن عساكر بإسناده عن عيسى بن خليفة الحذاء، قال: كان الفضل بن عنبسة جالسا عندي في الحانوت فسئل معاوية أفضل أم عمر بن عبد العزيز؟ فعجب من ذلك، وقال: «سبحان الله! أأجعل من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن لم يره قالها ثلاثا». (تاريخ دمشق لابن عساكر ۲۰۸/۵۹)

۱۰- امام احمد بن حنبل رحمہ فرماتے ہیں: «كل من صحبه سنة أو شهرا أو يوما أو ساعة أو رآه فهو من أصحابه، له من الصحبة على قدر ما صحبه، وكانت سابقته معه، وسمع منه، ونظر إليه نظرة. فأدناهم صحبة هو أفضل من القرن الذين لم يروه، ولو لقوا الله بجميع الأعمال كان هؤلاء الذين صحبوا النبي صلى الله عليه وسلم ورأوه وسمعوا منه وآمنوا به ولو ساعة أفضل بصحبته من التابعين، ولو عملوا كل أعمال الخير». (فتح المغيث ۱۰۰/٤، ط: مكتبة السنة منصر)

۱۱- علامہ آلوسی فرماتے ہیں: «وقد صرحوا أنه لا يبلغ تابعي وإن جل قدرًا في الفضل مرتبة صحابي وإن لم يكن من كبار الصحابة». (روح المعاني، الجمعة:۳)

۱۲- مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی رحمہ اللہ (م:۱۰۰۷) لکھتے ہیں: ”حضرت خیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی فضیلت میں سب صحابہ مشترک ہیں۔ اور صحبت کی فضیلت تمام فضیلتوں اور کمالوں سے بڑھ کر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اویس قرنی جو تمام تابعین میں سے اچھے ہیں ایک ادنی صحابی کے درجے کو نہیں پہنچے ہیں۔ پس صحبت کی فضیلت کے برابر کوئی چیز نہیں ہے اور نہ ہی ہو گی؛ کیونکہ ان کا ایمان صحبت اور نزول وحی کی برکت سے شہودی ہو گیا تھا، اور صحابہ کے بعد کسی کو اس درجہ کا ایمان نصیب نہیں ہوا، اور اعمال ایمان پر

مرتب ہوتے ہیں، اور اعمال کا کمال ایمان کے کمال کے موافق حاصل ہوتا۔ اور جو کچھ اُن کے درمیان لڑائی جھگڑے واقع ہوئے ہیں سب بہتر حکمتوں اور نیک گمانوں پر محمول ہیں۔ وہ حرص وہوا اور جہالت سے نہیں تھے، بلکہ وہ اجتہاد اور علم کی روسے تھے، اور اگر ان میں سے کسی نے اجتہاد میں خطا کی ہے تو اللہ تعالی کے نزدیک خطاکار کے لیے بھی ایک درجہ ہے۔ اور یہی افراط و تفریط کے درمیان سیدھا راستہ ہے جس کو اہل سنت وجماعت نے اختیار کیا ہے۔(مکتوبات امام ربانی، دفتر اول ا/۱۳۴، مکتوب نمبر ۵۹)

مذکورہ اقوال کا مطلب یہ ہے کہ ایک صحابی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی وجہ سے جو فضیلت حاصل ہے بعد کے لوگوں کے تمام فضائل مل کر بھی اس کا مقابلہ نہیں کرسکتے ہیں۔«فضيلة صحبته صلى الله عليه وسلم ورؤيته لا يعدلها شيء». (الصواعق المحرقة ٦١٣/٢، ط: الرسالة)

صحابی کی افضلیت کا یہ مطلب نہیں کہ بعد کے اکابر علماء وفضلا میں علم وعمل، اور ریاضات وکرامات کی جو کثرت ہے وہ ایک عام صحابی میں بھی ان سے زیادہ تھی۔

ملا علی قاری لکھتے ہیں: « الخلف قد يوجد فيهم الكمالات العلمية، والرياضات العملية، والحقائق الأنسية، والدقائق القدسية، وحالات من الكرامات، وخوارق العادات بحيث إنهم يكونون أفضل من بعض السلف ممن ليس له ذلك، كأعرابي رأى النبي – صلى الله عليه وسلم – من بعد ; فإنه لا يقال في حقه: إنه من جميع الوجوه أفضل من جميع الخلف من الأئمة المجتهدين، والمشايخ المعتبرين. وأما فضيلة نسبة الصحبة فلا ينكر مؤمن شرفها، فإنه بمنـــزلة الإكسير في عظم التأثير». (مرقاة المفاتيح، مقدمة المؤلف ٣٤/١)

اور عقلاً بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کی محبت واجب ہے؛ اس لیے کہ وہ تادمِ آخر دینِ اسلام کے غلبے کے لیے کوشاں رہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت میں انھوں نے اپنے وطن کو چھوڑا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پناہ دی، ہر طرح سے آپ کی مدد کی، اور آپ کے ساتھ اسلام اور مسلمانوں کے دشمنوں سے قتال کیا۔ یہ وہ برگزیدہ شخصیات تھیں جنہیں خود اللہ تعالی نے اپنے رسول کی صحبت کے لیے منتخب فرمایا تھا۔

ابو طاہر باقلانی (م:٤٨٩) لکھتے ہیں: «يجب أن يحبّ الصحابة من أصحاب النبي – صلى الله عليه وسلم – كلهم، ونعلم أنهم خير الخلق بعد رسول الله – صلى الله عليه وسلم». (الاعتقاد القادري، ص ٢٤٨)

شیخ عبد اللہ ہرری کا غیر صحابی کو صحابی پر فضیلت دینا:

شیخ عبد اللہ ہرری نے لکھا ہے کہ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ہر صحابی غیر صحابی سے افضل ہے وہ قرآن

وحدیث کو پس پشت ڈالنے والے ہیں، گویا کہ شیخ ہرری نے تمام اہل سنت وجماعت کو جو افضلیت صحابہ کا عقیدہ رکھتے ہیں غیر عامل قرآن قرار دیا ہے۔ شیخ ہرری لکھتے ہیں: «وأما ما زعم بعض الناس بأن كل فرد من أفراد الصحابة أفضل ممن جاء بعدهم على الإطلاق فهو منابذ للقرآن والحديث، لأن كثيرا من التابعين ومن جاء بعدهم أتقى عند الله من بعض أفراد الصحابة». (إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية، ص٣٣٤)

شیخ ہرری نے اپنے اِس نظریے کی بنیاد پر کہ بہت سے تابعین بعض صحابہ سے افضل ہیں، جگہ جگہ حضرت معاویہ، حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص، حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت عائشہ وغیرہ رضی اللہ عنہم اجمعین پر طعن کیا ہے اور ان کو عاصی وفاسق ثابت کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ اور تابعین علماء وفقہاء کے بارے میں لکھتے ہیں کہ بُرائی کے ساتھ ان کا ذکر نفاق کی علامت ہے۔ «فمن ذكرهم بسوء فقد عدل عن سبيل الموالات الدينية، وذلك من علامات النفاق والخذلان، وذلك لأنهم بصلاحهم صاروا أحباب الله، وقد ثبت عن رسول الله عن ربه أنه قال: «من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب»». (إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية، ص٣٣٨)

قرآن وحدیث اور صحابہ وسلف صالحین کے اقوال کی روشنی میں ہم لکھ چکے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کو انبیاء ورسل کے بعد تمام انسانوں پر فضیلت حاصل ہے۔ غیر صحابی صلاح وتقوی اور کثرت اعمال ومجاہدات کے کتنے ہی اعلی مقام پر فائز ہو ایک ادنی صحابی کے مقام کو نہیں پہنچ سکتا ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب تم کسی شخص کو کسی بھی صحابی رسول کو برائی کے ساتھ یاد کرتا دیکھو تو سمجھ لو کہ اس کا اسلام خطرے میں ہے۔

أخرج ابن عساكر بإسناده عن عبد الملك بن عبد الحميد بن عبد الحميد بن ميمون بن مهران يقول: قال لي أحمد بن حنبل: «يا أبا الحسن! إذا رأيت رجلا يذكر أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بسوء فاتهمه على الإسلام».(تاريخ دمشق لابن عساكر٥٩/٢٠٨. المخلصيات، لأبي طاهر المخلص (م:٣٩٣)، رقم:٢٦٠٤)

امام احمد رحمہ اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ حضرت معاویہ، حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما، بلکہ کسی بھی صحابی کی وہی شخص عیب جوئی کر سکتا ہے جس کا باطن خراب ہو۔

أخرج ابن عساكر بإسناده عن الفضل بن زياد قال: سمعت أبا عبد الله وسئل عن رجل انتقص معاوية وعمرو بن العاص أيقال له رافضي؟ قال: إنه لم يجترئ عليهما إلا وله خبيئة سوء، ما ينقص أحد أحدًا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وله داخِلَةُ سَوء». (تاريخ دمشق لابن عساكر٥٩/٢١٠. و السنة لأبي بكر بن الخلال، رقم:٦٩٠. وانظر: البداية والنهاية ٨/١٣٩)

شیخ ہرری نے اور بھی بہت سی بے بنیاد باتیں لکھی ہیں جن کا جواب ہم نے بدر اللیالی شرح بدء الأمالی میں لکھ دیا ہے۔

صحابہ کرام کے فضائل اور ان کے مقام ومرتبے کی وضاحت کے لیے متعدد علمائے کرام نے مختصر ومفصل کتابیں تحریر فرمائی ہیں۔ تفصیل کے لیے ان کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

بلا استثناء تمام صحابہ کرام کی عدالت اہلِ سنت وجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے:

امام قرطبی نے لکھا ہے: « الصحابة كلهم عدول، أولياء الله تعالى وأصفياؤه، وخيرته من خلقه بعد أنبيائه ورسله. هذا مذهب أهل السنة، والذي عليه الجماعة من أئمة هذه الأمة». (تفسير القرطبي ٢٩٩/١٦، الفتح:٢٩)

اور علامہ ابن عبد البر لکھتے ہیں: «الصحابة كلهم عدول مرضيون ثقات أثبات، وهذا أمر مجتمع عليه عند أهل العلم بالحديث». (التمهيد ٤٧/٢٢)

علامہ ابن عبد البر الاستیعاب کے مقدمے میں لکھتے ہیں: «ثبتت عدالة جميعهم بثناء الله عز وجل عليهم وثناء رسوله عليه السلام، ولا أعدل ممن ارتضاه الله لصحبة نبيه ونصرته، ولا تزكية أفضل من ذلك، ولا تعديل أكمل منه». (الاستيعاب في معرفة الأصحاب٢/١، مقدمة المؤلف. ومثله قال المقريزي في إمتاع الأسماع ٢٢١/٩، فصل في التنبيه على شرف مقام أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم)

اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے لکھا ہے: « اتفق أهل السنة على أن الجميع عدول، ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدعة». (الإصابة ١٣١/١، و١٦٢)

اس کے بعد حافظ ابن حجر نے صحابہ کرام کی فضیلت میں متعدد آیات پیش کی ہیں، اور فرماتے ہیں کہ بہت سی آیات واحادیث میں صحابہ کی فضیلت کو بیان کیا گیا ہے، پھر اس کے بعد لکھتے ہیں: « وجميع ذلك يقتضي القطع بتعديلهم، ولا يحتاج أحد منهم مع تعديل الله له إلى تعديل أحد من الخلق، على أنه لو لم يرد من الله ورسوله فيهم شيء مما ذكرناه لأوجبت الحال التي كانوا عليها من الهجرة والجهاد، ونصرة الإسلام، وبذل المهج والأموال، وقتل الآباء والأبناء، والمناصحة في الدين، وقوة الإيمان واليقين- القطع على تعديلهم، والاعتقاد لنـــزاهتهم، وأنهم أفضل من جميع الخالفين بعدهم، والمعدلين الذين يجيئون من بعدهم. هذا مذهب كافة العلماء، ومن يعتمد قوله». (الإصابة ٢٢/١، ثناء أهل العلم على الصحابة)

حافظ ابن حجر دوسری جگہ لکھتے ہیں: « عدالة الصحابة ثابتة معلومة بتعديل اللّٰه لهم، وإخباره عن طهارتهم واختياره لهم في نص القرآن». (الإصابة ٢٢/١، ثناء أهل العلم على الصحابة)

حافظ ابن حجر دو صفحہ بعد پھر لکھتے ہیں: « اعتقاد أهل السنّة تزكية جميع الصّحابة والثناء عليهم، كما أثنى اللَّه سبحانه وتعالى عليهم إذ قال:﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾. (آل عمران:١١٠. الإصابة ٢٤/١، عقيدة أهل السنة في تفضيل الصحابة)

امام نووی لکھتے ہیں: « والصحابة كلهم عدول مطلقا لظواهر الكتاب والسنة وإجماع من يعتد به». (مرقاة المفاتيح، باب مناقب الصحابة رضي الله عنهم)

امام سیوطی فرماتے ہیں: « الصحابة كلهم عدول من لابس الفتن وغيرهم بإجماع من يعتد به... وقالت المعتزلة: عدول إلا من قاتل عليا». (تدريب الراوي ٦٧٤/٢، ط: دار طيبة)

حافظ ابن صلاح مزید وضاحت کے ساتھ لکھتے ہیں: « للصحابة بأسرهم خصيصة، وهي أنه لا يسأل عن عدالة أحد منهم، بل ذلك أمر مفروغ منه؛ لكونهم على الإطلاق معدلين بنصوص الكتاب والسنة وإجماع من يعتد به في الإجماع من الأمة...ثم إن الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة، ومن لابس الفتن منهم فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع؛ إحسانا للظن بهم، ونظرا إلى ما تمهد لهم من المآثر، وكأن الله سبحانه وتعالى أتاح الإجماع على ذلك لكونهم نقلة الشريعة». (مقدمة ابن الصلاح ص٢٩٤-٢٩٥)

علامہ ابن حجر ہیتمی نے لکھا ہے: « اعلم أن الذي أجمع عليه أهل السنة والجماعة أنه يجب على كل أحد تزكية جميع الصحابة بإثبات العدالة لهم، والكف عن الطعن فيهم، والثناء عيلهم». (الصواعق المحرقة ٦٠٣/٢، ط: مؤسسة الرسالة، لبنان)

امام غزالی لکھتے ہیں: «اعتاد أهل السنة تزكية جميع الصحابة والثناء عليهم، كما أثنى الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم. وما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما كان مبنياً على الاجتهاد لا منازعة من معاوية في الإمامة». (إحياء علوم الدين ١١٥/١، ط:دار المعرفة، بيروت)

اور خطیب بغدادی نے لکھا ہے: «عدالة الصحابة ثابتة معلومة بتعديل الله لهم، وإخباره عن طهارتهم، واختياره لهم في نص القرآن». (الكفاية في علم الرواية، ص٤٦، باب ما جاء في تعديل الله ورسوله للصحابة)

عادل کی تعریف:

عادل اسے کہتے ہیں جو گناہ کبیرہ سے بچتا ہو، اور اگر گناہ کبیرہ اس سے سرزد ہو گیا ہو تو اس نے توبہ کر لی ہو، اور التائب من الذنب کمن لا ذنب لہ کی وجہ سے ایسا ہو گیا ہو جیسے اس نے گناہ کیا ہی نہیں۔

امام شافعی اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ جو شخص کبائر کو چھوڑ دے اور اس کی اچھائیاں

برائیوں سے زیادہ ہوں وہ عادل ہے۔ قال الإمام الشافعي: «من ترك الكبائر، وكانت محاسنه أكثر من مساوئه، فهو عدل». (الروض الباسم ١/٥٥، ط: دار عالم الفوائد. العواصم والقواصم لابن الوزير ١/٣٢٣،ط: مؤسسة الرسالة، بيروت)

وقال أبو يوسف: «من سلم أن تكون منه كبيرة من الكبائر التي أوعد الله تعالى عليها النار، وكانت محاسنه أكثر من مساوئه فهو عدل». (مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٣/٣٣٣، ط: دار البشائر، بيروت)

عدالتِ صحابہ پر بعض روایات سے اشکالات وجوابات:

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض صحابہ سے گناہ کبیرہ کا ارتکاب ہوا اور توبہ سے پہلے ان کا انتقال بھی ہوگیا، جس کی وجہ سے وہ عذاب قبر میں مبتلا ہوئے، یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں «إنه من أهل النار» کے الفاظ ارشاد فرمائے؛ «مر النبي صلى الله عليه وسلم بقبرين، فقال: « إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستتر من البول، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة». (صحيح البخاري، رقم:٢١٨).

حافظ ابن حجر نے لکھاہے: «الظاهر من مجموع طرقه أنهما كانا مسلمين».(فتح الباري١/٤٢٦)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک غلام جس کا نام کرکرہ تھا، وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سامان اٹھانے پر مأمور تھا، غزوہ خیبر میں اس نے مال غنیمت سے ایک چادر لے لی تھی جس کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «هو في النار». (صحيح البخاري، رقم:٣٠٧٤)

ایک شخص کا انتقال ہوا اس نے اپنے پیچھے ایک یا دو دینار چھوڑا تھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «كية» أو «كيتان».(مسند أحمد، رقم:٢٢١٨٠)

ایک شخص ایک غزوہ میں مسلمانوں کے ساتھ انتہائی بہادری کے ساتھ کفار سے لڑ رہا تھا، صحابہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کی بہادری کی تعریف کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «أما إنه من أهل النار»؛ چنانچہ وہ شخص شدید زخمی ہوا اور جلد مرنے کے لیے اس نے تلوار کو زمین پر رکھا، اس کی نوک سینے کی طرف کی اور اس پر گر پڑا جس سے اس کی موت واقع ہوگئی۔ (صحيح البخاري، رقم:٢٨٩٨، باب لا يقال فلان شهيد)

یاد رہے کہ اس شخص کا نام قزمان لکھا ہے اور اس کو منافقین میں شمار کیا گیا ہے۔ احد میں جہاد کے لیے نہیں گیا تھا تو عورتوں نے اسے طعنہ دیا، اس لیے وہ دوسرے جہاد کے لیے نکلا۔(عمدة القاری ١٤/١٨١، باب التحريض على الرمي) اس کے علاوہ دوسرا قول بھی اس شخص کے بارے میں مذکور ہے۔

یہ اور اِن جیسی دوسری بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض صحابہ نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا، اور بلا توبہ ان کا انتقال ہوا، جس کی وجہ سے وہ عذاب قبر میں مبتلا ہوئے، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے من اہل النار ہونے کی خبر دی۔ اور جو شخص گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے اور توبہ نہ کرے وہ فاسق ہے۔ اگر یہ حضرات توبہ کرتے تو «التائب من الذنب کمن لا ذنب له» کے ماتحت گناہ ختم ہو جاتا۔ اور ان سب واقعات کو منافقین پر محمول کرنا بھی سمجھ میں نہیں آتا؛ بلکہ نمیمہ اور پیشاب کے قطروں کے واقعے میں تو شارحین لکھتے ہیں کہ راوی صحابہ نے ان کا نام پردہ پوشی کی غرض سے نہیں لیا، اگر منافق یا متہم بالنفاق ہوتے تو پھر پردہ ڈالنے کی ضرورت نہیں تھی۔

جواب:

اس کا اچھا جواب یہ ہے کہ ان گناہوں کے ارتکاب کرنے والوں نے اپنے اجتہاد سے ان کبائر کو صغائر سمجھ لیا۔ پیشاب کے رشاش اور چھینٹوں کو قدر معفو سمجھا کہ یہ بالکل قلیل ہے، جیسے کسی کو مچھر کے کاٹنے سے خون ظاہر ہو جائے۔ حدیث کے الفاظ «وما یعذبان في کبیر» سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، کہ یہ دونوں حضرات ان گناہوں کو کبیرہ نہیں سمجھ رہے تھے۔

نمیمہ اور چغلی جس کے معنی نقل الحدیث بقصد خبیث ہے۔ یعنی خراب نیت سے پالش لگا کر بات نقل کرنا۔ انھوں نے بری نیت سے نہیں کیا، بلکہ بقصد اصلاح و مصلحت اور سچ نقل کیا، جیسے کوئی زید سے کہے کہ خالد آپ کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ غیر مسلم ایجنسیوں کے ساتھ ملا ہوا ہے اور مسلمانوں کو نقصان پہنچا رہا ہے، اور خالد کی بات زید تک اس لیے پہنچاتا ہے کہ اگر زید میں یہ عیب ہے تو وہ اپنی اصلاح کر لے۔

جس آدمی نے مال غنیمت سے اپنے لیے کچھ لیا تھا اس کا اجتہاد تھا کہ مالِ غنیمت مالِ مشترک کی طرح ہے، اس میں سے میں اپنے لیے کچھ لے سکتا ہوں۔

اور جس شخص نے چند دینار کو جمع کیا تھا اس کا خیال تھا کہ مال حلال جمع کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

اور جس نے زخموں کی وجہ سے اپنے آپ کو قتل کیا اگر وہ صحابی تھے تو ان کا مقصد مصیبت سے چھٹکارا اور آخرت میں جلدی پہنچنا تھا۔

تو یہ ان حضرات کا اجتہاد تھا کہ کبیرہ کو غیر کبیرہ سمجھا، تو یہ گناہ صغیرہ اور کبیرہ کے درمیان برزخ کی طرح بن گئے، اجتہاداً صغیرہ اور فی الواقع کبیرہ؛ اس لیے ان حضرات کو سزا بھی برزخ میں مل گئی۔ برزخ والے گناہ کی سزا بھی برزخ میں ملی، اور ان کی عدالت پر ضرب نہیں پڑی۔

برزخ ایک حیثیت سے دنیا سے ملا ہوا ہے اس لیے برزخ میں سزا ایسی ہے جیسے دنیا میں حد جاری کر دی

جائے اور پاک ہو جائے۔ یہ سمجھ لیں کہ برزخ دنیا کی طرح ہے؛ اس لیے برزخ میں اموات کو ایصال ثواب ہوتا ہے ان کی نمازوں اور روزوں کا فدیہ دیا جاتا ہے اور ان کی طرف سے حج کیا جاتا ہے۔ اس لیے یہ صحابہ کچھ وقت عذابِ قبر کے بعد آخرت کے لیے پاک صاف ہو گئے اور ان کی اجتہادی خطا کی وجہ سے عدالت مجروح نہیں ہوئی۔

«إنه من أهل النار» کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ یہ اعمال عذاب کا باعث ہیں۔ یا یہ کہ اگر اللہ تعالی معاف نہ کرے تو یہ اعمال موجبِ عذاب ہیں؛ علامہ قسطلانی لکھتے ہیں: « هو في النار» على معصيته إن لم يعف الله عنه». (إرشاد الساري ١٨٢/٥) اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «ويحتمل أن يكون المراد أنها سبب لعذاب النار». (فتح الباري ٤٨٩/٧)

اشکال:

یہاں ایک دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ اجتہادی خطا پر تو ایک ثواب ملتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر». (صحيح البخاري، رقم: ٧٣٥٢) پھر یہاں عقوبت کیوں ملی؟

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ جب اجتہاد محلِ اجتہاد میں ہو تو اس میں اجر ہے اور اگر اجتہاد بے محل ہو تو اس پر اجر نہیں ہے۔ غزوہ بنی قریظہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے فرمایا: عصر کی نماز بنی قریظہ میں پڑھو۔ بعض صحابہ نے راستہ میں پڑھی کہ نماز قضا نہ ہو اور بعض نے عصر کو قضا کر کے بنی قریظہ میں پڑھی، تاکہ الفاظِ نبویہ پر عمل ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو ملامت نہیں کیا؛ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس وقت نہیں پوچھ سکتے تھے۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ حضرت یونس علیہ السلام نے اللہ تعالی کی صریح اجازت کے بغیر اپنے اجتہاد سے اپنی قوم کو چھوڑ کر ہجرت فرمائی۔ یہ خطا اجتہادی تھی؛ اور وحی کے انتظار کے بغیر اس اجتہاد پر ان کے لیے کچھ دنوں کے لیے مچھلی کے پیٹ کو زندان بنایا گیا؛ ﴿وَ اِنَّ یُوْنُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ ﴿١٣٩﴾ اِذْ اَبَقَ اِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُوْنِ ﴿١٤٠﴾ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِیْنَ ﴿١٤١﴾ فَالْتَقَمَهُ الْحُوْتُ وَ هُوَ مُلِیْمٌ ﴿١٤٢﴾ من ذهابه إلى البحر وركوبه السفينة بلا إذن من ربه. (تفسير الجلالين) فَلَوْ لَآ اَنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِیْنَ ﴿١٤٣﴾ لَلَبِثَ فِیْ بَطْنِهٖۤ اِلٰى یَوْمِ یُبْعَثُوْنَ ﴿١٤٤﴾ فَنَبَذْنٰهُ بِالْعَرَآءِ وَ هُوَ سَقِیْمٌ ﴿١٤٥﴾ أي ألقيناه من بطن الحوت {بالعراء} بوجه الأرض أي بالساحل من يومه أو بعد ثلاثة أو سبعة أيام أو عشرين أو أربعين يوما. (تفسير جلالين)

اس کی دوسری نظیر یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہ کرام نے مرض وفات میں منہ میں دواڈال کر پلائی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارے سے منع فرمایا؛ لیکن حاضرین نے اس منع کرنے کو مریض کی دوا سے طبعی کراہت پر محمول کیا اور پلانے کو بہتر سمجھا؛ چونکہ یہ اجتہاد بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں بے محل تھا، اس لیے حضرت عباس کے علاوہ سب کے منہ میں دوا ڈالی گئی؛ قالت عائشة: لددناه في مرضه فجعل يشير إلينا: «أن لا تلدوني» فقلنا: كراهية المريض للدواء، فلما أفاق قال: «ألم أنهكم أن تلدوني»، قلنا: كراهية المريض للدواء، فقال: «لا يبقى أحد في البيت إلا لد وأنا أنظر إلا العباس فإنه لم يشهدكم». (صحيح البخاري، رقم:٤٤٥٨)

صورت مذکورہ میں بھی اجتہاد بے محل تھا، اس لیے عقوبت پر منتج ہوا۔

اشکال:

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے پتا چلتا ہے کہ جس کو عذابِ قبر ہو جائے اس کو آخرت میں بھی عذاب ہو گا؛ «كان عثمان، إذا وقف على قبر بكى حتى يبل لحيته، فقيل له: تذكر الجنة والنار فلا تبكي وتبكي من هذا؟ فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن القبر أول منــــزل من منازل الآخرة، فإن نجا منه فما بعده أيسر منه، وإن لم ينج منه فما بعده أشد منه». (سنن الترمذي، رقم:٢٣٠٨)

جواب:

جس کو عذابِ قبر ہو جائے تو اس کے بعد آخرت کے عذاب کا ہونا ضروری نہیں؛ بلکہ بہت سارے لوگ عذاب قبر کے بعد جنتی بن جاتے ہیں۔ علامہ ابن قیم نے «إعلام الموقعين» میں لکھا ہے کہ بعض گناہوں کا کفارہ توبہ سے ہے، بعض کا استغفار سے، بعض کا حسنات سے، بعض کا مصائب سے، بعض کا مسلمانوں کی دعا سے، بعض کا برزخ میں امتحان سے، بعض کا موقفِ قیامت میں، بعض کا شفاعت سے ہے۔ (إعلام الموقعين ٢١٨/٢)

عبد المحسن عباد نے شرح سنن ابی داود میں لکھا ہے: «وأما في حق العصاة فلا يقال إنه دائم، فقد يمكن أن يحصل للإنسان نصيبه من العذاب في القبر وبعد ذلك يسلم، ولهذا فإن من مكفرات الذنوب ومن الأشياء التي يحصل بها التخلص من عذاب جهنم: عذاب القبر، فالإنسان يعذب في قبره فيكون ذلك هو نصيبه من العذاب، ثم بعد ذلك يدخل الجنة». (شرح سنن أبي داود لعبد المحسن العباد، باب انقطاع عذب القبر ودوامه)

١- اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ اگر گناہوں کی کثرت اور شدت کی وجہ

سے عذابِ قبر کفارہ نہیں بنا تو آخرت کا عذاب سخت ہے۔ ملا علی قاری نے لکھا ہے: «وإن لم يتخلص من عذاب القبر و لم يكفر ذنوبه به وبقي عليه شيء مما يستحق العذاب به (فما بعده أشد منه): لأن النار أشد العذاب والقبر حفرة من حفر النيران». (مرقاة المفاتيح ٢٠٨/١، باب إثبات عذاب القبر)

٢- یا یہ مطلب ہے کہ جو شخص منکر نکیر کے سوالات کے جوابات میں ناکام ہوا وہ آخرت میں بھی ناکام ہوگا، جو ها ها لا أدري کہتا ہو وہ آخرت میں بھی ناکام ہوگا۔

٣- جو آدمی کفر ونفاق کی وجہ سے عذابِ قبر میں مبتلا ہوگا وہ آخرت میں بھی معذب ہوگا۔

شیخ عبد اللہ ہرری کی بعض صحابہ رضی اللہ عنہم پر تنقید:

شیخ عبد اللہ ہرری إظهار العقيدة السنية اور الدرة البهية شرح العقيدة الطحاوية میں اہل سنت وجماعت کے اجماعی عقیدے کے خلاف اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مجموعی طور پر صحابہ کرام کو کلمات خیر کے ساتھ یاد کرنا چاہیے؛ لیکن انفرادی طور پر ان پر تنقید درست ہے۔ «وأما قوله: «ولانذكرهم إلا بخير» فمعناه أنه في الإجمال لا نذكرهم إلا بخير، وأما عند التفصيل فنذكر الأفراد على حسب صفاتهم للمقصد الشرعي، فليس معنى هذا الكلام أنه لا ينتقد أحد منهم، لا بل من ثبت عليه شيء ينتقد عليه». (إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية، ص٣٣٠)

اور المقالات السنية میں حدیث «الله الله في أصحابي...» کے تحت لکھتے ہیں: «ليس معنى النهي عن سبهم – أي الصحابة– إلا ما يكون على وجه الجملة. فالسب الجمليُّ هو المنهي عنه، أما بيان حال بعض منهم بما فيه من ذم له لغرض شرعي فليس داخلا تحت النهي». (المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد بن تيمية ٣٤٦/١)

اس کے بعد شیخ ہرری نے اپنی رائے کی تائید کے لیے متعدد روایات پیش کی ہیں:

١- عبد الرحمن ابن عبد رب الكعبة قال لعبد الله بن عمرو: «إن ابن عمك معاوية يأمرنا بأن نأكل أموالنا بيننا بالباطل، ونقتل أنفسنا» فقال له عبد الله بن عمرو: «أطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله». فلم يقل له عبد الله بن عمرو: كيف تذكره بغير المدح.

٢- أنه صلى الله عليه وسلم قال عن بعض من كان معه من الصحابة في الغزو: « هو في النار». رواه البخاري، لأنه غل شملة من الغنيمة، أي أخذها سرقة.

شیخ ہرری آگے لکھتے ہیں: اگر صحابہ پر تنقید جائز نہ ہوتی تو محدثین مندرجہ ذیل احادیث اپنی کتابوں میں ذکر نہ کرتے:

٣- «لا أشبع الله بطنه» في معاوية. رواه مسلم.

٤- قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بن قيس حين استشارته في أبي جهم ومعاوية وكانا أراد كل منهما أن يتزوجها: «أما أبو جهم فلا يضع العصا عن عاتقه» أي ضرّاب النساء «وأما معاوية فصعلوك لا مال له، انكحي أسامة». وفي العادة الجارية بين الناس لا يحب الشخص أن يذكر بأنه ضراب للنساء.

اس روایت میں ان دو صحابہ کے مزاج اور حالات کو بیان کیا گیا ہے، ان کی طرف کسی گناہ کے ارتکاب کی نسبت نہیں۔ اس لیے اس روایت سے استدلال بے محل ہے۔

شیخ ہرری لکھتے ہیں کہ یہ روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بعض صحابہ سے امیر المؤمنین حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج کی وجہ سے جو شریعت کی مخالفت کا صدور ہوا ہے اس پر تنبیہ ضروری ہے؛ تاکہ دوسرے لوگ اس طرح کے کاموں سے باز رہیں، اور کسی کو یہ گمان نہ ہو کہ صحابہ سے ان چیزوں کے صادر ہونے میں کوئی حرج نہیں۔

پھر شیخ ہرری نے حدیث «ويح عمار تقتله الفئة الباغية» سے استدلال کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج کرنے والے صحابہ کی مذمت کرنا، ان کو باغی اور داعی الی النار کہنا صحابہ کی تنقیص اور ان پر سب شتم نہیں۔

اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

٥- ثم ورد ما هو أقوى من هذا ما رواه الحافظ مسدد بن مسرهد شيخ البخاري عن علي رضي الله عنه في مسنده أنه قال: «إن بني أمية يقاتلونني يزعمون أني قتلت عثمان وكذبوا إنما يريدون الملك...».

٦- ومثله نقل الحافظ ابن جرير عن عمار بن ياسر أن معاوية وجماعته من بني أمية استحلوا الدنيا بحجة الطلب بدم عثمان.

ان روایات کو نقل کرنے کے بعد شیخ ہرری لکھتے ہیں کہ صحابہ پر ناجائز طعن کا مطلب یہ ہے کہ تمام صحابہ کی مذمت کی جائے، بعض صحابہ کی مذمت کرنا صحابہ پر طعن نہیں! «فكلام سيدنا علي وكلام سيدنا عمار رضي الله عنهما ذم لمعاوية ومن تابعه من بني أمية، وهذا لا يعد طعنا في الصحابة، إنما الطعن في الصحابة أن يُذكروا جملة بسوء». (إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية، ص٣٣٤)

ہم لکھ چکے ہیں کہ بلا استثناء تمام صحابہ کرام کی عدالت اہلِ سنت وجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے۔ حضرت معاویہ اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما تو وہ جلیل القدر صحابہ ہیں جن کے مقام ومرتبے سے ہر کوئی واقف ہے، ایک ادنی صحابی پر بھی طعن کرنے والے کو خود اپنے ایمان کی خبر لینی چاہیے؛

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب تم کسی شخص کو کسی بھی صحابی رسول کو برائی کے ساتھ یاد کرتا دیکھو تو سمجھ لو کہ اس کا اسلام خطرے میں ہے۔عن عبد الملك بن عبد الحميد بن عبد الحميد بن ميمون بن مهران يقول: قال لي أحمد بن حنبل: «يا أبا الحسن! إذا رأيت رجلا يذكر أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بسوء فاتهمه على الإسلام». (تاريخ دمشق لابن عساكر٥٩/٢٠٨. المخلصيات، لأبي طاهر المخلص (م:٣٩٣)، رقم:٢٦٠٤)

امام احمد رحمہ اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ حضرت معاویہ، حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما، بلکہ کسی بھی صحابی کی وہی شخص عیب جوئی کر سکتا ہے جس کا باطن خراب ہو۔عن الفضل بن زياد قال: سمعت أبا عبد الله وسئل عن رجل انتقص معاوية وعمرو بن العاص أيقال له رافضي؟ قال: إنه لم يجترئ عليهما إلا وله خبيئة سوء، ما ينقص أحد أحدًا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وله داخِلَةُ سَوء». (تاريخ دمشق لابن عساكر٥٩/٢١٠. و السنة لأبي بكر بن الخلال، رقم:٦٩٠. وانظر: البداية والنهاية ٨/١٣٩)

علامہ تفتازانی لکھتے ہیں: «وبالجملة فلم يقصدوا إلا الخير والصلاح في الدين. وأما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم إلا التهاون بنقلة الدين، الباذلين أنفسهم وأموالهم في نصرته، المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته». (شرح المقاصد ٥/٣١٠، ط: عالم الكتب ،بيروت)

بدر الدین زرکشی تشنیف المسامع میں لکھتے ہیں: « ونمسك عما جرى بين الصحابة ونرى الكل مأجورين. هذا قول المحتاطين من أهل السنة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم مدحهم وشهد لهم، ومن شهد له النبي صلى الله عليه وسلم مقطوع بسلامته في عاقبته». (تشنيف المسامع بجمع الجوامع ٤/٢٥٥، ط: مكتبة قرطبة)

علامہ زرکشی چند سطروں کے بعد صحیحین میں مذکور حاطب بن ابی بلتعہ کے قصے کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «قال بعض الأئمة: كفى بهذا الحديث معظمًا شأن الصحابة، وكافا كل لسان عن القول، ومانعا كل قلب عن التهمة، وباعثا على ذكر محاسنهم، وأن الحامل لهم على تلك الوقائع إنما هو أمر الدين». (تشنيف المسامع بجمع الجوامع ٤/٢٥٥، ط: مكتبة قرطبة)

«وقال ابن دقيق العيد في عقيدته: وما نقل فيما شجر بينهم واختلفوا فيه فمنه ما هو باطل وكذب فلا يلتفت إليه، وما كان صحيحًا أولناه على أحسن التأويلات، وطلبنا له أجود المخارج؛ لأن الثناء عليهم من الله سابق، وما نقل محتمل للتأويل، والمشكوك لا يبطل المعلوم، وقال غيره وقد ذكر الفتن بينهم: وهي بالنسبة إلى فضائلهم كقطرة كدرة في بحر صاف». (تشنيف المسامع بجمع الجوامع ٤/٢٥٥، ط: مكتبة قرطبة)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جن روایات سے صحابہ کرام کی برائیاں معلوم ہوتی ہیں ان میں

سے کچھ تو جھوٹی ہیں، اور کچھ ایسی ہیں کہ اس میں کمی بیشی کر دی گئی اور ان کا اصلی مفہوم بدل دیا گیا ہے، اور ان میں سے جو روایتیں صحیح ہیں ان میں صحابہ رضی اللہ عنہ معذور ہیں، یا تو مجتہد بر حق ہیں یا اجتہادی غلطی کے مرتکب ، لیکن اس کے باوجود اہل سنت کا عقیدہ یہ بھی نہیں ہے کہ صحابہ کا ہر ہر فرد چھوٹے بڑے تمام گناہوں سے معصوم تھا، بلکہ فی الجملہ ان سے گناہ صادر ہو سکتے ہیں، مگر ان کی فضیلتیں اتنی ہیں کہ اگر کوئی گناہ صادر ہوا بھی ہو تو یہ فضائل ان کی مغفرت کے موجب ہیں؛ حتی کہ ان کی ان سیئات کی بھی مغفرت ہو سکتی ہے بعد والوں کے جن سیئات کی مغفرت نہیں ہو سکتی؛ کیونکہ ان کے پاس وہ حسنات ہیں جو بعد والوں کے پاس نہیں۔ «إن هذه الآثار المروية في مساويهم منها ما هو كذب، ومنها ما قد زيد فيه ونقص وغير عن وجهه، والصحيح منه هم فيه معذورون، إما مجتهدون مصيبون، وإما مجتهدون مخطئون، وهم مع ذلك لا يعتقدون أن كل واحد من الصحابة معصوم عن كبائر الإثم وصغائره؛ بل تجوز عليهم الذنوب في الجملة، ولهم من السوابق والفضائل ما يوجب مغفرة ما يصدر منهم إن صدر، حتى إنه يغفر لهم من السيئات ما لا يغفر لمن بعدهم؛ لأن لهم من الحسنات التي تمحو السيئات ما ليس لمن بعدهم». (مجموع الفتاوى ١٥٥/٣، ط: مجمع الملك فهد)

کسی بھی صحابی کی تنقیص، اس پر لعنت یا سب وشتم حرام ہے:

کسی بھی صحابی کی تنقیص، اس پر لعنت یا سب وشتم حرام ہے، اور لعنت یا سب وشتم کرنے والا مستحق تعزیر ہے۔ اور تمام صحابہ پر لعنت کرنا یا ان کو بُرا کہنا اور اسے حلال سمجھنا کفر ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی نے ملا علی قاری رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے: «من سب أحدًا من الصحابة فهو فاسق ومبتدع بالإجماع، إلا إذا اعتقد أنه مباح أو يترتب عليه ثواب كما عليه بعض الشيعة، أو اعتقد كفر الصحابة فإنه كافر بالإجماع». (تنبيه الولاة والحكام على أحكام شاتم خير الأنام أو أحد أصحابه الكرام عليه وعليهم الصلاة والسلام، لابن عابدين الشامي، ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين ٣٧٦/١)،

علامہ ابن حجر ہیتمی فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کے درمیان جو واقعات پیش آئے کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ اُنہیں ذکر کر کے صحابہ کرام کی عیب جوئی پر استدلال کرے اور ان کے ذریعہ کسی صحابی کی ولایتِ صحیحہ پر معترض ہو، یا عوام کو اُنہیں بُرا بھلا کہنے پر اُکسائے۔ یہ کام اہلِ بدعت کا اور بعض اُن جاہل ناقلوں کا ہے جو ہر رطب و یابس کو دیکھ کر نقل کر دیتے ہیں، اور اس سے اس کا ظاہری مفہوم مراد لیتے ہیں، نہ اس روایت کی سند پر کوئی بحث کرتے ہیں اور نہ اس کی تاویل کی طرف اشارہ کرتے ہیں، یہ بات بالکل حرام و ناجائز ہے، کیونکہ اس سے فساد عظیم رونما ہو سکتا ہے اور یہ عام لوگوں کو صحابہ رضی اللہ عنہم کے خلاف اُکسانے کے

مترادف ہے، حالانکہ ہم تک دین کے پہنچنے کا واسطہ یہی صحابہ ہیں جنہوں نے قرآن و سنت کو ہم تک نقل کیا ہے۔ «لا يجوز لأحد أن يذكر شيئا مما وقع بينهم يستدل به على بعض نقص من وقع له ذلك والطعن في ولايته الصحيحة، أو ليغري العوام على سبهم وثلبهم ونحو ذلك من المفاسد، ولم يقع ذلك إلا للمبتدعة وبعض جهلة النقلة الذين ينقلون كلما رأوه ويتركونه على ظاهره غير طاعنين في سنده ولا مشيرين لتأويله، وهذا شديد التحريم لما فيه من الفساد العظيم وهو إغراء للعامة ومن في حكمهم على تنقيص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين لم يقم الدين إلا بنقلهم إلينا كتاب الله وما سمعوه وشاهدوه من نبيِّه من سننه الغراء الواضحة البيضاء». (تطهير الجنان واللسان، لابن حجر الهيتمي، ص١١١، ط: دار الصحابة للتراث بطنطا)

ابن حجر ہیتمی حدیث«لا تسبوا أصحابي...»**کی شرح میں لکھتے ہیں:** «الظاهر أن هذه الحرمة ثابتة لكل واحد منهم...ثم الكلام إنما هو في سب بعضهم، أما سب جميعهم فلا شك أنه كفر، وكذا سب واحد منهم من حيث هو صحابي، لأنه استخفاف بالصحبة فيكون استخفافًا به صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا ينبغي أن يحمل قول الطحاوي «بغضهم كفر» فبغض الصحابة كلهم وبغض بعضهم من حيث الصحبة لا شك أنه كفر، وأما سب أو بغض بعضهم لأمر آخر فليس بكفر». (الصواعق المحرقة ١٣٥-١٣٦)

اور قاضی ابو یعلی فرماتے ہیں: «الذي عليه الفقهاء في سب الصحابة: إن كان مستحلاً لذلك كفر، وإن لم يكن مستحلا فسق ولم يكفر سواء كفرهم أو طعن في دينهم مع إسلامهم».(الصارم المسلول، ص٥٦٩)

اور علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:«حرمة سب الصحابة رضي الله تعالى عنهم مما لا ينبغي أن ينتطح فيه كبشان أو يتنازع فيه اثنان. وأطلق غير واحد القول بكفر مرتكب ذلك لما فيه من إنكار ما قام الإجماع عليه – قبل ظهور المخالف – من فضلهم وشرفهم، ومصادمة المتواتر من الكتاب والسنة القائلين على أن لهم الزلفى من ربهم». (الأجوبة العراقية على الأسئلة اللاهورية، ص٤٨، مطبعة الحميدية بغداد)

علامہ سبکی لکھتے ہیں: «المنقول عن أحمد في سب الصحابي أنه قال: أنا أجبن عن قتله، ولكن ينكل نكالا شديدا». (فتاوى السبكي ٢/٥٩٠)

امام مالک رحمہ اللہ بھی یہی فرماتے ہیں:«قال مالك: ومن شتم أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أبا بكر أو عمر أو عثمان أو معاوية أو عمرو بن العاص، فأما إن قال إنهم كانوا

على ضلال وكفر فإنه يقتل، ولو شتمهم بغير ذلك من مشاتمة الناس فلينكل نكالاً شديدًا». (النوادر والزيادات للقيرواني (م:٣٨٦) ٥٣١/١٤، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت)

علامہ تفتازانی لکھتے ہیں کہ صحابہ کرام کی تعظیم اور ان کے بارے میں طعن و تشنیع سے باز رہنا واجب ہے۔ ان کے بارے میں جو باتیں بیان کی جاتی ہیں ان میں سے اکثر من گھڑت ہیں اور جو صحیح ہیں ان کا صحیح محمل اور مناسب تاویل ہو سکتی ہے؛ « اتفق أهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة والكف عن الطعن فيهم...، وكثير مما حكي عنهم افتراءات، وما صح فله محامل وتأويلات». (شرح المقاصد ٣٠٣/٥)

شیخ عثیمین لکھتے ہیں: «سب الصحابة على ثلاثة أقسام: الأول: أن يسبهم بما يقتضي كفر أكثرهم أو أن عامتهم فسقوا فهذا كفر؛ لأنه تكذيب لله ورسوله بالثناء عليهم والترضي عنهم، بل من شك في كفر مثل هذا فإن كفره متعين؛ لأن مضمون هذه المقالة أن نقلة الكتاب أو السنة كفار أو فساق. الثاني: أن يسبهم باللعن والتقبيح ففي كفره قولان لأهل العلم، وعلى القول بأنه لا يكفر يجب أن يجلد ويحبس حتى يموت أو يرجع عما قال. الثالث: أن يسبهم بما لا يقدح في دينهم، كالجبن والبخل فلا يكفر ولكن يُعَزَّر بما يردعه عن ذلك». (تعليق مختصر على كتاب لمعة الاعتقاد، للعثيمين، ص١٥٢. مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ٨٤/٥)

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو برا کہنے والے پر اللہ، اس کے فرشتوں اور تمام انسانوں کی لعنت:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی ساری مخلوق سے مجھے چنا اور خود اسی نے میرے لیے میرے صحابہ چنے اور اس نے میرے لیے ان میں سے وزیر، مددگار اور سسرال بنائے، سو جس شخص نے ان کو برا کہا تو اس پر اللہ تعالی کی، فرشتوں کی اور تمام انسانوں کی لعنت ہو۔ اس شخص کی قیامت کے دن نہ تو نفلی عبادت قبول ہو گی اور نہ فرض عبادت۔

عن عويم بن ساعدة، رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله تبارك وتعالى اختارني واختار بي أصحابا، فجعل لي منهم وزراء وأنصارًا وأصهارًا، فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه يوم القيامة صرف ولا عدل». (المستدرك، رقم:٦٦٥٦، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

مذکورہ روایت سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اللہ تبارک وتعالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور رفاقت کے لیے منتخب فرمایا ہے؛ اس لیے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین پر تنقید (العیاذ باللہ) اللہ تعالی پر تنقید کو مستلزم ہے، اور ان پر تنقید کرنے والا شخص اللہ تعالی، اس کے معصوم فرشتے اور تمام انسانوں کی لعنت کا مستحق ہے۔ اللہ تعالی ہم سب کو اس سے محفوظ رکھے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر تنقید سے روافض وزنادقہ کا مقصد:

یہ بات سمجھنی چاہئے کہ صحابہ کرام پر تنقید کے ناجائز ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ ان کے کسی اجتہادی مسئلے یا دلیل سے اختلاف کو ناجائز کہا جائے؛ بلکہ یہ تو ہوتا چلا آرہا ہے، بلکہ تنقید کو ناجائز کہنے کا مطلب یہ ہے کہ بعض صحابہ کو کبائر کا مرتکب قرار دیا جائے اور بغیر توبہ کے دنیا سے چلے جانے کا عقیدہ رکھا جائے اور ان کی عدالت کو مجروح سمجھا جائے۔ شیخ ہرری اور پاکستان کے بعض لیڈر صحابہ کرام کے متعلق اِنہی خیالات فاسدہ کے حامل ہیں۔

ہم نے ذکر کیا کہ کسی صحابی کے اجتہادی قول یارائے سے اختلاف بُرا نہیں، احادیث اور فقہ کی کتابوں میں اس کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں۔ بعض صحابہ کرام نے عید کے خطبہ کو نماز سے مقدم کیا، ائمہ اربعہ نے ان سے اختلاف کیا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما بارش کے وقت حی علی الصلاۃ اور حی علی الفلاح کے بعد الصلاۃ فی الرحال کے اعلان کے قائل تھے، بعد والے حضرات نے اس کو قبول نہیں کیا؛ لیکن صحابہ کرام کی عیب جوئی، تنقیص واستخفاف اور تشنیع وحقارت آمیز کلمات استعمال کرنا ناجائز اور قرآن وحدیث کی روح کے خلاف ہے۔ تنقید کھرے اور کھوٹے میں تمیز کرنے کو کہتے ہیں، جبکہ صحابہ کرام سب کھرے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عمیر بن سعد کو معزول کرکے ان کی جگہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مقرر کیا، بعض لوگوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں چہ میگوئیاں شروع کیں، تو حضرت عمیر بن سعد کہنے لگے: بعض لوگ حضرت معاویہ کی عیب جوئی کرتے ہیں، ایسا مت کرو، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے: «اللهم اهد به». (سنن الترمذي، رقم:٣٨٤٣، باب مناقب معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه)

بعض مصنفین نے بعض صحابہ خصوصاً حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی تنقیص وعیب جوئی کی ہے۔ ہم ناظرین کے سامنے اس کی مثالیں پیش کرتے؛ لیکن تطویل کا خوف مانع ہے۔ ناظرین محترم پروفیسر قاضی محمد طاہر علی ہاشمی کی کتاب "حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ناقدین" کا مطالعہ فرمالیں۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر تنقید سے روافض وزنادقہ کا مقصد دین اسلام کی بنیاد کو منہدم کرنا ہے۔ خطیب بغدادی نے امام ابو داود سجستانی سے نقل کیا ہے کہ ہارون رشید نے زندیقوں کے پیشوا شاکر رافضی سے پوچھا کہ تم سب سے پہلے متعلم کو رفض اور انکارِ تقدیر کا سبق کیوں سکھلاتے ہو؟ شاکر نے جواب دیا کہ ہم رفض (جس میں صحابہ کرام کی تکفیر اور ان پر طعن ہے) اس لیے سکھلاتے ہیں کہ ہمارا مقصد ناقلین مذہب (صحابہ کرام) پر طعن کرنا ہے، جب ناقلین مذہب غیر معتمد قرار پائے تو دین خود بخود باطل ہو جائے گا۔ اور ہم تقدیر کا انکار اس لیے سکھلاتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ بندوں کے بعض افعال اللہ تعالی کی

تقدیر سے خارج ہیں تو اس سے کل افعال کے خارج ہونے کا جواز پیدا ہو سکتا ہے۔

«لما جاء الرشيد بشاكر رأس الزنادقة ليضرب عنقه قال: أخبرني، لم تعلمون المتعلم منكم أول ما تعلمونه الرفض والقدر؟ قال: أما قولنا بالرفض فإنا نريد الطعن على الناقلة، فإذا بطلت الناقلة أو شك أن نبطل المنقول، وأما قولنا بالقدر فإنا نريد أن نجوز إخراج بعض أفعال العباد لإثبات قدر الله، فإذا جاز أن يخرج البعض جاز أن يخرج الكل». (تاريخ بغداده/٦٦. البداية والنهاية ٨١٣٩)

وقال أبو توبة الحلبي: « معاوية ستر لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فإذا كشف الرجل الستر اجترأ على ما وراءه». (تاريخ دمشق لابن عساكر ٢٠٩/٥٩. البداية والنهاية ١٣٩/٨.)

ابوزرعہ رازی فرماتے ہیں کہ جب کسی شخص کو صحابہ کرام میں سے کسی کی تنقید کرتا دیکھو تو سمجھ لو کہ وہ زندیق ہے۔ ایسے لوگوں کا مقصد دین کے گواہوں کو مجروح کرنا ہے؛ تاکہ اس طرح وہ کتاب وسنت کو مجروح کر سکیں۔ ایسے لوگ خود قابل جرح اور زندیق ہیں۔قال أبو زرعة: « إذا رأيت الرجل ينتقص أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه زنديق، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم عندنا حق، والقرآن حق، وإنما أدى إلينا هذا القرآن والسنن أصحاب رسول الله، وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى، وهم زنادقة». (العواصم من القواصم، للأشبيلي، ص٣٤. الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص٤٩. تهذيب الكمال ٩٦/١٩)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور بعض دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر تنقید کا مدار عموماً تاریخی روایات پر ہوتا ہے؛ اور یہ بات بھی اپنی جگہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ مورخین نے خواہ کتنی ہی ضخیم ضخیم کتابیں لکھی ہوں؛ لیکن ان تاریخی کتابوں کی وجہ سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو مجروح نہیں قرار دیا جا سکتا۔ حضرت معاویہ رضی للہ عنہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معتمد، کاتب وحی، سو سے زائد احادیث کے راوی اور ایک جلیل القدر صحابی ہیں، ایک ادنی صحابی کا بھی یہ درجہ ہے کہ اس کی ثقاہت وعدالت کو ہزاروں طبری اور لاکھوں کلبی وواقدی مجروح نہیں کر سکتے۔ تاریخی روایات لکڑیوں کے تولنے کی ترازو کی طرح ہیں اور صحابہ کرام سونے اور ہیرے کی طرح ہیں، پاؤ بھر سونے کو لکڑی کی ترازو میں تولیں گے تو بے وزن ہو گا۔ سونے اور ہیرے کے وزن کے لیے قرآن وحدیث کی زریں ترازو کافی شافی ہے۔

اللہ تعالی نے تو انھیں سورہ توبہ میں ﴿رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوْا عَنْهُ﴾ کے شاہی انعام سے نوازا ہے۔ اور آیت کریمہ: ﴿وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ هَاجَرُوْا وَ جٰهَدُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَ الَّذِيْنَ اٰوَوْا وَّ نَصَرُوْۤا اُولٰٓىِٕكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا ؕ لَهُمْ مَّغْفِرَةٌ وَّ رِزْقٌ كَرِيْمٌ ۝﴾.(الأنفال) میں ان کے یقینی طور پر مؤمن ہونے کی گواہی دی ہے، اور ان کی مغفرت کے علاوہ جنت میں ان کے لیے عزت کی روزی کا وعدہ بھی کیا ہے۔

شیخ عبداللہ ہرری کے تنقیدِ صحابہ کے جواز پر استدلالات کے جوابات:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر قتلِ نفس اور اکلِ مال بالباطل کا الزام:

صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما نے ایک مرتبہ فرمان نبوی «من بايع إماما فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر» بیان فرمایا، اس پر عبد الرحمن بن عبد رب الکعبہ نے کہا: « هذا ابن عمك معاوية، يأمرنا أن نأكل أموالنا بيننا بالباطل، ونقتل أنفسنا». (صحيح مسلم، رقم:١٨٤٤) حضرت معاویہ ہم کو حکم دیتے ہیں کہ ہم ناجائز اور حرام مال کھائیں اور اپنے آپ کو قتل کریں۔

جواب:

اس روایت کا محمل وہ دور ہے جب کہ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان قصاص دمِ عثمان کے سلسلے میں باہم تنازعات قائم تھے۔ عبد الرحمن بن عبدرب الکعبہ کا خیال تھا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مسئلہ خلافت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فریق مخالف ہیں؛ اس لیے انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے اپنے لشکر اور متبعین پر مال خرچ کرنے کو اکلِ مال بالباطل اور نزاع وقتال کو قتل نفس سے تعبیر کیا۔ یہ عبد الرحمن کا اپنا اجتہاد تھا؛ جبکہ ان کا نزاع واختلاف قصاصِ دمِ عثمان رضی اللہ عنہ میں تھا، خلافت میں نہیں تھا۔ امام نووی رحمہ اللہ شرح مسلم میں لکھتے ہیں: «المقصود بهذا الكلام أن هذا القائل لما سمع كلام عبد الله بن عمرو بن العاص وذكر الحديث في تحريم منازعة الخليفة الأول وأن الثاني يقتل فاعتقد هذا القائل هذا الوصف في معاوية لمنازعته عليًّا رضي الله عنه، وكانت قد سبقت بيعة علي، فرأى هذا أن نفقة معاوية على أجناده وأتباعه في حرب علي ومنازعته ومقاتلته إياه من أكل المال بالباطل ومن قتل النفس، لأنه قتال بغير حق فلا يستحق أحد مالا في مقاتلته».(شرح النووي على مسلم١٢/٢٣٤)

شیخ ہرری نے بعض صحابہ پر تنقید کے جواز کے لیے ان بعض روایات سے بھی استدلال کیا ہے جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ سے بعض معاصی کے ارتکاب کی وجہ سے «هو في النار» فرمایا۔

اس کا جواب چند صفحات قبل ہم نے لکھ دیا ہے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر بسیار خوری کا الزام اور اس کی تحقیق:

بعض حضرات نے صحیح مسلم کی ایک روایت سے یہ استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر بددعا فرمائی کہ اللہ تعالیٰ اس کے شکم کو سیر نہ کرے«لا أشبع الله بطنه». اور اخلاقی اعتبار سے یہ ایک قبیح خصلت ہے۔

عن أبي حمزة القصاب، عن ابن عباس، قال: كنت ألعب مع الصبيان، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فتواريت خلف باب، قال فجاء فحطأني حطأة، وقال: «اذهب وادع لي معاوية»، قال: فجئت فقلت: هو يأكل، قال: ثم قال لي: «اذهب فادع لي معاوية»، قال: فجئت فقلت: هو يأكل، فقال: «لا أشبع الله بطنه». (صحيح مسلم، رقم:٢٦٠٤)

جواب:

اس روایت میں چند باتیں قابل ملاحظہ ہیں:

۱- ہمیں یہ واقعہ کتب حدیث وتاریخ میں ابو حمزہ القصاب کے علاوہ کسی اور سے نہیں ملا۔ اور امام مسلم نے اپنی صحیح میں ابو حمزہ القصاب کی صرف یہی ایک روایت ذکر کی ہے۔ قال النووي: « وليس له عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وسلم غير هذا الحديث... فله في مسلم هذا الحديث وحده، لا ذكر له في البخاري». (شرح النووي على مسلم ١٥٥/١٦).

اور عقیلی الضعفاء الکبیر میں قصاب کے بارے میں لکھتے ہیں:« عن ابن عباس لا يتابع على حديثه ولا يعرف إلا به» . (الضعفاء الكبير ٢٩٩/٣)

پھر بلاذری نے انساب الاشراف میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ترجمے کے ذیل میں اسی ابو حمزہ القصاب سے یہ عبارت نقل کی ہے: « قال أبو حمزة: فكان معاوية بعد ذلك لا يشبع».(أنساب الأشراف٥/١٢٦)
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ «لا أشبع الله بطنه» کی زیادتی ابو حمزہ نے کی ہے۔

۲-ابو حمزہ کا نام عمران بن ابی عطاء الاسدی ہے۔ شیخ شعیب ارناؤط اور دکتور بشار عواد نے ان کے بارے میں "تحریر تقریب التہذیب"(۳/۱۱۵) میں لکھا ہے: «ضعيف يعتبر به» یعنی اگر ان کا کوئی متابع ہو تو روایت قابل قبول ہوگی، ورنہ نہیں۔ اور اس واقعہ کی روایت میں ان کا کوئی متابع نہیں؛ اس لیے یہ روایت قابل قبول نہیں۔

۳- ابو حمزہ القصاب کی ابن معین اور ابن حبان نے توثیق کی ہے؛ جبکہ ابو زرعہ رازی، ابو حاتم، نسائی، ابو داود، اور عقیلی وغیرہ نے ان کی تضعیف کی ہے۔«ضعّفه أبو زرعة الرازي، وأبو حاتم، والنسائي، وأبو داود، والعقيلي، ووثّقه ابن معين، . . . وذكره ابن حبان في الثقات». (تحرير تقريب التهذيب ١١٥/٣)

امام ذہبی نے لکھا ہے: « قال أبو زرعة: لين. وقال العقيلي: لا يتابع على حديثه». كذا في ميزان الاعتدال (٣/٢٣٩). وفي المغني في الضعفاء (٢/٢٧٩): وذكر له العقيلي حديثا استنكره.

۴- یہ روایت صحیح مسلم کے علاوہ دلائل النبوۃ للبیہقی (۶/ ۲۴۳)، مسند احمد (رقم:۲۶۵۱و۳۱۰۴)، امالی ابن بشران (رقم:۱۱۵۶)، جزء القاسم بن موسی الأشیب (المتوفی:۳۰۲) (رقم:۱۸)، مشیخۃ ابن حیویہ الخزاز (رقم:۷) میں بھی موجود ہے؛ لیکن اول الذکر کے علاوہ کسی میں بھی نہ تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے نہ آنے کا ذکر ہے اور نہ ہی «لا أشبع الله بطنه» کے الفاظ مذکور ہیں۔

مسند احمد کے الفاظ یہ ہیں: «اذهب فادع لي معاوية، قال: وكان كاتبه، فسعيتُ فأتيت معاوية، فقلت: أجب نبي الله صلى الله عليه وسلم، فإنه على حاجة». (مسند أحمد، رقم:٢٦٥١، و٣١٠٤)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تم جاؤ معاویہ کو بلاؤ"؛ اس لیے کہ وہ کاتب وحی تھے۔ میں دوڑ کر گیا اور میں نے کہا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو یاد فرما رہے ہیں، آپ آجائیں، ان کو آپ کی ضرورت ہے۔

اس میں «لا أشبع الله بطنه» وغیرہ کا ذکر نہیں، اور ابن عباس کے چھپنے کی جگہ دوڑنے کا ذکر ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ الفاظ مدرج فی الحدیث کے قبیل سے ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ نہیں۔ واللہ اعلم۔

۵- صحیح مسلم اور دلائل النبوۃ کے علاوہ مذکورہ دیگر کتب میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتب ہونے کا ذکر ہے، جس سے اعتمادِ نبوی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی امانت داری اور کمالِ خوش نصیبی کا پتا چلتا ہے۔ صحیح مسلم اور دلائل النبوہ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے منصب کتابت کا ذکر چھوڑ کر «لا أشبع الله بطنه» کے الفاظ کا اضافہ قابلِ حیرت ہے۔

۶- جس بطن (شکم) کے بارے میں یہاں بد دعا کا ذکر ہے، اسی بطن کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی منقول ہے کہ اے اللہ! اسے علم وحلم سے پر فرمادے۔ « كان معاوية ردف النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا معاوية! ما يليني منك؟ قال: بطني، قال: اللهم املأه علمًا وحلمًا». (التاريخ الكبير للبخاري ٨/١٨٠)

۷- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ " میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ کر دروازے کے پیچھے چھپ گیا"۔ یہ بات بہت بعید معلوم ہوتی ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہنے کو

اپنے لیے سعادت سمجھتے تھے چھپ جائیں، جبکہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی نوبت میں اکثر رات جاگنے کا اہتمام اس لیے فرمارہے ہیں کہ آپ کے رات والے اعمال دیکھ لیں۔

۸- بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہمانے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو نہیں پہنچایا؛ بلکہ کسی نے آپ سے یہ کہا کہ وہ کھانا کھارہے ہیں۔ یہ سن کر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما واپس ہوگئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہہ دیا کہ وہ کھانا کھارہے ہیں۔ اور تینوں مرتبہ ایسا ہی ہوا۔ اس صورت میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا خدمت اقدس میں حاضر نہ ہونے میں کوئی قصور نہیں؛ کیونکہ اُنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بلانے کی اطلاع ہی نہیں ہوئی۔ اور بلا کسی غلطی اور قصور کے بددعا کرنا شانِ رحمت کے خلاف ہے۔

«قال: فذهبت فدعوته له، فقيل: إنه يأكل، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته فقال: «فاذهب فادعه» فأتيته، فقيل: إنه يأكل، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فقال في الثالثة: «لا أشبع الله بطنه». (دلائل النبوة للبيهقي ٦/٢٤٣)

۹-اگر ہم اس جملے کو کلامِ نبوی تسلیم کرلیں تو اس صورت میں علماء نے اس کے دو معنی بیان کیے ہیں:

(۱) ان الفاظ کا لغوی معنی مراد ہے اور یہ بددعائیہ کلمات ہیں؛ لیکن یہ بات عرض کی جاچکی ہے کہ خدمت اقدس میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حاضر نہ ہونے میں ان کا کوئی قصور نہیں؛ کیونکہ اُنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بلانے کی اطلاع ہی نہیں ہوئی تھی؛ اس لیے وہ بددعا کے مستحق نہیں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: «اللهم إني أتخذ عندك عهدا لن تخلفنيه، فإنما أنا بشر، فأي المؤمنين آذيته شتمته، لعنته، جلدته، فاجعلها له صلاة وزكاة، وقربة تقربه بها إليك يوم القيامة». (صحيح مسلم، رقم:٢٤٠١)

اس صورت میں یہ حدیث حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے گرانقدر مناقب میں سے ہے، اور آپ کے لیے باعث تطہیر، اجر وثواب اور قربِ الٰہی کا ذریعہ ہے۔

امام مسلم رحمہ اللہ نے اس روایت کا یہی مطلب سمجھا ہے؛ چنانچہ آپ نے اس حدیث کو «باب من لعنه النبي صلى الله عليه وسلم، أو سبه، أو دعا عليه، وليس هو أهلا لذلك، كان له زكاة وأجرا ورحمة» کے تحت نقل کیا ہے۔ اور ابن حجر ہیتمی فرماتے ہیں: « إن هذا الحديث من مناقب معاوية الجليلة، لأنه بان بما قررته أنه دعاء لمعاوية لا عليه، وبه صرح النووي». (مختصر تطهير الجنان واللسان، ص٩٢. ط: دار علوم السنة، الرياض) اور علامہ ذہبی فرماتے ہیں: « لعلَّ أن يقال: هذه منقبة لمعاوية لقوله صلى الله عليه وسلم: اللهم من لعنته أو سببته...».الحديث. (سير أعلام النبلاء ١٤/١٣٠)

اور حافظ ابن عساکر نے بھی اس کا یہی مطلب لیا ہے؛ چنانچہ انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب میں اس حدیث کو صحیح ترین حدیث قرار دیا ہے؛ «أصح ما روي في فضل معاوية حديث أبي حمزة عن ابن عباس». (تاريخ دمشق ٥٩/١٠٦)

(٢) یہ الفاظ بد دعا کے ارادے سے نہیں نکلے اور یہاں اس کا لغوی معنی مراد نہیں، جیسا کہ «ثكلت أمك»، «تربت يداك»، «عقرى حلقى» وغیرہ الفاظ میں ان کا لغوی معنی مراد نہیں ہوتا ہے۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں: «هذا دعاء لا يراد وقوعه، بل عادة العرب التكلم بمثله على سبيل التلطف». (مرقاة المفاتيح، كتاب المناسك، باب خطبة يوم النحر)

شیخ ہرری کا فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی حدیث سے بعض صحابہ کی تنقید پر استدلال اور اس کا جواب:

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ فاطمہ بنت قیس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مشورہ کے لیے آئیں کہ معاویہ بن ابی سفیان اور ابو جہم دونوں نے ان کو نکاح کا پیغام دیا ہے، وہ کس سے نکاح کریں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معاویہ تو بالکل فقیر آدمی ہیں اور ابو جہم کے مزاج میں سختی ہے؛ اس لیے آپ اسامہ بن زید سے نکاح کرلیں۔ «أما أبو جهم، فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له، انكحي أسامة بن زيد». (صحيح مسلم، رقم: ١٤٨٠)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مشورتاً ابو جہم بن حذیفہ رضی اللہ عنہ کے مزاج کی سختی کو بیان فرمایا، اور کسی کے مزاج کی سختی بیان کرنا تنقید نہیں۔ تنقید سے مراد کسی صحابی کی عدالت کو مجروح کرنا اور تنقیص وعیب جوئی ہے، وہ یہاں نہیں پایا جاتا۔ اور بوقت مشورہ مستشار عنہ کے مزاج کی وضاحت، بلکہ اس کے عیوب کو بغرض نصیحت بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں اور اس کا شمار غیبت محرمہ میں نہیں۔ لیکن عام حالات میں کسی عام آدمی کی بھی عیب جوئی جائز نہیں، تو پھر صحابہ کی عیب جوئی پر اس سے استدلال کس طرح درست ہو سکتا ہے! امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «فيه دليل على جواز ذكر الإنسان بما فيه عند المشاورة وطلب النصيحة ولا يكون هذا من الغيبة المحرمة بل من النصيحة الواجبة، وقد قال العلماء: إن الغيبة تباح في ستة مواضع، أحدها الاستنصاح». (شرح النووي على مسلم ١٠/٩٢، باب المطلقة البائن لا نفقة لها)

حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قاتل کون؟:

شیخ عبد اللہ ہرری نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی جو صفین میں

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے مذمت کے جواز اور ان کے باغی اور داعی الی النار ہونے پر حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: «ويحَ عمارٍ، تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة، ويدعونه إلى النار». (صحيح البخاري، باب التعاون في بناء المسجد، رقم:٤٤٧)

حضرت عمار رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حمایت میں صفین میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں لڑتے ہوئے اسی لڑائی میں شہید ہوئے۔ ان کی شہادت سے معلوم ہوا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت «فئة باغية» کا مصداق ہے۔

جواب:

(۱) حافظ ابن رجب نے بخاری کی شرح "فتح الباری" میں لکھا ہے کہ «تقتله الفئة الباغية» بخاری کے بعض نسخوں میں موجود نہیں۔ نیز یہ کلمات ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنے؛ بلکہ دوسرے ساتھیوں سے سنے۔ (فتح الباري لابن رجب ٣٠٥/٣)

(۲) اس حدیث کے دو حصے ہیں، ایک «ويحَ عمارٍ، تقتله الفئة الباغية»، اور دوسرا: «يدعوهم إلى الجنة، ويدعونه إلى النار».

تاریخ کی بعض کتابوں میں ایک اور جملہ «لا أنالها الله شفاعتي» کا بھی اضافہ ملتا ہے؛ لیکن حافظ ابن کثیر اور علامہ ابن تیمیہ وغیرہ نے اس کے موضوع اور بے اصل ہونے کی وضاحت کر دی ہے۔ (البداية والنهاية ٢١٤/٦. السيرة النبوية لابن كثير ٣٠٩/٢. منهاج السنة٢٥٩/٦)

پہلا حصہ بہت سارے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مروی ہے، جن میں حضرت ابو قتادہ، حضرت عمرو بن العاص، حضرت ام سلمہ، حضرت خزیمہ، حضرت ابو ہریرہ، حضرت عثمان بن عفان، حضرت حذیفہ، حضرت ابو ایوب، حضرت ابو رافع، حضرت ابو الیسر، حضرت عبد اللہ بن عمرو وغیرہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں، ان حضرات سے صرف پہلا حصہ یعنی «ويحَ عمارٍ، تقتله الفئة الباغية» مروی ہے، دوسرا حصہ ان کی روایات میں موجود نہیں۔

دوسرا حصہ صرف حضرت ابو سعید خدری اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً اور مجاہد سے مرسلاً مروی ہے۔

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت (جو عکرمہ کی سند سے مروی ہے) کو امام بخاری نے اپنی صحیح (رقم:۴۴۷) میں روایت کیا ہے۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کو طبرانی نے المعجم الکبیر (رقم: ۱۳۲۷۶) میں ذکر کیا ہے، جس میں عبد النور متہم بالوضع راوی ہے۔ اور مجاہدؒ کی روایت کو ابن ابی شیبہؒ نے

اپنی مصنف (رقم:۳۲۹۱۳) میں ذکر کیا ہے۔

جن روایات میں صرف پہلا حصہ مذکور ہے، ان میں سے بعض روایات صحیح مسلم میں، بعض سنن ترمذی میں، بعض سنن نسائی، مسند احمد، مصنف عبد الرزاق، مسند ابی یعلی، مسند بزار، مسند حمیدی اور مستدرک حاکم میں ہیں، اور ان تمام روایات کو طبرانی نے اپنی معاجم میں ذکر کیا ہے، اور ان میں سے اکثر کی سند صحیح یا حسن ہے۔ تطویل کے خوف سے ان روایات کی سند، الفاظ اور ان پر محدثین کی تعلیقات وتشریحات کو یہاں ذکر نہیں کیا گیا۔

پہلے حصے کو اکثر حضرات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت پر محمول کرتے ہیں اور ان کو باغی قرار دیتے ہیں؛ لیکن یہ حقیقت کے خلاف ہے، اس کا مصداق وہ ٹولہ ہے جو خلافتِ اسلامیہ کی توسیع کا دشمن تھا اور جنہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کی تھی۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا اجتہاد یہ تھا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج میں باغیوں کی موجودگی خلافتِ اسلامیہ کے لیے ناسور ہے، جب تک ان کا قلع قمع نہ کیا جائے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت چنداں مفید نہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جماعت کے مقابلے میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ثابت قدمی اور شہادت کی بشارت عنایت فرمائی۔ اس ٹولے کے سرغنہ مصر میں موجود تھے، ان میں عبد اللہ بن سبا، سودان بن حمران، کنانہ بن بشر نمایاں ہیں۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو جو بوڑھے ہو چکے تھے حالات کی تحقیق اور باغیوں کو سمجھانے کے لیے مصر بھیجا، حضرت عمار رضی اللہ عنہ ان کو سمجھانے گئے تھے؛ لیکن ان کی چکنی چپڑی باتوں میں آگئے اور مصر سے واپس نہیں آئے اور عثمان رضی اللہ عنہ کے مستعفی ہونے کو مصلحت سمجھتے تھے، بعد میں حضرت عمار رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے ساتھ تھے، اور صفین میں باغیوں کی جماعت نے ان کو شہید کر دیا۔

حضرت عمار رضی اللہ عنہ خود فرماتے ہیں: «حدثني حبيبي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إني لا أموت إلا قتلا بين فئتين مؤمنتين»». (التاريخ الصغير للإمام البخاري، رقم:٣١٢)

مذکورہ دونوں روایتوں کو جمع کرنے کی صورت میں واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی موت مومنین کی دو جماعتوں کے درمیان میں قتل کی صورت میں واقع ہوگی اور ان کو قتل کرنے والی باغیوں کی جماعت ہوگی، جیسا کہ «تقتله الفئة الباغية» سے واضح ہے۔ اور باغیوں سے مراد خوارج کی وہ جماعت ہے جنہوں نے خلیفہ راشد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بغاوت کی اور بالآخر آپ کو شہید کر ڈالا۔

بعض حضرات نے تاریخ طبری اور تاریخ ابن خلدون کے حوالے سے لکھا ہے کہ باغیوں نے حضرت

عثمان رضی اللہ عنہ کے مخلص و معتمد علیہ نمائندے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو افشائے راز کے خوف سے مصر سے مدینہ آتے ہوئے دھوکہ سے ہلاک کر دیا تھا۔ اور حضرت عمار جنگ جمل و صفین میں موجود نہیں تھے؛ بلکہ شہادت عثمان رضی اللہ عنہ سے چند ماہ پہلے ہی شہید ہو چکے تھے۔

«قالوا: نشير عليك (أي عثمان) أن تبعث رجالا ممن تثق بهم إلى الأمصار حتى يرجعوا إليك بأخبارهم. فدعا محمد بن مسلمة فأرسله إلى الكوفة، وأرسل أسامة بن زيد إلى البصرة، وأرسل عمار بن ياسر إلى مصر، وأرسل عبد الله بن عمر إلى الشام، وفرق رجالا سواهم، فرجعوا جميعا قبل عمار، فقالوا: أيها الناس، ما أنكرنا شيئا، ولا أنكره أعلام المسلمين ولا عوامهم، وقالوا جميعا: الأمر أمر المسلمين، إلا أن امراءهم يقسطون بينهم، ويقومون عليهم واستبطأ الناس عمارا حتى ظنوا أنه قد اغتيل، فلم يفجأهم إلا كتاب من عبد الله ابن سعد بن أبي سرح يخبرهم أن عمارا قد استماله قوم بمصر، وقد انقطعوا إليه، منهم عبد الله بن السوداء، وخالد بن ملجم، وسودان بن حمران، وكنانة بن بشر».(تاريخ الطبري ٣٤١/٤، ط: دار التراث، بيروت)

اور ابن خلدون کے الفاظ ہیں: «فثبطوا عمارًا عن المسير إلى المدينة». (تاريخ ابن خلدون ٦٦٣/١، ط: المكتبة العصرية)

یعنی لوگوں نے عمار کو مصر سے مدینہ واپس جانے سے روک لیا۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جن صحابہ کو مختلف شہروں کے حالات کی تحقیق کے لیے بھیجا تھا وہ سب حضرات سوائے عمار رضی اللہ عنہ کے اپنے سے متعلق شہروں کے حالات کی تحقیق کے بعد مدینہ واپس آگئے، جس سے لوگوں کو خیال ہوا کہ عمار کو شہید کر دیا گیا ہے۔

لیکن طبری وابن خلدون کی اس روایت میں ان کے مصر یا مصر سے مدینہ واپس آتے ہوئے شہید کیے جانے کی صراحت نہیں؛ جبکہ صحیح بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ جنگ جمل کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت میں موجود تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کو اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو لوگوں کو اپنی نصرت پر آمادہ کرنے کے لیے کوفہ بھیجا تھا۔

قال أبو وائل: لما بعث عليٌّ عمارًا والحسنَ إلى الكوفة ليستنفرهم، خطب عمار فقال: إني لأعلم أنها زوجته في الدنيا والآخرة، ولكن الله ابتلاكم لتتبعوه أو إياها». (صحيح البخاري، رقم:٣٧٧٢)

لفظ "ویح" کے معنی کی وضاحت:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمار کے لیے «ویح» بمعنی افسوس کا لفظ استعمال فرمایا، جس میں اشارہ ہے کہ افسوس آپ جس جماعت کے موقف کو صحیح سمجھ کر اس کے ساتھ ہوں گے وہی جماعت آپ کو قتل

کرے گی۔ "ویح" افسوس کے موقع پر استعمال ہوتا ہے؛ ابن ماجہ میں اس شخص کے بارے میں جس نے سو آدمیوں کو قتل کیا تھا اور پھر توبہ کی نیت سے ایک عالم کے پاس گیا، یہ الفاظ آئے ہیں: «ویحك ومن یحول بینك وبین التوبة». (سنن ابن ماجه، رقم:٢٦٢٢) یعنی آپ کی پریشانی پر افسوس ہے، آپ اور آپ کی توبہ کے درمیان کون رکاوٹ بن سکتا ہے!

ایک اعرابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہجرت کے متعلق سوال کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «ویحك، إن شأنها شدید». (صحیح البخاري، باب زكاة الإبل، رقم:١٤٥٢)

علامہ عینی عمدۃ القاری میں «ویحك» کے تحت لکھتے ہیں: «كلمة تقال عند الزجر والموعظة والكراهة لفعل المقول له» (عمدة القاري ٤٤٦/٦)، نقلاً عن الداودي)

یعنی «ویحك» وعظ، ڈانٹ اور مخاطب کے فعل کی ناپسندیدگی کے موقع پر کہا جاتا ہے۔ یہاں مراد صرف افسوس ہے۔

"فئۃ باغیۃ" کا مصداق وہ جماعت ہے جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کی باغی تھی:

اب ہم کچھ قرائن اور شواہد ذکر کرتے ہیں جن سے واضح ہو جائے گہ کہ "فئۃ باغیۃ" کا مصداق حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت سے باغی جماعت ہے، اور وہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں شامل تھے۔ عمار کا قتل کرنا اور تاقیامت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت کو بدنام کرنا ان کے لیے آسان تھا۔ انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو ایسا بدنام کیا کہ بعض اونچے درجے کی تحقیق کرنے والے بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی سمجھنے لگے:

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے «تقتله الفئة الباغئة» فرمایا، جس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ جماعت مراد ہے جس کی بغاوت سب مسلمانوں میں مسلم ہے، اور وہ قاتلینِ عثمان ہیں، جن کی کاروائی کو سب صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بغاوت مانتے تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹوں کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حفاظت کے لیے مقرر کیا تھا۔ ابن کثیر لکھتے ہیں: «ذكر حصر أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه. لما وقع ما وقع يوم الجمعة...، ولزم كثير من الصحابة بيوتهم، وسار إليه جماعة من أبناء الصحابة، عن أمر آبائهم، منهم الحسن والحسين، وعبد الله بن الزبير- وكان أمير الدار- وعبد الله بن عمرو ابن العاص، وصاروا، يحاجون عنه، ويناضلون دونه أن يصل إليه أحد منهم». (البداية والنهاية ١٧٦/٧)

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کا لقب دیا؛ حضرت انس رضی

الله عنہ فرماتے ہیں: أن النبي صلى الله عليه وسلم صعد أُحدًا وأبو بكر وعمر وعثمان، فرجَف بهم، فقال: «اثبُتْ أحدُ فإنما عليك نبيٌّ وصديقٌ وشهيدان». (صحيح البخاري، رقم: ٣٦٧٥)

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ اے عثمان اگر آپ سے منافقین خلافت کی قمیص اتارنا چاہیں تو مت اتارنا۔

عن النعمان بن بشير، عن عائشة، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا عثمان، إن ولاك الله هذا الأمر يومًا، فأرادك المنافقون أن تخلع قميصك الذي قمَّصك الله، فلا تخلعه»، يقول: ذلك ثلاث مرات، قال النعمان: فقلت لعائشة: ما منعك أن تعلمي الناس بهذا؟ قالت: أُنسيتُه. (سنن ابن ماجه، رقم:١١٢. وسنن الترمذي، رقم:٣٧٠. وقال الترمذي: حديث حسن. ومسند أحمد، رقم:٢٤٥٦٦، وإسناده صحيح)

(۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود دوسری حدیث میں "فئۃ باغیۃ" کی تشریح کی طرف اشارہ فرمایا؛ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم پر اعتراض کیا اور بعض صحابہ نے اس کے قتل کا ارادہ کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا اور یہ فرمایا: «دعوه سيكفِيكُموه غيرُكم، يُقتَل في الفئة الباغية، يَمرُقون من الدِّين كما يَمرُق السهمُ من الرَّمِيَّة، قتالُهم حقٌّ على كل مسلم». (السنة لابن أبي عاصم، رقم:٩١١)

اس کو چھوڑ دو، دوسرے حضرات اس کو قتل کر کے آپ کو اس کے قتل سے بچائیں گے۔ یہ لوگ دین سے اس طرح نکلیں گے جیسے تیر شکار سے نکلتا ہے۔ ان کا قتال ہر مسلمان پر ضروری ہے۔

یہ شخص خوارج میں سے تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں قتل ہوا، اس سے واضح ہوا کہ "فئۃ باغیۃ" خوارج ہیں، ان کو خوارج نام بعد میں ملا؛ لیکن پہلے سے ان کی حقیقت موجود تھی، گویا کہ عثمان رضی اللہ عنہ سے بغاوت کی وجہ سے اِکہرے خوارج تھے، بعد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی منحرف ہو کر دوہرے خوارج بن گئے، پہلے ان کا نام "فئۃ باغیۃ" تھا، پھر ان کا نام خوارج پڑ گیا۔

(۳) مستدرک حاکم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اپنے بیٹے علی اور عکرمہ کو ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کے پاس اس حدیث کے سننے کے لیے بھیجا تھا جو خوارج سے متعلق ہے:

عن عكرمة، عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه قال له ولابنه علي: انطلقا إلى أبي سعيد فاسمعا منه حديثه في شأن الخوارج، فانطلقا فإذا هو في حائط له يصلح، فلما رآنا أخذ رداءه، ثم احتبى، ثم أنشأ يحدثنا حتى علا ذكره في المسجد، فقال: كنا نحمل لبنة لبنة، وعمار يحمل لبنتين لبنتين، فرآه النبي صلى الله عليه وسلم فجعل ينفض التراب عن رأسه، ويقول: «يا عمار ألا تحمل لبنة لبنة كما يحمل أصحابك؟» قال: إني أريد الأجر عند الله، قال: فجعل ينفض

ويقول: «ويح عمار، تقتله الفئة الباغية» قال: ويقول عمار: أعوذ بالله من الفتن. (المستدرك للحاكم، رقم:٢٦٥٣، وقال الحاكم: صحيح على شرط البخاري. ووافقه الذهبي)

معلوم ہوا کہ "تقتله الفئة الباغية" کا تعلق خوارج سے ہے، اور فرقہ خوارج جو "فئۂ باغیۃ" ہے اسی نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو شہید کیا۔

(۴) ایک روایت میں یوں آیا ہے:«وذلك فعل الأشقياء الأشرار».

عن مجاهد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما لهم ولعمار يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار، وذلك فعل الأشقياء الأشرار». (تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٠٢/٤٣، و٤٠٣. وفي المصنف لابن أبي شيبة (رقم:٣٢٩١٣) بلفظ: «وكذلك دأب الأشقياء الفجار». قال الشيخ محمد عوامة: هذا من مراسيل مجاهد برجال ثقات».

اور ایک روایت میں آیا ہے: «لا يقتلك أصحابي، ولكن تقتلك الفئة الباغية». (وفاء الوفاء ٢٥٤/١) اس سے پتہ چلا کہ یہ بدبختوں کا کام تھا، صحابہ کرام قتل میں ملوث نہیں تھے۔

صحیح بخاری کی شرح میں علامہ عینی رحمہ اللہ نے ابن بطال سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: «إنما يصح هذا في الخوارج الذين بعث إليهم عليٌّ عمارًا يدعوهم إلى الجماعة». (عمدة القاري ٢٠٩/٤)

لیکن یہ جواب صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے، خود علامہ عینی اس جواب کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

«ولكن لا يصح هذا لأن الخوارج إنما خرجوا على عليٍّ رضي الله تعالى عنه بعد قتل عمار بلا خلاف بين أهل العلم بذلك؛ لأن ابتداء أمرهم كان عقيب التحكيم بين عليٍّ ومعاويةَ، ولم يكن التحكيم إلا بعد انتهاء القتال بصفين، وكان قتل عمار قبل ذلك قطعا». (عمدة القاري ٢٠٩/٤)

ہاں ممکن ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو مصر بھیجنے میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی شامل ہوں۔

(۵) اگر "فئۂ باغیۃ" سے مراد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت تھی، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح کی بات چیت کے لیے حکم کیوں مقرر فرمایا؟! جس کے نتیجے میں قتال موقوف ہوا۔ باغیوں کے لیے تو قرآنی فیصلہ موجود ہے: ﴿فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾. (الحجرات:٩) ثالثی کی ضرورت ہمیشہ وہاں پیش آتی ہے جب دونوں متحارب گروہوں کے پاس ایسے دلائل موجود ہوں کہ جن سے کھل کر یہ واضح نہ ہوتا ہو کہ حق پر کون ہے، دونوں فریق اپنے اپنے دعووں کے مطابق اپنے کو حق پر سمجھتے ہوں۔

پھر اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا باغی ہونا ثابت ہو چکا تھا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد

حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے حکومت سے دستبردار ہو کر کیوں حکومت اُن کے حوالے کر دی؟ ان پر تو قتال فرض ہونا چاہیے تھا، نہ کہ مسلمانوں کی زمامِ قیادت ہی اُن کے سپرد کر دی جاتی۔ پھر مزید لطف یہ کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کی تائید و تصدیق اُس وقت کی پوری ملت اسلامیہ نے کی اور سب نے خوشی منائی اور اس سال کا نام ہی عام الجماعۃ رکھ دیا گیا۔ علاوہ ازیں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے اس فعل کی تحسین وستائش کی؛ حالانکہ اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ فی الواقع باغی ہوتے تو حضرت حسن کے اس فیصلے سے نہ مسلمانوں کو کوئی خوشی ہونی چاہیے تھی اور نہ ہی رسول اللہ رسول اللہ علیہ وسلم اس کی تعریف کرتے۔ اور اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ فی الواقع باغی تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے «اللهم اجعله هادًيا مهديًّا واهد به» . (سنن الترمذي، رقم:٣٨٤٢ . وقال الترمذي: حديث حسن غريب) کے الفاظ کیوں استعمال فرمائے؟!

(٦) اگر حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد یہ ثابت ہو جاتا کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت ہی قاتل اور باغی ہے، تو پھر ابو ایوب انصاری، ابو ہریرہ، ام سلمہ، ابن عمر اور ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم جو حدیث «ویحَ عمارٍ...» کے راوی ہیں، کیوں قتال سے الگ رہے؟! ان کو تو پھر باغیوں کے مقابلے میں صف آرا ہونا چاہئے تھا۔

اسی طرح وہ تین صحابہ کرام: ابو قتادہ، خزیمہ بن ثابت، اور ابو الیسر رضی اللہ عنہم جنہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھ دیا اور وہ حدیث «ویح عمار» کے راوی بھی ہیں، ان میں سے کسی سے بھی صحیح سند سے یہ ثابت نہیں کہ انھوں نے محض اس حدیث کی بنا پر حق و باطل کا اندازہ لگا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھ دیا ہو، اور نہ ہی ان سے یہ ثابت ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد انھوں نے اس حدیث کو مدارِ استدلال بنا کر دوسرے فریق کو باغی کہا ہو؛ حالانکہ ان تین اشخاص میں سے ایک حضرت ابو قتادہ سن ۵۴ھ، اور دوسرے حضرت ابو الیسر کعب بن عمرو سن ۵۵ھ تک زندہ رہے۔

نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے متعدد حضرات جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ، عبیدہ السلمانی، اور ابو مسلم خولانی صلح کی بات چیت کے لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس آتے جاتے رہے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے گروہ میں حضرت عمار رضی اللہ عنہ موجود تھے؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے اصحاب میں سے کسی نے بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ یا ان کی جماعت کو یہ بات یاد نہیں دلائی کہ عمار ہمارے لشکر میں موجود ہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی کے مطابق ان کو ایک باغی گروہ قتل کرے گا، ممکن ہے کہ تمہارے گروہ کے ہاتھوں اُن کا قتل ہو جائے اور تم زبان رسالت سے باغی گروہ قرار پاؤ؛ اس لیے تمہیں ہمارے خلاف جنگ کرنے سے باز آ جانا چاہیے۔

اسی طرح اکثر اکابر صحابہ قتال سے کیوں الگ رہے؟!

شرح العقیدۃ الطحاویۃ میں ہے:«وقعد عن القتال أكثر الأكابر لما سمعوه من النصوص في الأمر بالقعود في الفتنة، ولما رأوه من الفتنة التي تربوا مفسدتها عن مصلحتها». (شرح الطحاوية لابن أبي العز، ص٤٩٤).

اور عشرہ مبشرہ میں سے حضرت طلحہ اور حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہما بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہم خیال تھے، تو وہ کیسے باغی اور مجرم ہوسکتے ہیں! اسی طرح حضرت جریر رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی اور دیگر بعض صحابہ کیوں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ رہ گئے؟ کیا وہ لقب یافتہ باغیوں کے ساتھ رہے؟ یہ کیسے ممکن ہے!!

اور خود حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حقیقی بڑے بھائی عقیل بن ابی طالب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو چھوڑ کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس شام چلے گئے؛ چنانچہ شیعی مورخ لکھتا ہے: «وفارق (عقيل) أخاه عليًّا أمير المؤمنين في أيام خلافته، وهرب إلى معاوية وشهد صفين معه». (عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، ص١٥)

(۷) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے جب کہا گیا کہ آپ کی جماعت نے عمار کو قتل کیا، تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ جو ان کو لائے تھے انھوں نے ہی قتل کیا۔ یعنی ہماری جماعت کے کسی آدمی نے ان کو قتل نہیں کیا؛ بلکہ ان کا قتل انہی باغیوں اور منافقوں کے ہاتھوں ہوا ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں موجود ہیں، انہوں نے ہی حضرت عمار کو قتل کیا، پھر ہمارے نیزوں اور تلواروں کے آگے ڈالدیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر فرمایا: پھر تو سید الشہداء حضرت حمزہ کے قاتل حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہوئے؛ کیونکہ وہی ان کو اُحد لے کر گئے تھے؛ لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی مراد بغاۃ اور خوارج تھے، حضرت علی رضی اللہ عنہ اور سچے مسلمان نہ تھے۔ اور باغی وہ لوگ ہیں جنہوں نے امیر المؤمنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو جام شہادت پلایا، پھر رات کے اندھیرے میں حضرت طلحہ، حضرت زبیر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم کے لشکر پر حملہ کرکے صلح کی کوششوں کو ناکام کیا؛ بلکہ یہ پیشینگوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دوہرا معجزہ ہو جائے گی، ایک یہ کہ حضرت عمار شہید ہوں گے او دوسرا یہ کہ جو لوگ آپ کو بظاہر قاتل نظر آرہے ہیں وہ قاتل نہیں؛ بلکہ وہ باغی قاتل ہیں جن کی بغاوت پہلے سے مسلمہ ہے۔

عن محمد بن عمرو بن حزم، قال: لما قُتِل عمار بن ياسر دخل عمرو بن حزم على عمرو بن العاص، فقال: قُتِل عمار، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تقتله الفئة الباغية»، فقام عمرو بن العاص فزِعًا يُرَجِّع حتى دخل على معاوية، فقال له معاوية: ما شأنك؟ قال: قُتِل عمار، فقال معاوية: قد قتل عمار، فماذا؟ قال عمرو: سمعتُ رسول الله صلى الله

عليه وسلم يقول: «تقتله الفئة الباغية» فقال له معاوية: دحضت في بولك، أونحن قتلناه؟ إنما قتله علي وأصحابه، جاءوا به حتى ألقوه بين رماحنا، – أو قال: بين سيوفنا». (مسند أحمد، رقم:١٧٧٧٨. والمستدرك للحاكم، رقم:٢٦٦٣. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

امام قرطبیؒ فرماتے ہیں: «وقد أجاب علي رضي الله عنه عن قول معاوية بأن قال: فرسول الله صلى الله عليه وسلم إذن قتل حمزة حين أخرجه، وهذا من علي رضي الله عنه إلزام لا جواب عنه، وحجة لا اعتراض عليها. قاله الإمام الحافظ أبو الخطاب بن دحية». (التذكرة للقرطبي، ص٦٢٧. وانظر أيضًا: فيض القدير٦/٣٦٥. والبدر المنير٨/٥٤٨)

حاکم نے مستدرک میں واقدی کی سند سے روایت کیا ہے کہ عقبہ بن عامر الجہنی، عمر بن الحارث الخولانی اور شریک بن سلمہ، ان تینوں نے بیک وقت حملہ کر کے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو شہید کیا۔(المستدرك، رقم:٥٦٥٧)

حاکم نے پھر واقدی ہی کی سند سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو ابو غادیہ المزنی نے شہید کیا، اور ایک دوسرے شخص نے ان کے سر کو تن سے جدا کیا اور یہ دونوں جھگڑتے ہوئے حضرت عمر وبن العاص رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور دونوں کہہ رہے تھے کہ میں نے عمار کو قتل کیا۔ (المستدرك، رقم:٥٦٥٧)

لیکن مذکورہ دونوں روایتیں واقدی کے متروک ومتہم بالکذب ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں۔ حافظ ابن حجر واقدی کے بارے میں لکھتے ہیں: «متروك مع سعة علمه». (تقريب التهذيب)

اور علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں بعض محدثین سے ان کی توثیق اور متعدد محدثین سے ان کا متروک، کذاب اور واضع الحدیث ہونا نقل کیا ہے: قال أحمد بن حنبل: هو كذاب. وقال البخاري وأبو حاتم: متروك. وقال أبو حاتم أيضا والنسائي: يضع الحديث. وقال ابن المديني: الواقدي يضع الحديث. وقال ابن راهويه: هو عندي ممن يضع الحديث. **علامہ ذہبی واقدی کے ترجمے کے آخر میں لکھتے ہیں:** «واستقر الاجماع على وهن الواقدي». (ميزان الاعتدال ٣/٦٦٥-٦٦٦)

حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے وہ خوارج تھے جو مسلمانوں میں فتنہ وفساد برپا کرنے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو بدنام کرنے کے درپے تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قتل کی نسبت حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے لشکر کی طرف اس لیے کی کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قتل کرنے والے خوارج خفیہ طور پر فتنہ وفساد برپا کرنے کے لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں شامل تھے، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی مراد حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے مخلص ساتھی ہرگز نہیں۔ نہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قاتل تھے اور نہ

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور نہ ہی ان دونوں حضرات کی جماعت میں شامل دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم۔ حضرت علی وحضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے دونوں گروہوں کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے «فئتين عظيمتين من المسلمين». (صحيح البخاري، رقم:٢٧٠٤) فرمایاہے۔ اسلام کے باغی تو اسلام کے مخالف اور اس کی جڑیں کاٹنے والے تھے وہ "المسلمین" کا مصداق کیسے ہوسکتے ہیں!! اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: «اللهم اجعله هاديا مهديا واهد به». (سنن الترمذي، رقم:٣٨٤٢) کیا کوئی شخص ہادی ومہدی ہوتے ہوئے باغی اور داعی الی النار بھی ہوسکتا ہے؟!!

اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ جب حضرت عمار رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت کے ساتھ تھے تو پھر مفسدین نے ان کو کیوں شہید کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت کو تا قیامت بدنام کرنے اور لوگوں کو ان سے بدظن کرنے اور ان پر باغی کی مہر لگانے کے لیے یہ کام کیا۔ یہ مفسدین کا کارنامہ ہے کہ اکثر تاریخ کے متخصصین نے فئۂ باغیہ کا مصداق حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت کو قرار دیاہے۔ فوا أسفى على هذا.

جیسے بعض لوگ کہتے ہیں کہ امریکہ کے یہودیوں نے جہاد کو بدنام کرنے کے لیے ۱۱ ستمبر ۲۰۰۱ء کو خود اپنے ہی ورلڈ ٹریڈ سنٹر پر دھاکہ کرکے پوری دنیا میں مجاہدین کو بدنام کیا اور ان کے خلاف کاروائی کا آغاز کیا۔ ایسے واقعات بدمعاش لوگ اتنی کثرت سے کرتے ہیں کہ ان کا شمار بھی مشکل ہے۔

(۸) اس حدیث کا دوسرا حصہ «يدعوهم إلى الجنة، ويدعونه إلى النار» ہے، حدیث کا یہ حصہ عکرمہ عن أبی سعید الخدری کی روایت میں مذکور ہے، دوسرے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم جن سے یہ حدیث مروی ہے ان سے یہ حصہ مرفوعاً مروی نہیں، ہاں ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ہے؛ لیکن اس کی سند میں عبد النور متہم بالوضع ہے۔

یہ روایت صحیح مسلم شریف-کتاب الفتن، سنن ترمذی-مناقب عمار، مسند ابو داود طیالسی تحت احادیث زید بن ثابت، مصنف ابن ابی شیبہ کتاب الجمل باب ماذکر فی صفین، خصائص علی للامام النسائی، صحیح ابن حبان، سنن نسائی، مسند احمد، مصنف عبد الرزاق، مسند ابی یعلی، مسند بزار، مسند حمیدی، مستدرک حاکم، اور معاجم طبرانی میں موجود ہے۔ ان مقامات پر صرف ایک روایت جو عکرمہ کے ذریعے سے مروی ہے صرف اس میں یدعوہم الخ کا اضافہ ہے۔

یہ روایت عکرمہ عن ابی سعید الخدری کے علاوہ حضرت ابو قتادہ، عمرو بن العاص، ام سلمہ، خزیمہ بن ثابت، ابوہریرہ، عثمان بن عفان، حذیفہ، ابو ایوب، ابو رافع، ابو الیسر رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے، ان

کی روایات میں ''یدعوہم الی الجنۃ'' الخ کا اضافہ نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ اضافہ عکرمہ نے اپنے اجتہاد سے کیا ہے اور یہ مدرج ہے۔

عکرمہ پر ثقاہت کے باوجود خارجیت کا الزام:

عکرمہ پر ثقاہت کے باوجود خارجیت کا الزام ہے۔ قال علي بن المديني: كان عكرمة يرى رأي نجدة الحروري.(كتاب المعرفة والتاريخ للبسوي٧/٢) دوسری جگہ لکھا ہے: «وكان عكرمة يرى رأي الإباضية».(كتاب المعرفة والتاريخ للبسوي١٢/٢) ذہبی نے لکھا ہے: «عكرمة مولى ابن عباس من أوعية العلم تكلموا فيه لرأيه لا لحفظه، اتهم برأي الخوارج، وثّقه غير واحد». (المغني في الضعفاء ٤٣٨/٢)

تہذیب الکمال میں ہے: «عن عطاء: كان عكرمة إباضيًّا» . امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: «كان يرى رأي الإباضية» . یحیی بن معین کہتے ہیں: « إنما لم يذكر مالك بن أنس عكرمة؛ لأن عكرمة كان ينتحل رأي الصفرية». صفریہ خوارج کا فرقہ ہے۔ (تهذيب الكمال ٢٧٨/٢٠)

خوارج اگرچہ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں کے مخالف تھے؛ لیکن ان کی اصل مخالفت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے تھی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح کے لیے حکم مقرر کیے، تو پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بھی مخالف بن گئے۔ تو «يدعوهم إلى الجنة...» الخ کا جملہ جو دراصل مشرکین مکہ سے متعلق تھا اس کو یہاں لگایا گیا؛ تاکہ ذہن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت کی طرف منتقل ہو جائے۔ یہ درحقیقت ادراج ہے، افترا نہیں۔ اسی طرح عکرمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں: «مِن أين ترى أخذها الحمار». (شرح معاني الآثار للإمام الطحاوي، أبواب الوتر، رقم:١٧١٩ . وفي إسناده عبد الوهاب بن عطاء، قيل: لين. وقيل: ثقة).

یعنی جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ایک رکعت وتر پڑھی تو ابن عباس ﷺ نے کہا اس حمار نے کہاں سے لیا ہے؟ حالانکہ ابن عباس ﷺ نے بخاری کی روایت کے مطابق «دَعْهُ؛ فإنه قد صحِب رسول الله صلى الله عليه وسلم» فرمایا اور دوسری روایت میں «أصاب؛ إنّه فقيهٌ» آیا ہے۔ اس لیے یہاں بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے حمار کے لفظ کا استعمال عکرمہ کی خارجیت کا شاخسانہ معلوم ہوتا ہے کہ «دعه» کا مطلب ان کو اپنے حال پر چھوڑ دو، ان کو نہ چھیڑو۔ جیسے کسی احمق کو-نعوذ باللہ- چھوڑتے ہیں۔ نیز «مِن أين ترى أخذها الحمار» طحاوی کی سند میں عبد الوہاب بن عطاء بھی ضعیف ہے۔ واللہ اعلم۔

«مِن أين ترى أخذها الحمار» میں یہ بھی قوی اور مضبوط احتمال ہے کہ اس میں ابن عباس رضی

اللہ عنہما نے عکرمہ کو خطاب کیا ہو اور تری کے بعد أخذها مصدر ہو فعل نہ ہو، اور الحمار سے پہلے أيها مقدر ہو یعنی اے حمار! تم نے ایک رکعت وترِ معاویہ سے کہاں سے لی، یعنی آپ نے ان کو کہاں دیکھا کہ انھوں نے یعنی حضرت معاویہ نے ایک رکعت وتر پڑھی ہے۔ اور اگر بالفرض پڑھی ہو تو وہ مجتہد ہیں انھوں نے اپنے اجتہاد کے موافق ٹھیک کیا۔

اس سے قطع نظر کہ عکرمہ پر خارجیت کا الزام ہے، بظاہر عکرمہ نے حضرت عمار کے ابتدائی حالات کو جو مشرکین کے ساتھ پیش آئے تھے یہاں درج کر دیا۔ ابتدائے اسلام میں قریش حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو اذیت پہنچاتے تھے اور جہنم یعنی دین سے پھر جانے کی دعوت دیتے تھے، اور حضرت عمار رضی اللہ عنہ قریش کو جنت کی طرف بلاتے تھے۔ یہ بات حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے بھی ''فیض الباری'' میں بیان فرمائی ہے، لکھتے ہیں: « أما قوله «يدعوهم إلى الجنة» فاستيناف لحاله مع المشركين، وإشارة إلى المصائب التي أتت عليه من جهة قريش وتعذيبهم وإلجائهم إياه على أن يكفر ربه، فأبى إلا أن يقول «الله أحد». (فيض الباري ٥٢/٢)

علامہ ابن کثیر نے ''البدایہ والنہایہ'' میں لکھا ہے: « اختصم رجلان في سلب عمار وفي قتله فأتيا عبد الله بن عمرو بن العاص، ليتحاكما إليه، فقال لهما: ويحكما اخرُجا عني، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال - ولعبت قريشٌ بعمار -: «ما لهم ولعمار؟ يدعوهم إلى الجنة، ويدعونه إلى النار». (البداية والنهاية٢٨٧/٧. وفي إسناده عمرو بن شمر، قال الجوزجاني: زائغ كذاب. وقال ابن حبان: رافضي يشتم الصحابة. (ميزان الاعتدال ٢٦٩/٣)

اس کی سند پر کلام ہے اور اگر یہ روایت صحیح نہ بھی ہو تو یہ حقیقت ہے کہ حضرت عمار نے مکہ مکرمہ میں دعوت دین کی خاطر تکلیفیں برداشت کی ہیں۔ ویسے بھی «دعوة» کا لفظ عام طور پر غیر مسلموں کی دعوت میں استعمال ہوتا ہے، مسلمانوں کے لیے تذکیر کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرٰى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِيْنَ ﴾. (الذاريات)

(۹) یہ بھی ممکن ہے کہ جنت سے مراد صلح ہو اور نار سے مراد حرب ہو، قرآن کریم میں حرب کو نار کہا گیا ہے ﴿كُلَّمَآ اَوْقَدُوْا نَارًا لِّلْحَرْبِ اَطْفَاَهَا اللّٰهُ﴾. (المائدة: ٦٤) تو حضرت عمار رضی اللہ عنہ اُن کو مصر میں صلح اور تابعداری کی دعوت دیتے رہے اور مفسدین اُن کو حرب و قتال اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی مخالفت کی دعوت دیتے رہے؛ لیکن بقول مؤرخین آخر میں حضرت عمار رضی اللہ عنہ مفسدین کی باتوں سے متاثر ہو کر مصر میں ان کے ساتھ رہ گئے اور پھر بعد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں شامل ہو گئے۔ یعنی كان يدعوهم إلى الجنة، أي: الصلح، ويدعونه إلى النار، أي: الحرب.

مستدرک حاکم کی بعض روایات سے بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قتل کا الزام اوراس کی تحقیق:

حاکم نے مستدرک میں واقدی کی سند سے روایت کیا ہے کہ عقبہ بن عامر الجہنی، عمرو بن الحارث الخولانی اور شریک بن سلمہ رضی اللہ عنہم، ان تینوں نے بیک وقت حملہ کرکے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو شہید کیا۔(المستدرك، رقم:٥٦٥٧)

حاکم پھر واقدی ہی کی سند سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو ابو غادیہ المزنی نے شہید کیا، اور ایک دوسرے شخص نے ان کے سر کو تن سے جدا کیا اور یہ دونوں جھگڑتے ہوئے حضرت عمر بن العاص رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور دونوں کہہ رہے تھے کہ میں نے عمار کو قتل کیا۔(المستدرك، رقم:٥٦٥٧، وسكت الحاكم والذهبي عن هذين الروايتين)

جواب: مذکورہ دونوں روایتیں واقدی کے متروک و متہم بالکذب والوضع ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں۔ علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں متعدد محدثین سے ان کا متروک، کذاب اور واضع الحدیث ہونا نقل کیا ہے۔(ميزان الاعتدال ٣/٦٦٥-٦٦٦)

یہ واقدی کذاب کا عقبہ بن عامر، عمرو بن الحارث، شریک بن سلمہ اور ابو غادیہ المزنی ان چاروں صحابہ رضی اللہ عنہم پر اتہام ہے۔ واقدی کے بارے میں مفصل کلام گزر چکا ہے۔

اب اس بحث کو ہم حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر صاحب رحمہ اللہ کی بات پر ختم کرتے ہیں۔ حضرت مولانا فرماتے ہیں: "حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کے مخلص ساتھیوں اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا دامن حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قتل کرنے سے بالکل پاک وصاف ہے، نہ تو انھوں نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو قتل کیا اور نہ ہی وہ باغی اور داعی الی النار بنے۔ ... الغرض یہ سب کارستانی سبائی پارٹی اور اسلام کے باغی فرقہ کی تھی کہ زبان سے اسلام کا دعوی کرتی رہی اور اندر سے اسلام کی جڑیں کاٹتی رہی۔ ... حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قاتلین میں کوئی بھی صحابی اور داعی الی الجنۃ نہ تھا؛ بلکہ سبھی ہی شریر فتنہ گر اور اسلام کی بیخ کنی کرنے والے تھے۔ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو نہ تو کسی صحابی نے قتل کیا اور نہ وہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے حکم اور رضا سے قتل ہوئے"۔

مولانا صفدر صاحب رحمہ اللہ اس بات کے متعدد شواہد و قرائن ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: " ان تمام اندرونی وبیرونی قرائن اور شواہد سے روز روشن کی طرح آشکارا ہو گیا کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قاتل حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ، اُن کی شامی فوج اور کوئی دیگر صحابی نہ تھا؛ بلکہ وہی شرارتی سبائی تھے جو

اسلام اور اہل اسلام کے ذاتی دشمن تھے اور انھوں نے اپنی جانوں پر کھیل کر اسلام کو مٹانے کی ناپاک کوشش کی''۔(بخاری شریف کے چند ضروری مباحث-افادات شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر، ص۴-۱۳)

''الفئۃ الباغیۃ'' سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی مراد کی وضاحت:

اشکال: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:«لم أجد آسى على شيء إلا أني لم أقاتل الفئة الباغية مع علي». اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت باغی تھی۔

جواب: حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے تین جماعتوں کے بارے میں ''الفئۃ الباغیۃ'' کے الفاظ مروی ہیں: ۱- عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کی جماعت۔ ۲- حجاج کی جماعت؛ لیکن ابن عمر رضی اللہ عنہ نے حجاج کا نام نہیں لیا، ممکن ہے کہ حجاج کے مخالفین مراد ہوں۔ ۳- تیسری جماعت کی وضاحت ان سے مروی نہیں ہے، بعض حضرات نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت سمجھا ہے؛ جبکہ صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد خوارج کی جماعت ہے جس کا باغی ہونا سب کے نزیک مسلم ہے۔اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کی سرکوبی کی۔

۱- الزهري: عن حمزة بن عبد الله، قال: أقبل ابن عمر علينا، فقال: «ما وجدت في نفسي شيئا من أمر هذه الأمة، ما وجدت في نفسي من أن أقاتل هذه الفئة الباغية كما أمرني الله». قلنا: ومن ترى الفئة الباغية ؟ قال: «ابن الزبير، بغى على هؤلاء القوم، فأخرجهم من ديارهم، ونكث عهدهم».(سير أعلام النبلاء ٣/٢٣١)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کی جماعت کو باغی سمجھتے تھے، اور ان کے خلاف قتال کی تمنا رکھتے تھے۔ نیز شیخ کفایت اللہ سنابلی لکھتے ہیں: ''اسی طرح عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر، جندب بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم نے بھی ابن زبیر رضی اللہ عنہما کے اقدام کی مذمت کی، اور بعض روایات کے مطابق تو عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ ابن زبیر رضی اللہ عنہما اور ان کے رفقاء کو باغی سمجھتے تھے اور افسوس کرتے تھے کہ میں نے ان سے قتال کیوں نہ کیا؛ کیونکہ باغیوں کے خلاف لڑنے کا حکم ہے۔ یہ بات امام ذہبی رحمہ اللہ نے بھی نقل کی ہے، یاد رہے کہ جس کام کی تمنا عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما جیسے جلیل القدر صحابی کر رہے تھے اہل شام نے وہی کام کیا تھا، نیز عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے ابن زبیر رضی اللہ عنہما کی شہادت پر کہا: «أما والله لأُمَّةٌ أَنْتَ أَشرُّها لأَمَّةٌ خَيْرٌ».(صحيح مسلم، رقم:٢٥٤٥) اللہ کی قسم وہ امت کتنی بہتر ہے جس میں خطاکار لوگ بھی آپ جیسے ہوں''۔(حادثہ کربلا اور سبائی سازش، ص۹۷-۹۸)

٢- حجاج کے زمانے میں جب ایام حج میں فتنہ شروع ہوا اس وقت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بھی حج کے لیے گئے ہوئے تھے، اچانک آپ کو ایک تیر لگا جس سے آپ زخمی ہو گئے اور آپ کا مرض بڑھتا گیا۔ حجاج کو جب اس کا علم ہوا تو وہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی عیادت کے لیے آیا اور کہنے لگا کہ اگر مجھے معلوم ہو جاتا کہ کس نے آپ کو زخمی کیا ہے تو میں اس کی اچھی طرح خبر لیتا۔ اس پر ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: تو نے ہی مجھے زخمی کیا ہے، تم نے ایام حج میں لوگوں کو مسلح کیا اور حرم محترم میں ہتھیاروں کو داخل کیا۔

قال ابن سعد: أخبرنا يزيد بن هارون، قال: أخبرنا العوام بن حوشب، قال: حدثني عياش العامري، عن سعيد بن جبير، قال: لما أصاب ابن عمر الخبل الذي أصابه بمكة فرمي حتى أصاب الأرض فخاف أن يمنعه الألم، فقال: يا ابن أم الدهماء اقض بي المناسك. فلما اشتد وجعه بلغ الحجاج فأتاه يعوده فجعل يقول: لو أعلم من أصابك لفعلت وفعلت. فلما أكثر عليه قال: أنت أصبتني. حملت السلاح في يوم لا يحمل فيه السلاح. فلما خرج الحجاج، قال ابن عمر: ما آسى من الدنيا إلا على ثلاث: ظمء الهواجر، ومكابدة الليل، وألا أكون قاتلت هذه الفئة الباغية التي حلت بنا». (الطبقات الكبرى لابن سعد ١٨٥/٤، ط: دار صادر، بيروت، وإسناده صحيح)

مذکورہ روایت کو علامہ ذہبی نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: «لما احتضر ابن عمر، قال: ما آسى على شيء من الدنيا إلا على ثلاث: ظمأ الهواجر، ومكابدة الليل، وأني لم أقاتل الفئة الباغية التي نزلت بنا -يعني: الحجاج». (سير أعلام النبلاء ٢٣١/٣)

بعض کہتے ہیں کہ اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما حجاج کی جماعت کو باغی سمجھتے تھے؛ لیکن اس روایت میں حجاج کے نام کی تفسیر علامہ ذہبی یا کسی اور راوی نے کی ہے، ابن عمر رضی اللہ عنہما نے نہیں کی۔ اگر ابن عمر رضی اللہ عنہما حجاج کو باغی اور ظالم سمجھتے تو ان کے ساتھ کیسے رہتے؛ بلکہ حجاج جس حکومت کے نمائندے تھے ابن عمر رضی اللہ عنہما اسی حکومت کے ساتھ تھے اور اس کی بیعت کی لاج رکھے ہوئے تھے۔

ابن سعد نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما اور حجاج کے مذکورہ واقعہ سے متعلق مزید چند روایات ذکر کرنے کے بعد حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ قول نقل کیا ہے: « ما أجدني آسى على شيء من أمر الدنيا إلا أني لم أقاتل الفئة الباغية». (الطبقات الكبرى لابن سعد ١٨٥/٤. وإسناده منقطع بين حبيب وابن عمر)

اور علامہ ذہبی نے سیر أعلام النبلاء میں اس روایت کو حبیب بن أبي ثابت، عن سعید بن جبیر، عن ابن عمر... کی سند سے ذکر کیا ہے، جس سے یہ روایت متصل ہو جاتی ہے، اور اس کی سند بھی صحیح ہے۔

٣- تیسری روایت جس میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے "الفئۃ الباغیۃ" سے ان کی مراد کی وضاحت مروی نہیں؛ البتہ قرائن سے یہ بات واضح ہے کہ "الفئۃ الباغیۃ" سے خوارج ہی مراد ہیں۔

عن شريك، عن فطر بن خليفة، عن حبيب بن أبي ثابت، عن ابن عمر، قال: «ما أجدني آسى على شيء إلا أني لم أقاتل الفئة الباغية مع علي».(المعجم الكبير للطبراني، رقم:١٣٨٢٤)

فطر بن خلیفہ کے بارے میں ابن سعد لکھتے ہیں: « وكان ثقة إن شاء الله. ومن الناس من يستضعفه».(الطبقات الكبرى ٦/٣٤٤)

اور شریک بن عبد اللہ کے بارے میں شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط لکھتے ہیں: «خلاصة القول فيه أنه يتعين تتبع ما توبع عليه، فإنه يخاف أن يكون ضعيفًا عند التفرد لسوء حفظه وغلطه، ولم يحتج به مسلم، وإنما أخرج له في المتابعات» . (تحرير تقريب التهذيب ٢/١١٤)

طبرانی نے اس حدیث کی ایک دوسری سند بھی ذکر کی ہے: عن سنان بن هارون، عن عبد الله بن حبيب بن أبي ثابت، عن أبيه، قال: سمعت ابن عمر يقول: ما آسى على شيء فاتني إلا الصوم والصلاة، وتَرْكي الفئةَ الباغية ألا أكون قاتلتها، واستِقالتي عليًّا البيعةَ». (المعجم الكبير للطبراني، رقم:١٣٨٢٥)

سنان بن ہارون کے بارے میں شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط لکھتے: « ضعيف، ضعَّفه يحيى بن معين، وأبو داود، والنسائي، والساجي، وابن حبان، وقال: منكر الحديث جدًّا، يروي المناكير عن المشاهير...». (تحرير تقريب التهذيب٢/٨٤)

طبرانی کی دونوں سندوں میں ضعیف راوی ہیں، جبکہ ہیثمی نے مجمع الزوائد میں لکھا ہے: «رواه الطبراني بأسانيدَ، وأحدُها رجالُه رجالُ الصّحيح». (مجمع الزوائد ٧/٢٤٢)

البتہ ابن عبد البر نے "الاستیعاب" میں اور علامہ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں اس روایت کو دوسری سند سے ذکر کیا ہے جو متصل اور صحیح ہے:

حدثنا أبو أحمد، حدثنا عبد الجبار بن العباس، عن أبي العنبس، عن أبي بكر بن أبي الجهم، قال: سمعت ابن عمر يقول: «ما آسى على شيء إلا تركي قتال الفئة الباغية مع علي». (الاستيعاب ٣/٩٥٣. سير أعلام النبلاء ٣/٢٣٢)

ابن عبد البر نے الاستیعاب میں اس روایت کی اور بھی سندیں ذکر کی ہیں؛ لیکن کسی میں بھی اس بات کی وضاحت نہیں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے "الفئۃ الباغیۃ" سے کون سی جماعت مراد لی ہے؛ لیکن یہ الفاظ بانگ دُہل بتلاتے ہیں کہ خوارج مقصود ہیں۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے برحق ہونے اور مخالفین کے اہل باطل ہونے پر استدلال اور اس کا جواب:

اشکال: حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: « انظروا الفرقة التي تدعو إلى أمر علي رضي

الله عنه فالزموها، فإنها على الهدى». (مسند البزار، رقم:٢٨١٠. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد٧/٢٣٦: رجاله ثقات)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر اور ان کے مخالفین باطل پر تھے۔

جواب: اس روایت کی سند ضعیف ہے۔ سند یہ ہے: حدثنا أحمد بن يحيى الكوفي، قال: أخبرنا أبو غسان، قال: أخبرنا عَمْرو بن حريث، عن طارق بن عبد الرحمن، عن زيد بن وهب، قال: بينما نحن حول حذيفة إذ قال: كيف أنتم وقد خرج أهل بيت نبيكم في فئتين يضرب بعضكم وجوه بعض بالسيف؟ فقلنا: يا أبا عبد الله وإن ذلك لكائن؟ قال: أي والذي بعث محمدًا بالحق أن ذلك لكائن. فقال بعض أصحابه: يا أبا عبد الله فكيف نصنع إن أدركنا ذلك الزمان؟ قال: انظروا الفرقة التي تدعو إلى أمر علي رضي الله عنه فالزموها فإنها على الهدى». (مسند البزار، رقم:٢٨١٠)

اس سند میں عمرو بن حریث مجہول ہے۔(لسان الميزان٤/٣٤٠) نیز «وقد خرج أهل بيت نبيكم صلى الله عليه وسلم في فئتين» سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے جنگ جمل کی طرف اشارہ کیا ہے، نہ کہ جنگ صفین کی طرف؛ کیونکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اہل بیت میں سے نہیں ہیں۔

نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف دعوت دینے والے وہ لوگ بھی تھے جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قاتل تھے، تو کیا وہ لوگ بھی ہدایت پر تھے!؟ ہاں خوارج کے مقابلے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا برحق ہونا واضح اور منصوص ہے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر سب وشتم کا الزام:

شیخ عبد اللہ ہرری نے إظهار العقيدة السُّنية بشرح العقيدة الطحاوية، ص ۳۳۲ میں صحیح مسلم کی ایک روایت سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر یہ الزام لگایا ہے کہ وہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو حکم کرتے تھے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو "سب وشتم" کریں۔ عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه قال: أمر معاوية بن أبي سفيان سعدًا فقال: ما منعك أن تسب أبا التراب؟...». (صحيح مسلم، رقم: ٢٤٠٤)

جواب:

اس روایت سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو «سب» نہ کرنے کی وجہ دریافت کی ہے۔ نیز «سب» ہمیشہ گالی گلوچ کے معنی میں نہیں آتا ہے، «سب» متعدد معنوں میں استعمال ہوتا ہے، مثلا: عار دلانا، نکتہ چینی کرنا، اور

اپنی رائے کو درست اور دوسرے کی رائے کو غلط قرار دینا۔ ایک مرتبہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے ایک صحابی کو عار دلانے کے لیے «یا ابن السوداء» کہا اور اسے انھوں نے «سب» سے تعبیر کیا؛ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «إني سابيت رجلا فعيرته بأمه...». (صحيح البخاري، رقم:٣٠)

علامہ محمد طاہر پٹنی فرماتے ہیں: «هذا لا يستلزم أمر معاوية بالسب، بل سؤال عن سبب امتناعه عنه أنه تورع أو إجلال أو غير ذلك، أو المعنى ما منعك أن تخطئه في اجتهاده». (مجمع بحار الأنوار١٤/٣) علامہ نووی اور قاضی عیاض وغیرہ نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے۔(شرح النووي على مسلم١٥/١٧٥. إكمال المعلم ٧/٢١٠)

یا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعض فضائل سننا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں ان کی رائے معلوم کرنا چاہتے تھے، یعنی بطور امتحان پوچھا کہ حضرت سعد کیا جواب دیں گے؟؛ کیونکہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ ان لوگوں میں سے تھے جو فتنوں سے دور رہے۔ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ایک ذہین وفطین انسان تھے، لوگوں کی رائے معلوم کرنا پسند کرتے تھے۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آپ نے ایک مرتبہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بطور مذاق فرمایا: «أنت على ملةعليّ؟» تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: «ولا على ملة عثمان، أنا على ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم». (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للالكائي، رقم:١٣٣. وانظر: الانتصار للصحب والآل من افتراء ات السماوي الضال، ص٢٤٧)

وعن أبي قبيل، عن معاوية بن أبي سفيان، أنه صعد المنبر يوم الجمعة فقال عند خطبته: إنما المال مالنا، والفيء فيئنا، فمن شاء أعطيناه ومن شئنا منعناه، فلم يجبه أحد، فلما كان الجمعة الثانية قال مثل ذلك، فلم يجبه أحد، فلما كان الجمعة الثالثة قال مثل مقالته، فقام إليه رجل ممن حضر المسجد، فقال: كلا، إنما المال مالنا والفيء فيئنا، فمن حال بيننا وبينه حاكمناه إلى الله بأسيافنا، فنـــزل معاوية فأرسل إلى الرجل فأدخله فقال القوم: هلك الرجل، ثم دخل الناس فوجدوا الرجل معه على السرير، فقال معاوية للناس: إن هذا الرجل أحياني أحياه الله، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «سيكون أئمة من بعدي يقولون ولا يرد عليهم، يتقاحمون في النار كما تتقاحم القردة»، وإني تكلمت أول جمعة فلم يرد علي أحد، فخشيت أن أكون منهم، ثم تكلمت في الجمعة الثانية فلم يرد علي أحد، فقلت في نفسي: إني من القوم، ثم تكلمت في الجمعة الثالثة فقام هذا الرجل فرد علي، فأحياني أحياه الله. (المعجم الكبير للطبراني، رقم:٩٢٥/٣٩٣/١٩. ومسند أبي يعلى، رقم:٧٣٨٢، وزاد أبو يعلى قوله: «ورجوت أن لا يجعلني الله منهم». والمطالب العالية، رقم:٤٣٤٨. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤٨٦/١١): رواه الطبراني في الكبير والاوسط وأبو يعلى ورجاله ثقات)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یہ جملہ کہ "یہ مال ہمارا ہے جس کو ہم

چاہیں دیں گے اور جن کو نہ دینا چاہیں نہیں دیں گے'' مخاطبین کے سامنے بطور امتحان کہا تھا؛ اس لیے جس آدمی نے ان پر تنقید کی آپ نے اس کی تعریف فرمائی اور اپنے ساتھ بٹھایا اور اس کا اکرام کیا۔

نیز صحابہ کے درمیان «سب» گالی گلوچ کا پایا جانا ان کی شانِ صحابیت کے منافی ہے۔ اور اہل بیت کے بارے میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حسن اخلاق اور حسن معاملہ کی تعریف خود شیعہ مورخین نے بھی کی ہے؛ چنانچہ قدیم شیعہ مورخ ابو حنیفہ دینوری نے الاخبار الطوال میں لکھا ہے: «قالوا: و لم ير الحسن ولا الحسين طول حياة معاوية منه سوءاً في أنفسهما ولا مكروهًا، ولا قطع عنهما شيئا مما كان شرط لهما، ولا تغير لهما عن بر». (الأخبار الطوال، ص۲۲۵)

ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: «لله دَرُّ ابن هند ولينا عشرين سنة فما آذانا على ظهر منبر ولا بساط، صيانةً منه لعرضه وأعراضنا، ولقد كان يحسن صلتنا ويقضي حوائجنا». (أنساب الأشراف للبلاذري ۸۳/۵)

اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو «سب» گالی دینے کے لیے کیسے کہہ سکتے ہیں، جبکہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے سے افضل سمجھتے تھے۔ چنانچہ آپ نے ابو مسلم خولانی سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: «إني لأعلم أنه أفضل مني وأحق بالأمر».(فتح الباري ۸٤/۱۳. وتاريخ الإسلام للذهبي ۳۰۱/۲. وسير أعلام النبلاء ۱٤۰/۳)

جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کی خبر پہنچی تو آپ رونے لگے اوراپنی اہلیہ سے فرمایا: « إنكِ لا تدرين ما فقد الناس من الفضل والفقه والعلم». (البداية النهاية ۱۳۰/۸)

اور جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے واقعہ صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو برا بھلا نہیں کہا، تو واقعہ صفین اور آپ کی وفات کے بعد کیسے آپ کو برا بھلا کہہ سکتے ہیں؟!

امام ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ کی طرف حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے اجتہاد کو خطا، باطل، منکر، اور بغاوت کہنے کی نسبت کی وضاحت:

شیخ عبد اللہ ہرری نے «إظهار العقيدة السُّنية بشرح العقيدة الطحاوية » (ص۳٤۹) میں ابن فورک کی «مقالات الاشعری» سے نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج خطا، باطل، منکر اور بغاوت تھا۔ «كان يقول (أي: أبو الحسن الأشعري) في حرب معاوية: إنه كان باجتهاد منه، وإن ذلك كان خطأ وباطلا ومنكرًا وبغيًا على معنى أنه خروج

عن إمام عادل». (إظهار العقيدة السُّنية بشرح العقيدة الطحاوية، ص۳٤۹)

لیکن امام ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ کی طرف اس عبارت کی نسبت درست نہیں معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ امام اشعری نے خود اپنی مشہور اور آخری تالیف «الإبانة عن أصول الديانة» **کے آخر میں لکھا ہے:**

«وكلهم من أهل الاجتهاد، وقد شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة، والشهادة تدل على أنَّ كلهم كانوا على الحق في اجتهادهم، وكذلك ما جرى بين علي ومعاوية كان على تأويل واجتهاد، وكل الصحابة أئمة مأمونون غير متهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم، وتعبَّدنا بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم والتبري مِن كل من ينقص أحدًا منهم، رضي الله عنه جميعهم». (الإبانة عن أصول الديانة، ص۱۹۰، ط: مكتبة دار البيان، دمشق)

صالح بن مقبل بن عبد اللہ العصیمی نے الإبانہ پر دکتورہ کیا ہے اور پانچ مطبوعہ نسخوں اور چھ مخطوطات کے موازنے کے ساتھ اس کتاب کے متن کی تصحیح کی ہے۔ مذکورہ عبارت اس نسخے میں بھی صفحہ ۵۷۳ پر موجود ہے۔

امام اشعری کی یہ عبارت اہل سنت وجماعت کے عقیدے کے مطابق ہے۔

«مقالات الاشعری» چونکہ خود امام ابو الحسن اشعری کی کتاب نہیں، اس لیے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ «إنه كان باجتهاد منه» **کے بعد** «وإن ذلك كان خطأ وباطلا ومنكرًا وبغيًا على معنى أنه خروج عن إمام عادل» **ابن فورک یا کسی اور کا اضافہ ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ابن فورک نے امام ابو الحسن اشعری کے کلام میں حذف واضافے سے کام لیا ہے۔** «وكذلك فيما نقله من كلام الأشعري كيف زاد فيه ونقص...» .(بيان تلبيس الجهمية۱/۱٤٦)

امام ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ کی طرف «الإبانة عن أصول الديانة» کی نسبت:

بعض حضرات نے امام اشعری کی طرف الإبانة عن أصول الديانة **کی نسبت میں شک ظاہر کیا ہے۔ وجہ اس شک کی یہ ہے کہ ابن فورک نے امام اشعری کی تالیفات میں اس کا تذکرہ نہیں کیا۔**

ابن فورک کے ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے امام اشعری کی ان تالیفات کا ذکر کیا ہے جو ۳۲۰ھ سے پہلے کی ہیں اور الإبانہ امام اشعری کی آخری تالیف ہے جسے آپ نے ۳۲۰ ہجری کے بعد بغداد میں تالیف فرمائی ہے۔ «إن هذا الكتاب ونحوه صنفه ببغداد في آخر عمره».(بيان تلبيس الجهمية۱/۱٤۳)

ابن عساکر تبيين كذب المفتري **میں لکھتے ہیں:** «قال ابن فورك: قد عاش بعد ذلك إلى سنة أربع وعشرين وثلاث مئة، وصنف فيها كتبا...»

اس کے بعد ابن عساکر نے ابن فورک کی ذکر کردہ کتابوں کے نام شمار کرائے ہیں۔ پھر لکھتے ہیں: «وقد وقع إليَّ أشياء لم يذكرها في تسمية تواليفه». (تبيين كذب المفتري، ص١٣٥-١٣٦)

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ ابن فورک نے ۳۲۰ہجری تک کی تالیفات کو شمار کرایا ہے، اس کے بعد کی تالیفات کا ذکر نہیں فرمایا، اور الابانہ امام اشعری کی آخری کتاب ہے؛ اس لیے ابن فورک کا الابانہ کو امام اشعری کی تالیفات میں ذکر نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ امام اشعری کی تالیف نہیں؛ جبکہ بہت سارے علماء نے امام اشعری کی طرف اس کتاب کی نسبت کی ہے۔

ابن عساکر تبيين كذب المفتري میں متعدد جگہ امام اشعری کی اِبانہ کا ذکر فرمایا ہے۔ ایک جگہ کسی کا یہ شعر بھی نقل کیا ہے:

لو لم يصنف عمره ❁ غير الإبانة و اللمع

(تبيين كذب المفتري، ص١٧١)

دوسری جگہ اِبانہ کی تعریف میں لکھتے ہیں: « في صحة عقيدته في أصول الديانة اسمع ما ذكره في أول كتابه الذي سماه بالإبانة». (تبيين كذب المفتري، ص١٥٢)

امام بیہقی کتاب الاعتقاد میں لکھتے ہیں: «وبمعناه ذكره أيضًا علي بن إسماعيل في كتابه الإبانة». (الاعتقاد للبيهقي، ص١٠٧)

امام ذہبی فرماتے ہیں: «وكتاب الإبانة من أشهر تصانيف أبي الحسن». (العلو، ص٢١٩)

حافظ ابن حجر عبد اللہ بن سعید بن کلاب کے ترجمے میں لکھتے ہیں: «وعلى طريقته مشى الأشعري في كتب الإبأنة». (لسان الميزان٣/٢١٩)

ابن العماد حنبلی امام ابو الحسن اشعری کے حالات میں لکھتے ہیں: «قال في كتابه «الإبانة في أصول الديانة» وهو آخر كتاب صنّفه». (شذرات الذهب ١٣١/٤)

علامہ ابن تیمیہ الابانہ کے بارے میں فرماتے ہیں: «وهذا الكتاب هو من أشهر تآليف الأشعري وآخرها». (بيان تلبيس الجهمية ١٣٥/١. مجموع الفتاوى ٣٥٩/٦).

نعمان آلوسی نے لکھا ہے کہ ان کے شیخ خالد نقشبندی شافعی فرماتے ہیں کہ الابانہ امام اشعری کی آخری تالیف ہے: «الإبانة في أصول الديانة» الذي هو آخر مؤلفاته وعليه التعويل في مذهب الأشعري». (جلاء العينين، ص١٥٠)

نیز الابانہ کے اکثر مضامین امام اشعری کی دوسری کتاب «مقالات الإسلاميين» اور «رسالة إلى أهل الثغر» میں موجود ہیں۔

صالح بن مقبل بن عبد اللہ العصیمی نے اس کتاب پر دکتورہ کیا ہے۔ انھوں نے ۳۵ علمائے کرام کے نام ذکر فرمائے ہیں جنہوں نے امام ابو الحسن اشعری کی طرف الابانہ کی نسبت کی ہے۔ نیز انھوں نے امام ابو الحسن اشعری کی طرف اس کتاب کی نسبت کے بارے میں بعض لوگوں کے شکوک کے جوابات بھی تحریر فرمائے ہیں۔ یہ کتاب ۶۵۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

البتہ الإبانہ کے بعض مطبوعہ نسخوں میں تحریف و تصحیف ہوئی ہے؛ امام ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ نے «الباب الثالث في ذكر الرواية في القرآن» کے آخر میں قرآن کریم کو غیر مخلوق کہنے والے تقریباً تیس اکابر علماء کے نام شمار کرائے ہیں، بعض نسخوں میں اس میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا نام بھی شامل ہے اور بعض میں نہیں۔ دکتور عباس صباح اور دکتورہ فوقیہ حسین محمود کی تحقیق کے ساتھ مطبوعہ نسخوں میں اس فہرست میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا نام موجود ہے؛ جبکہ عبد القادر الأرناؤوط اور صالح بن مقبل بن عبد اللہ العصیمی کی تحقیق کے ساتھ مطبوعہ نسخوں میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا نام اس فہرست میں مذکور نہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ الابانہ کے بعض نسخوں میں تحریف ہوئی ہے۔

اسی طرح اسی تیسرے باب میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں خلق قرآن کے مسئلے سے متعلق چار روایات ذکر کی گئی ہیں، اول الذکر تین روایات میں یہ مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہ خلقِ قرآن کے قائل تھے، اور چوتھی روایت میں یہ مذکور ہے کہ آپ نے امام ابو یوسف سے مناظرے کے بعد رجوع فرمالیا تھا۔

یہ چاروں روایات اس کتاب میں مدرج معلوم ہوتی ہیں؛ پہلی اور تیسری روایت ہارون بن اِسحاق الہمدانی (متوفی: ۲۵۰) سے نقل کی گئی ہے، اور دوسری روایت سفیان بن وکیع (متوفی: ۲۴۷) سے نقل کی گئی ہے؛ جبکہ امام ابو الحسن اشعری (مولود: ۲۵۸) ہمدانی کی وفات کے ۸ سال بعد اور سفیان بن وکیع کی وفات کے ۱۰ سال بعد پیدا ہوئے ہیں؛ اس لیے یہ روایات سند کے منقطع ہونے کی وجہ سے مردود ہیں۔

نیز ہارون بن اسحاق اور سفیان بن وکیع اور ان کے والد وکیع یہ سب حضرات امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک پر تھے اور امام صاحب کے مسلک کے مطابق فتوی دیتے تھے، اس لیے ان حضرات کا امام صاحب کی مذمت میں روایت نقل کرنا محال ہے۔

اور چوتھی روایت بلاسند ذکر کی گئی ہے، اس لیے یہ روایت بھی معتبر نہیں۔

نیز امام بیہقی نے ''الأسماء والصفات'' میں امام ابو یوسف سے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ خلق قرآن کے قائل نہیں تھے۔(الأسماء والصفات ٦١١/١، ط: مكتبة السوادي، جدة)

علامہ زاہد کوثری نے لکھا ہے: «والنسخة المطبوعة في الهند من الإبانة نسخة مصحفة محرفة تلاعبت بها الأيادي الأثيمة فتجب إعادة طبعها من أصل وثيق».(تعليق تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى

أبي الحسن الأشعري، ص٣٥)

وہبی سلیمان غاوجی نے «نظرة علمية في نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى الإمام أبي الحسن الأشعري» میں، اور حمد السنان اور فوزی العنجری نے «أهل السنة الأشاعرة» ص ۶۲- ۷۲ میں بطور مثال بعض تحریفات ذکر فرمائی ہیں۔

البتہ شیخ محمد صالح بن احمد الغرسی «عقيدة الإمام الأشعري أين هي من عقائد السلف» کی الفصل الثالث میں علامہ کوثری اور شیخ وہبی سلیمان الغاوجی پر رد کرنے کے بعد لکھا ہے: «ونعتقد أنه لم يحصل إلحاق للكتاب في ما يتعلق بها».(ص۸۰) موصوف فرماتے ہیں کہ ان دونوں حضرات کا مکمل ''الابانہ'' کتاب کی امام اشعری کی طرف نسبت کے بارے میں شک ظاہر کرنا دو وجہ سے ہے، ایک یہ کہ اس کتاب میں متاخرین اشاعرہ کے مطابق صفاتِ خبریہ میں تاویل کا ذکر نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کی طرف خلق قرآن کی نسبت کی گئی ہے۔ پھر موصوف لکھتے ہیں کہ صفات خبریہ کے بارے میں امام ابو الحسن اشعری کا وہ عقیدہ نہیں تھا جو متاخرین اشاعرہ کا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ ابتداءً خلق قرآن کے قائل تھے۔

لیکن موصوف اس بحث کے آخر میں پھر خود یہ بھی لکھتے ہیں کہ ہاں یہ بات صحیح ہے کہ ''الابانہ'' کے بعض نسخوں میں کہیں پر بعض کلمات، اور کہیں بعض جملے، اور کہیں پر بعض فقروں کے کا اضافہ ہوا ہے، کہیں پر یہ زیادتی مزید علیہ کے مخالف ہے اور کہیں مخالف نہیں؛ «نعم، صحيح أن نسخ الإبانة المطبوعة فيها زيادات قد تكون هذه الزيادات كلمات، وقد تكون جملا، وقد تكون فقرات، وقد قابلت ست نسخ مطبوعة منها بالقسم الذي أخذه ابن عساكر منها، فوجدت فيها هذه الزيادات، ولكنها زيادات لا تخالف المزيد عليه...».(عقيدة الإمام الأشعري أين هي من عقائد السلف، للشيخ محمد صالح بن أحمد الغرسي، ص٨٤، ط:دار الإرشاد، استانبول)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت نہ کرنے پر شیخ ہرری کا صحیح مسلم کی ایک روایت سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے خلاف استدلال اور اس کا جواب:

شیخ عبد اللہ ہرری نے اظہار العقیدۃ السنیۃ، ص۳۵۴ میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت «من خلع يدا من طاعة لقي الله لا حجة له يوم القيامة، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» کو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے خلاف پیش کیا ہے۔

۱- جس روایت کو شیخ ہرری نے نقل کیا ہے وہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ شیخ نے اس روایت کو مکمل اور پورا نقل نہیں کیا، اس لیے کہ اس میں ابن عمر رضی اللہ عنہما عبد اللہ بن مطیع کو حضرت

معاویہ رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے یزید کی بیعت توڑنے پر تہدید اور ڈانٹ پلا رہے ہیں اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کے غصے کا یہ عالم ہے کہ ابن مطیع نے ان کے لیے تکیہ لگایا، لیکن ابن عمر رضی اللہ عنہما بیٹھنے کے لیے بھی تیار نہیں تھے اور فرما رہے ہیں: میں تو بس ایک حدیث سنانے کے لیے آیا ہوں۔ پھر وہ حدیث سنائی جس کو شیخ ہرری حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے خلاف استعمال کر رہے ہیں۔

کیا شیخ ہرری اس کے لیے تیار ہیں کہ یزید کی خلافت کو شرعی خلافت مان لیں؟ غالباً اس کے لیے وہ کبھی بھی تیار نہیں ہوں گے۔ یزید کی خلافت کو تو ابن عمر رضی اللہ عنہما کے فیصلہ پر لبیک کہتے ہوئے ماننا چاہیے؛ لیکن شیخ ہرری تو کاتب وحی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو نہیں مانتے تو بیٹے کو کہاں مانیں گے؟!

ہم ناظرین کی تسلی کے لیے پوری حدیث لکھ رہے ہیں: امام مسلم اپنی سند سے نافع سے روایت کرتے ہیں: قال: جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان، زمن يزيد بن معاوية، فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة، فقال: إني لم آتك لأجلس، أتيتك لأحدثك حديثا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من خلع يدا من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية». (صحيح مسلم، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وفي كل حال، وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، رقم:١٨٥١)

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ جو شخص امام المسلمین کی اطاعت سے ہاتھ کھینچ لے قیامت کے دن اللہ تعالی سے بغیر حجت کے ملے گا، اور جو اس حال میں مر گیا کہ اس کے گلے میں بیعت کا ہار نہیں وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔

اور علامہ تفتازانی نے آنے والے الفاظ نقل کیے ہیں: «من مات من أهل القبلة و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية». (شرح العقائد النسفية، ص١٥٢، ط: مكتبة خير كثير، كراتشي)

مسند احمد میں یہ روایت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: عن معاوية، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية».(مسند أحمد، رقم:١٦٨٧٦، وإسناده حسن)

جو الفاظ علامہ تفتازانی نے نقل کیے ہیں ان کے بارے میں حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: ''الغرض کتب معتبرہ حدیث میں اول تو یہ روایت ان الفاظ سے موجود ہی نہیں ہے۔ ثانیاً اگر قریب المعنی الفاظ سے پائی بھی جاتی ہے تو سب کی اسنادیں کمزور ہیں، قابلِ احتجاج نہیں ہے۔ بہر حال اس روایت کی کوئی اصل معلوم نہیں ہوتی''۔ (مکتوبات شیخ الإسلام ۴/۳۸۷، مکتوب نمبر ۱۷۱)

اور ان الفاظ کے بارے میں علامہ ذہبی فرماتے ہیں: «وأما قولك في الحديث «من مات و لم

يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» فنقول: من روى هذا؟ وأين إسناده؟ بل والله ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم هكذا». (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص٢٨)

٢- ہم نے باحوالہ لکھا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے سے زیادہ مستحق خلافت سمجھتے تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت سے انکاری نہیں تھے، بلکہ جب تک قاتلینِ عثمان کو کیفرِ کردار تک نہ پہنچایا جائے اس وقت تک بیعت کرنے کی تاخیر کے قائل تھے۔ انکارِ بیعت اور تاخیر بیعت میں آسمان وزمین کا فرق ہے، اور بیعت کی تاخیر کے قائل صرف حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نہیں تھے جن کو شیخ ہرری (نعوذ باللہ) فاسق وظالم کہتے ہیں، بلکہ بعض دیگر جلیل القدر صحابہ کرام بھی اس نظریہ کے حامل تھے۔ حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ جلیل القدر صحابی ہیں ایک مجلس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے تین مرتبہ بیعت لی اور جب حضرت سلمہ فرماتے تھے: یا رسول اللہ میں نے تو ابھی بیعت کرلی، تو آپ فرماتے تھے پھر کرلیجئے۔(صحيح مسلم، رقم:١٨٠٧) بخاری اور مسلم کی روایت ہے کہ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ربذہ چلے گئے اور خاموش بیٹھ گئے، پھر وہاں سے اپنی وفات سے کچھ دن پہلے مدینہ منورہ آئے اور مدینہ میں ان کی وفات ہوئی۔ روایت یہ ہے: عن سلمة بن الأكوع: أنه دخل على الحجاج فقال: يا ابن الأكوع، ارتددت على عقبيك، تعربت؟ قال: لا، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لي في البدو. وعن يزيد بن أبي عبيد، قال: لما قتل عثمان بن عفان، خرج سلمة بن الأكوع إلى الربذة، وتزوج هناك امرأة، وولدت له أولادا، فلم يزل بها، حتى قبل أن يموت بليال، فنـزل المدينة. (صحيح البخاري، باب التعرب في الفتنة، رقم:٧٠٨٧. صحيح مسلم، رقم:١٨٦٢)

یعنی سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ وہ حجاج بن یوسف کے پاس آئے تو حجاج بن یوسف نے کہا: اے ابن اکوع آپ اپنی ہجرت سے اپنی ایڑیوں پر واپس ہوگئے اور دیہات میں دیہاتیوں کے ساتھ رہنے لگے؟ سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ نے فرمایا: نہیں، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے دیہات میں رہنے کی اجازت مرحمت فرمائی، اس لیے میری ہجرت خراب نہیں ہوئی۔ دوسری روایت میں ہے: جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید کیے گئے تو حضرت سلمہ رضی اللہ عنہ ربذہ چلے گئے، وہاں ایک عورت سے نکاح کیا اور اس سے ان کی اولاد ہوئی۔ ربذہ میں مقیم رہے پھر وفات سے کچھ پہلے مدینہ منورہ آئے اور مدینہ منورہ میں انتقال ہوا۔

اس روایت میں حضرت سلمہ رضی اللہ عنہ کے بالکل الگ رہنے کا ذکر ہے، جبکہ شیخ ہرری کے نزدیک حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخالفین باطل پر تھے تو حضرت سلمہ رضی اللہ عنہ کیوں حق سے کنارہ کش رہے، جبکہ حضرت سلمہ رضی اللہ عنہ وہ صحابی ہیں جن کے ہاتھوں کو تابعین اس وجہ سے بوسہ دیتے تھے کہ انھوں نے اپنے ان ہاتھوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دست اقدس پر ایک مجلس میں ایک سے زیادہ مرتبہ

بیعت فرمائی۔ (الأدب المفرد، باب تقبيل اليد، رقم:٩٧٣)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بہت سارے حضرات نے بیعت نہیں کی تھی۔ امام قرطبی لکھتے ہیں: «فقال لهم علي: ادخلوا في البيعة واطلبوا الحق تصلوا إليه». (تفسير القرطبي ٣١٨/١٦)

۳- اگر فتنہ کے زمانے میں کچھ لوگ فتنے سے بچنے کے لیے کسی امام سے بیعت نہ کریں تو یہ امام کی مخالفت کے زمرہ میں نہیں آتا؛ اس لیے ابن عمر، محمد بن مسلمہ، ابو بکرہ وغیرہ رضی اللہ عنہم قتال سے بالکل الگ رہے۔ (فتح الباری ۱۳/ ۳۱) بلکہ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ جب ایک خلیفہ پر سب کا اتفاق نہ ہو تو اس وقت الگ رہنے میں عافیت ہے۔ (فتح الباری ۱۳/ ۳۵-۳۶)

صحیح بخاری و مسلم کی حدیث ہے: «قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: «فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض بأصل شجرة، حتى يدركك الموت وأنت على ذلك». (صحيح البخاري، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة رقم:٣٦٠٦، وصحيح مسلم، رقم:١٨٤٧)

یعنی اگر مسلمانوں کا اجتماعی امام نہ ہو تو آپ سب فرقوں سے الگ ہو جائیں؛ اگرچہ کسی درخت کی جڑ کے کھانے پر گزارہ کریں۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت اور کمالات اور صلاحیت سب صحابہ کرام کے ہاں مسلم تھی؛ لیکن قصاصِ عثمان کے مسئلہ اور مالک اشتر، عبد اللہ بن سبا، کنانہ بن بشر، غافقی بن حرب جیسے مشہور مفسدین اور شہادتِ عثمان کے ذمہ دار افراد کی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ موجودگی اور حاضر باشی نے بعض صحابہ کرام کو حضرت علی کی جماعت سے پیچھے رہنے پر مجبور کیا، اور خود حضرت علی رضی اللہ عنہ نے طالبین قصاص سے فرمایا: «إني لست أجهل ما تعلمون، ولكن كيف أصنع بقوم يملكونا ولا نملكهم». (تجارب الأمم وتعاقب الهمم لابن مسكويه ٤٦٠/١. المنتظم لابن الجوزي ٧٠/٥. الكامل لابن الأثير ٥٥٨/٢)

جو تم جانتے ہو وہ مجھ پر مخفی نہیں، لیکن میں کیا کروں وہ ہم پر غالب ہیں ہم ان مفسدین پر غالب نہیں۔

ابن جریر طبری نے لکھا ہے کہ مفسدین نے اہل مدینہ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت پر مجبور کیا تھا؛ «أخذوا أهل المدينة بالاجتماع على علي، والقوم الغالبون على المدينة». (تاريخ الطبري ٤٤٨/٤)

ان حالات میں حضرت عائشہ، حضرت زبیر، عبد اللہ بن زبیر، طلحہ، محمد بن طلحہ، سعید بن أبي وقاص، سعید بن زید، نعمان بن بشیر، معاویہ بن خدیج وغیرہ رضی اللہ عنہم کنارہ کش رہے۔

ابن خلدون نے لکھا ہے: «ورأى الآخرون أنّ بيعته لم تنعقد لافتراق الصّحابة أهل الحلّ والعقد بالآفاق و لم يحضر إلا قليل، ولا تكون البيعة إلا باتّفاق أهل الحلّ والعقد ولا تلزم بعقد من تولاها من غيرهم أو من القليل منهم، وإنّ المسلمين حينئذ فوضى فيطالبون أوّلا بدم عثمان

ثمّ يجتمعون على إمام، وذهب إلى هذا معاوية وعمرو بن العاص وأمّ المؤمنين عائشة والزّبير وابنه عبد الله وطلحة وابنه محمّد وسعد وسعيد والنّعمان بن بشير ومعاوية بن خديج ومن كان على رأيهم من الصّحابة الّذين تخلّفوا عن بيعة عليّ بالمدينة». (تاريخ ابن خلدون، الفصل الثلاثون في ولاية العهد ١/٢٦٧)

ابن خلدون دوسری جگہ لکھتے ہیں:«وبايعت الأنصار وتأخّر منهم حسّان بن ثابت وكعب بن مالك ومسلمة بن مخلد وأبو سعيد الخدريّ ومحمد بن مسلمة والنعمان بن بشير وزيد بن ثابت ورافع بن خديج وفضالة بن عبيد وكعب بن عجرة وسلمة بن سلامة بن وقش، وتأخر من المهاجرين عبد الله بن سلام وصهيب بن سنان وأسامة بن زيد وقدامة بن مظعون والمغيرة بن شعبة». (تاريخ ابن خلدون، بيعة علي رضي الله عنه ٢/٦٠٢-٦٠٣. ومثله في تاريخ ابن الوردي ١/١٤٧)

اسی طرح ابوالفداء عمادالدین اسماعیل بن علی نے لکھا ہے:«وجاءوا بسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم، فقال له علي: بايع، فقال: لا، حتى يبايع الناس، والله ما عليك مني بأس فقال خلوا سبيله. وكذلك تأخر عن البيعة عبد الله بن عمر، وبايعته الأنصار إلا نفراً قليلاً، منهم حسان بن ثابت وكعب بن مالك، ومسلمة بن مخلد، وأبو سعيد الخدري، والنعمان بن بشير، ومحمد بن مسلمة، وفضالة بن عبيد، وكعب بن عجرة وزيد بن ثابت، وكان هؤلاء قد ولاهم عثمان على الصدقات وغيرها، وكذلك لم يبايع عليًّا سعيد بن زيد وعبد الله بن سلام وصهيب بن سنان وأسامة بن زيد وقدامة بن مطعون والمغيرة بن شعبة». (المختصر في أخبار البشر لأبي الفداء إسماعيل بن علي (م:٧٣٢)، أخبار علي بن أبي طالب، ١/١٧١)

جبکہ شیخ ہرری نے لکھا ہے کہ حضرت معاویہ اور ان کی اتباع کرنے والے اہل شام کے علاوہ سب نے حضرت علی کی بیعت کر لی تھی؛ «ما خالفه أحد غير معاوية ومن تبعه من أهل الشام». (الدليل الشرعي على إثبات عصيان من قاتلهم علي من صحابي أو تابعي، ص٢١)

حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی بیعت میں ہم تین اقوال ذکر کر چکے ہیں: یا بیعت نہیں کی تھیں، یا جبری بیعت تھی، یا مشروط بیعت تھی۔ اور اگر رضا مندی والی بیعت تھی تو یہ حضرات طالبین قصاص تھے طالبین خلافت نہیں تھے اور وہ لڑائی بھی نہیں چاہتے تھے، مفسدین نے ان پر قتال مسلط کیا تھا۔

شیخ عبد اللہ ہرری لکھتے ہیں کہ معاویہ کا اجتہاد اجر والا اجتہاد نہیں۔ یعنی یہ خطا عنادی ہے خطا اجتہادی نہیں۔ شیخ ہرری العقیدۃ الطحاویۃ کی شرح الدرۃ البہیۃ میں اصحاب جمل وصفین کے بارے میں لکھتے ہیں :

«وأما من يقول إنهم مأجورون فأبعد عن الحق». (الدرة البهية في حل ألفاظ العقيدة الطحاوية، ص١٠٣)

اور صفحہ ١٠٢ پر لکھا ہے: «وهذان أدرى بحال معاوية ممن قال: إنه اجتهد فأخطأ فله أجر واحد».

حالانکہ اہل سنت وجماعت کے اساطین اور اکابر اس کو خطأ اجتہادی کہتے ہیں۔ بشرطیکہ اس کو خطامان لیا جائے۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں: «واتفق أهل السنة على وجوب منع الطعن على أحد من الصحابة بسبب ما وقع لهم من ذلك ولو عرف المحق منهم، لأنهم لم يقاتلوا في تلك الحروب إلا عن اجتهاد، وقد عفا الله تعالى عن المخطئ في الاجتهاد، بل ثبت أنه يؤجر أجرًا واحدًا، وأن المصيب يؤجر أجرين». (فتح الباري ٣٤/١٣)

علامہ شمس الدین سفارینی نے الدر المضیۃ کی شرح میں لکھتے ہیں: «التخاصم والنـــزاع والتقاتل والدفاع الذي جرى بينهم، كان عن اجتهاد قد صدر من كل واحد من رءوس الفريقين، ومقصد سائغ لكل فرقة من الطائفتين، وإن كان المصيب في ذلك للصواب واحدا، وهو علي رضوان الله عليه ومن والاه، والمخطئ هو من نازعه وعاداه، غير أن للمخطئ في الاجتهاد أجرا وثوابا، خلافا لأهل الجفاء والعناد، فكل ما صح مما جرى بين الصحابة الكرام وجب حمله على وجه ينفي عنهم الذنوب والآثام». (لوامع الأنوار البهية ٣٨٦/٢)

علامہ ابن حزم فرماتے ہیں: «فبهذا قطعنا على صواب علي رضي الله عنه وصحة إمامته وأنه صاحب الحق وأن له أجرين أجر الاجتهاد وأجر الإصابة، وقطعنا أن معاوية رضي الله عنه ومن معه مخطئون مجتهدون مأجورون أجرا واحدا». (الفصل في الملل والأهواء والنحل ١٢٥/٤)

حافظ ابن کثیر البدایہ والنہایہ میں لکھتے ہیں: «أصحاب علي أدنى الطائفتين إلى الحق، وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة أن عليا هو المصيب وإن كان معاوية مجتهدا، وهو مأجور إن شاء الله». (البداية والنهاية٢٧٩/٧).

علامہ ابن حجر الہیتمی لکھتے ہیں: «ومن اعتقاد أهل السنة والجماعة أيضًا أن معاوية رضي الله عنه لم يكن في أيام عليٍّ خليفة وإنما كان من الملوك، وغاية اجتهاده أنه كان له أجر واحد على اجتهاده، وأما علي رضي الله عنه فكان له أجران أجر على اجتهاده وأجر على إصابته». (الصواعق المحرقة ٦٢٣/٢)

امام قرطبی لکھتے ہیں: «لا يجوز أن ينسب إلى أحد من الصحابة خطأ مقطوع به، إذ كانوا كلهم اجتهدوا فيما فعلوه وأرادوا الله عز وجل، وهم كلهم لنا أئمة، وقد تعبدنا بالكف عما شجر بينهم، وألا نذكرهم إلا بأحسن الذكر، لحرمة الصحبة ولنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن سبهم، وأن الله غفر لهم، وأخبر بالرضا عنهم». (الجامع لأحكام القرآن ٣٢١/١٦).

علامہ ابن اثیر جزری نے لکھا ہے: «وذهب جمهور المعتزلة إلى أن عائشة وطلحة والزبير ومعاوية، وجميع أهل العراق والشام فُسَّاق بقتالهم الإمام الحق، يعنون عليًا كرم الله وجهه...

وكل هذا جُرأة على السلف تخالف السنة، فإن ما جرى بينهم كان مبنيًا على الاجتهاد». (جامع الأصول ١/١٣٣)

معلوم ہوا کہ شیخ ہرری اس مسئلے میں اہل سنت کے مخالف اور معتزلہ کے ہم خیال ہیں۔

علامہ ابن خلدون لکھتے ہیں: « كان طريقهم فيها الحقّ والاجتهاد و لم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيويّ أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد كما قد يتوهّمه متوهّم وينـــزع إليه ملحد». (تاريخ ابن خلدون ١/٢٥٧، الفصل الثامن والعشرون)

جبکہ شیخ عبد اللہ ہرری نے اپنی تصانیف میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے قتال کرنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو طالبِ دنیا، فاسق وعاصی اور آثم وباغی لکھا ہے۔ شیخ ہرری الدرة البہیۃ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں لکھتے ہیں: «ثم هو -أي معاوية- بعد أن حصل على مطلوبه كفَّ يده عن أولئك الذين قتلوا عثمان فعُلِم بذلك أنه كان يطلب الدنيا».(الدرة البهية في حل ألفاظ العقيدة الطحاوية، ص١٠٥)

اور المقالات السنیۃ میں لکھتے ہیں: «إنه كان في الباطن باغيًا وفي الظاهر مستترًا بدم عثمان مراعيا مرائيا». (المقالات السنية في كشف ضلالات ابن تيمية ١/٣٢٤)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «أما زعم ابن تيمية أن معاوية ارتكب ما فعله عن اجتهاد فهو مردود، إنما قاتل للدنيا والملك». (المقالات السنية في كشف ضلالات ابن تيمية ١/٣٢٧)

چند صفحات کے بعد پھر لکھتے ہیں: «ثم ليعلم أن معاوية كان قصده من هذا القتال الدنيا، فلقد كان به الطمع في الملك وفرط الغرام في الرئاسة». (المقالات السنية ١/٣٣٢. والدليل الشرعي على إثبات عصيان من قاتلهم علي من صحابي أو تابعي، ص٥٢)

شیخ ہرری کے نزدیک تو بعض صحابہ گناہوں میں ملوث اور داعی الی النار تھے؛ «والحاصل أنه ليس كل فرد منهم كان تقيا صالحا. ثم قوله صلى الله عليه وسلم في أهل صفين الذين قاتلوا عليا إنهم دعاة إلى النار، يشمل عددا قليلا من الصحابة». (الدرالبهية، ص٩٥)

المقالات السنیۃ میں لکھتے ہیں: «فهو -أي علي- وجيشه دعاة إلى الجنة، ومقاتلوهم دعاة إلى النار». (المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد بن تيمية ١/٣٢٢)

اور اصحاب جمل میں سے حضرت عائشہ اور حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہم کے علاوہ باقی تمام صحابہ اور تابعین کو فاسق لکھا ہے؛ «فهؤلاء الثلاثة بريئون من الفسق، والباقون من أتباعهم الذين قاتلوا عليا فسقة. وأما أصحاب معاوية فإنهم بغوا». (الدليل الشرعي على إثبات عصيان من قاتلهم علي من صحابي أو تابعي، ص٣١)

اور دوسری جگہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے قتال کرنے والے تمام صحابہ کو بلا استثناء داعی الی النار، باغی اور گنہگار لکھا ہے؛«والمقاتلون لعلي دعاة إلى النار».(الدليل الشرعي على إثبات عصيان من قاتلهم علي من صحابي أو تابعي، ص٣٤)

«المقاتلون لعلي بغاة آثمون». (الدليل الشرعي على إثبات عصيان من قاتلهم علي من صحابي أو تابعي، ص٣٧)

شیخ ہرری نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے قتال کرنے والے تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے عصیان کو ثابت کرنے کے لیے مستقل کتاب بھی تالیف فرمائی ہے جس کا نام «الدليل الشرعي على إثبات عصيان من قاتلهم علي من صحابي أو تابعي» رکھا ہے۔ شیخ ہرری نے اپنی اس کتاب میں ضعیف اور موضوع روایات کو بھی اس انداز میں پیش کیا ہے گویا کہ یہ اعلی درجے کی صحیح روایات ہیں۔

شیخ ہرری کے ذکر کردہ دلائل کے جوابات ہم نے اس شرح میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے بیان میں اور "بدر اللیالی شرح بدء الآمالی" میں بھی لکھے ہیں۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کی طرف سے دفاع کو اللہ تعالی ہمارے لیے ذریعہ نجات بنائے۔

حديث«أمرتُ بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين»کی تحقیق:

یہ حدیث حضرت علی، ابو سعید خدری، عمار بن یاسر، عبد اللہ بن مسعود، اور ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہم سے متعدد طرق سے مروی ہے۔ لیکن کوئی بھی طریق صحیح نہیں۔ شیخ عبد اللہ ہرری نے اس روایت کو بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے خلاف پیش کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے موقف سے اختلاف رکھنے والوں کو بیعت توڑنے والوں ظالموں اور خروج کرنے والوں میں شمار کیا؛ بلکہ انہیں متمرد اور سرکش کہا ہے؛ «فقاتل (علي) المتمردين في وقعة الجمل وصفين». (إظهار العقيدة السنية، ص٢٧٤)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث:

الطريق الأول: عن أبي الجارود(رافضي كذاب) عن زيد بن علي بن الحسين بن علي (ثقة) عن أبيه (ثقة ثبت) عن جده (صحابي) عن علي قال: أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال الناكثين والمارقين والقاسطين. (تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٢/٤٦٨)

ابو الجارود زیاد بن المنذر ہمدانی کوفی رافضی کذاب ہے۔قال يحيى بن معين: «أبو الجارود زياد بن المنذر كذاب خبيث». (تاريخ يحيى بن معين برواية الدوري ٣/٤٥٦)

وقال ابن حبان: «كان رافضيا يضع الحديث في مثالب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم». (المجروحين ١/٣٠٦)

الطريق الثاني: عن جعفر الأحمر(صالح شيعي) عن يونس بن أرقم (ضعيف) عن أبان(كذاب) عن خليد القصري قال: سمعت أمير المؤمنين عليا يقول يوم النهروان: «أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال الناكثين والمارقين والقاسطين». (تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٢/٤٧٠)

ابان بن ابی عیاش کو امام احمد، یحیی بن معین اور امام نسائی وغیرہ نے متروک کہاہے اور شعبہ نے کذاب کہاہے۔(ميزان الاعتدال ١/١٠-١٤)

اور جعفر بن زیاد الاحمر شیعہ ہے۔«قال أبو داود: صدوق شيعي. وقال الجوزجاني: مائل عن الطريق. وقال ابن عدي: هو صالح شيعي». (ميزان الاعتدال ١/٤٠٧)

الطريق الثالث: عن عبد الجبار الهمداني(شيعي كذاب) عن أنس بن عمرو(مجهول)، عن أبيه (مجهول) عن علي قال: «أمرت بقتال ثلاثة المارقين والقاسطين والناكثين».

عبد الجبار الہمدانی یہ عبد الجبار بن العباس کوفی کذاب غالی شیعہ ہے۔قال أبو نعيم: لم يكن بالكوفة أكذب منه. وقال الجوزجاني: كان غاليا في سوء مذهبه – يعني التشيع. (ميزان الاعتدال ٢/٥٣٣)

الطريق الرابع: عن محمد بن الحسن بن عطية بن سعد العوفي (ضعيف لم يصح حديثه)، حدثني أبي(ضعيف)، حدثني عمي عمرو بن عطية بن سعد(ضعيف)، عن أخيه الحسن بن عطية بن سعد(ضعيف)، عن ابن عطية(ضعيف)، حدثني جدي سعد بن جنادة (صحابي)، عن علي قال: «أمرت بقتل ثلاثة القاسطين والناكثين والمارقين، فأما القاسطون فأهل الشام، وأما الناكثون فذكرهم، وأما المارقون فأهل النهروان، يعني الحرورية». (تاريخ دمشق ٤٢/٤٦٩)

یہ سند مسلسل بالضعفاء ہے۔

محمد بن الحسن کے بارے میں امام بخاری فرماتے ہیں:« لم يصح حديثه». (ميزان الاعتدال ٣/٥١٤)

اور الحسن بن عطیہ کو ابو حاتم وغیرہ نے ضعیف کہاہے۔ (المغني في الضعفاء١/١٦٢)

اور عمرو بن عطیہ کو دار قطنی وغیرہ نے ضعیف کہاہے۔ (ميزان الاعتدال٣/٢٦١)

ابن رجب نے شرح علل الترمذی(٢/٨٨٤) میں لکھاہے: «من البيوت الضعفاء، عطية بن سعد العوفي وأولاده».

الطريق الخامس: عن فطر بن خليفة (شيعي) عن حكيم بن جبير(كذاب) عن إبراهيم(ثقة)، عن علقمة(ثقة)، عن علي قال: «أمرت بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين». (السنة لابن أبي عاصم، رقم:٩٠٧. مسند البزار، رقم:٦٠٤. الكامل لابن عدي ٢/٥١٠. تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٢/٤٦٩).

حکیم بن جبیر متروک وکذاب ہے۔ «قال الدارقطني: متروك. قال شعبة: أخاف النار إن أحدث عنه. وقال الجوزجاني: حكيم بن جبير كذاب». (ميزان الاعتدال ١/٥٨٣-٥٨٤)

فطر بن خلیفہ ثقہ ہے، لیکن شیعہ ہے۔ «قال ابن معين: ثقة شيعي. وقال أحمد: حديثه حديث رجل كيس إلا أنه يتشيع. وقال الجوزجاني: زائغ غير ثقة». (ميزان الاعتدال ٣/٣٦٤)

الطريق السادس: حدثنا إسماعيل بن موسى (شيعي غالي)حدثنا الربيع بن سهل الفزاري (ضعيف)، عن سعيد بن عبيد(ثقة)، عن علي بن ربيعة الوالبي(ثقة) قال: سمعت عليا على منبركم هذا يقول: «عهد إلي النبي عليه السلام أني مقاتل بعده القاسطين والناكثين والمارقين». (مسند أبي يعلى، رقم:٥١٩. الضعفاء الكبير ٢/٥١).

ربیع بن سہل الفزاری ضعیف ہے۔ قال يحيى: ليس بشئ. وقال الدارقطني وغيره: ضعيف. وقال البخاري: يخالف في حديثه. (ميزان الاعتدال ٢/٤١)

اور اسماعیل بن موسی الفزاری غالی شیعہ ہے۔ قال ابن عدى: أنكروا منه غلوا في التشيع. وقال عبدان: أنكر علينا هناد وابن أبي شيبة ذهابنا إليه، وقال: إيش عملتم عند ذاك الفاسق الذي يشتم السلف. (ميزان الاعتدال ١/٢٥١)

وأخرجه البزار وابن المقرئ من طريق عباد بن يعقوب(من غلاة الشيعة)، ثنا الربيع بن سهل الفزازي، به. (مسند البزار، رقم:٧٧٤. معجم ابن المقرئ، رقم:٦٧٩).

اور عباد بن یعقوب غالی شیعہ ہے۔ علامہ ذہبی فرماتے ہیں: «عباد بن يعقوب من غلاة الشيعة ورؤوس البدع. قال ابن حبان: كان داعية إلى الرفض، ومع ذلك يروي المناكير عن المشاهير، فاستحق الترك».(ميزان الاعتدال ٢/٣٧٩)

الطريق السابع: عن يحيى بن سلمة بن كهيل(متروك من غلاة الشيعة)، عن أبيه(ثقة)، عن أبي صادق (الأزدي صدوق)، عن ربيعة بن ناجد(مجهول) قال: سمعت عليا، يقول: «أمرت بقتال الناكثين، والقاسطين، والمارقين». (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٨٤٣٣. معجم ابن المقرئ، رقم:١٣١٩).

یحیی بن سلمہ منکر الحدیث غالی شیعہ ہے۔ قال أبو حاتم: منكر الحديث، وتركه النسائي، وقال العقيلي: ضعيف ويغلو في التشيع. (المغني في الضعفاء ٢/٧٣٦)

حدیث حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ:

الطريق الثامن: إسحاق بن إبراهيم الأزدي(شيعي) عن أبي هارون العبدي(كذاب) عن أبي سعيد الخدري قال: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال الناكثين والقاسطين

والمارقين، فقلنا: يا رسول الله أمرتنا بقتال هؤلاء فمع من قال مع علي بن أبي طالب معه يقتل عمار بن ياسر». (تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٢/٤٧١)

ابو ہارون العبدی عمارۃ بن جوین کذاب ہے۔ «كذبه حماد بن زيد. وقال النسائي: متروك الحديث. قال الجوزجاني: أبو هارون كذاب مفتر. وقال أبو صالح بن محمد: أكذب من فرعون». (ميزان الاعتدال ٣/١٧٣)

اور اسحاق بن ابراہیم شیعہ ہے۔ قال ابن حجر: «إسحاق بن إبراهيم الأزدي أبو يعقوب الكوفي من رجال الشيعة ذكره الطوسي». (لسان الميزان ٢/٢٦)

حدیث حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ:

الطریق التاسع: عن جعفر بن سليمان (شيعي)، حدثنا الخليل بن مرة، عن القاسم بن سليمان، عن أبيه، عن جده قال: سمعت عمار بن ياسر يقول: «أمرت أن أقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين».(مسند أبي يعلى، رقم:١٦٢٣. تاريخ دمشق لابن عساكر، رقم:٤٣/٤٥٦)

جعفر بن سلیمان الضبی شیعہ ہے۔ «قال ابن سعد: ثقة فيه ضعف، وكان يتشيع. وقال أحمد بن المقدام: كان جعفر ينسب إلى الرفض. وقال جرير بن يزيد بن هارون: بعثني أبي إلى جعفر الضبعي، فقلت له: بلغني أنك تسب أبا بكر وعمر! قال: أما السب فلا، ولكن البغض ما شئت فإذا هو رافضي مثل الحمار».(ميزان الاعتدال ١/٤٠٨)

اور خلیل بن مرہ الضبی بھی ضعیف ہے؛ «قال البخاري: منكر الحديث».(ميزان الاعتدال ١/٦٦٧)

اورالقاسم بن سلیمان کے بارے میں عقیلی نے لکھا ہے: «لا يصح حديثه».(الضعفاء الكبير ٣/٤٨٠)

حدیث حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ:

الطریق العاشر: عن مسلم الملائي (متروك)، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود، قال: «أمر علي بقتال الناكثين، والقاسطين، والمارقين». (المعجم الأوسط، رقم:٩٤٣٤.)

مسلم بن کیسان الملائی متروک ہے۔ «قال الفلاس: متروك الحديث. وقال أحمد: لا يكتب حديثه. وقال النسائي وغيره: متروك». (ميزان الاعتدال ٤/١٠٦)

اس میں دوسری علت یہ ہے کہ حسن بن عمرو الفقیمی نے اسے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بجائے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے موصولاً روایت کیا ہے؛ جبکہ صحیح یہ ہے کہ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرسلا مروی ہے۔ دار قطنی لکھتے ہیں: « يرويه مسلم الأعور عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله. وخالفه الحسن بن عمرو الفقيمي فرواه عن إبراهيم، عن علقمة، عن علي. ومنهم من أرسله عنه، وهو

الصحيح عن إبراهيم، عن علي مرسلا». (العلل للدارقطني ١٤٨/٥).

حدیث حضرت ابو ایوب انصاري رضی اللہ عنہ:

الطريق الحادي عشر: عن محمد بن حميد (كذاب)، ثنا سلمة بن الفضل (مختلف فيه)، حدثني أبو زيد الأحول، عن عتاب بن ثعلبة (مجهول)، حدثني أبو أيوب الأنصاري، في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب بقتال الناكثين، والقاسطين، والمارقين». (المستدرك للحاكم، رقم:٤٦٧٤)

یہ روایت صحیح نہیں۔ حاکم نے سکوت فرمایا ہے؛ لیکن ذہبی نے « لم يصح» **کہا ہے۔**

عتاب بن ثعلبہ کے بارے میں علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر نے لکھا ہے: «روى عنه أبو زيد الأحول حديث: قتال الناكثين، والإسناد مظلم، والمتن منكر».(ميزان الاعتدال ٢٧/٣. لسان الميزان ٣٦٧/٥)

اور سلمۃ بن الفضل الابرش کی بعض نے توثیق کی ہے اور بعض نے تضعیف کی ہے؛ «وثقه أبو داود وغيره، وضعفه ابن راهوية وغيره. وقال البخاري: عنده مناكير». (المغني في الضعفاء ٢٧٥/١)

اور محمد بن حمید الرازی کذاب ہے۔« قال ابن خراش: حدثنا ابن حميد – وكان والله يكذب. وجاء عن غير واحد أن ابن حميد كان يسرق الحديث. وقال صالح جزرة: ما رأيت أحذق بالكذب من ابن حميد ومن ابن الشاذكوني. وقال أبو أحمد العسال: سمعت فضلك الرازي يقول: دخلت على محمد بن حميد وهو يركب الأسانيد على المتون». (ميزان الاعتدال ٥٠٣/٣)

الطريق الثاني عشر: عن محمد بن يونس القرشي(متهم بالكذب والوضع)، ثنا عبد العزيز بن الخطاب(ثقة)، ثنا علي بن غراب بن أبي فاطمة (من غلاة الشيعة)، عن الأصبغ بن نباتة (كذاب)، عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لعلي بن أبي طالب: «تقاتل الناكثين والقاسطين، والمارقين بالطرقات، والنهروانات، وبالشعفات» قال أبو أيوب: قلت يا رسول الله، مع من تقاتل هؤلاء الأقوام؟ قال: «مع علي بن أبي طالب». (المستدرك للحاكم، رقم:٤٦٧٥)

اصبغ بن نباتہ کذاب ہے۔ «قال أبو بكر بن عياش: كذاب. وقال النسائي وابن حبان: متروك». (ميزان الاعتدال ٢٧١/١)

اور علی بن غراب غالی شیعہ ہے۔ «قال ابن حبان: حدث بالموضوعات، وكان غاليا في التشيع». (ميزان الاعتدال ١٤٩/٣)

محمد بن یونس القرشی بھی متہم بالکذب والوضع ہے۔« قال ابن عدي: قد اتهم الكديمى بالوضع. وقال ابن حبان: لعله قد وضع أكثر من ألف حديث. وقال ابن عدي: ادعى الرواية عمن لم يرهم، ترك عامة مشايخنا الرواية عنه. وقال أبو عبيد الآجرى: رأيت أبا داود يطلق في الكديمى الكذب، وكذا كذبه موسى بن هارون، والقاسم المطرز». (ميزان الاعتدال ٧٤/٤)

الطريق الثالث عشر: عن محمد بن كثير(شيعي متهم بالوضع)، عن الحارث بن حصيرة (شيعي)، عن أبي صادق(مسلم بن نذير، وُثق)، عن مخنف بن سليم(صحابي)، قال: أتينا أبا أيوب الأنصاري وهو يعلف خيلا له بصَعْنَبَى، فقلنا عنده، فقلت له: أبا أيوب قاتلت المشركين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم جئت تقاتل المسلمين، قال: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرني بقتال ثلاثة الناكثين، والقاسطين، والمارقين، فقد قاتلت الناكثين، وقاتلت القاسطين، وأنا مقاتل إن شاء الله المارقين بالشعفات بالطرقات بالنهراوات وما أدري ما هم؟». (المعجم الكبير للطبراني، رقم:٤٠٤٩. الكامل لابن عدي ٤٥٣/٢. تاريخ دمشق ٤٧١/٤٢ و٤٧٣)

الحارث بن حصیرہ شیعہ ہے۔ «قال ابن عدي: يكتب حديثه على ضعفه. وهو من المتحرقين بالكوفة في التشيع». (ميزان الاعتدال ٤٣٢/١)

علامہ ذہبی المغنی میں لکھتے ہیں: «أبو صادق عن مخنف بن سليم وعنه الحارث بن حصيرة إسناده مظلم». (المغني في الضعفاء ٧٩١/٢)

اور محمد بن کثیر القرشی الکوفی شیعہ متہم بالوضع ہے۔«ذكر ابن الجوزي حديثا في فضل علي، ثم قال: فيه محمد بن كثير وهو المتهم بوضعه، فإنه كان شيعيا، ثم ذكر عن أحمد أنه قال: خرقنا حديثه». (الكشف الحثيث، ص٢٤٦)

الطريق الرابع عشر: عن المعلى بن عبد الرحمن(كذاب)، ببغداد، قال: حدثنا شريك، عن سليمان بن مهران الأعمش، قال: حدثنا إبراهيم، عن علقمة والأسود، قالا: أتينا أبا أيوب الأنصاري عند منصرفه من صفين، فقلنا له: يا أبا أيوب، إن الله أكرمك بنـــزول محمد صلى الله عليه وسلم وبمجيء ناقته تفضلا من الله وإكراما لك، حتى أناخت ببابك دون الناس، ثم جئت بسيفك على عاتقك تضرب به أهل لا إله إلا الله؟ فقال: «يا هذا، إن الرائد لا يكذب أهله، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بقتال ثلاثة مع علي: بقتال الناكثين، والقاسطين، والمارقين، فأما الناكثون: فقد قاتلناهم أهل الجمل طلحة والزبير، وأما القاسطون: فهذا منصرفنا من عندهم، يعني: معاوية وعمرا، وأما المارقون: فهم أهل الطرفاوات، وأهل السعيفات، وأهل النخيلات، وأهل النهروانات، والله ما أدري أين هم، ولكن لا بد من قتالهم

إن شاء الله». (تاريخ بغداد ٢٤٣/١٥. تاريخ دمشق ٤٧٢/٤٢. بغية الطلب في تاريخ حلب ٢٩٢/١)

معلی بن عبد الرحمن متہم بالکذب والوضع ہے۔ اس نے موت کے وقت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فضائل میں ستر احادیث وضع کرنے کا اقرار کیا۔(تهذيب التهذيب ٢٣٨/١٠)

دار قطنی اور ابن المدینی وغیرہ نے بھی اسے کذاب وواضع الحدیث کہاہے۔ «قال الدارقطني: ضعيف كذاب. وقال أبو حاتم: متروك الحديث. وذهب ابن المديني إلى أنه كان يضع الحديث. وقال أبو زرعة: ذاهب الحديث». (ميزان الاعتدال ١٤٩/٤)

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث بہت سے صحابہ کرام سے متعدد طرق سے مروی ہے؛ لیکن اکثر طرق میں کذاب اور شیعہ راوی ہیں، اور بعض میں متعدد ضعیف رواۃ ہیں؛ اس لیے یہ حدیث صحیح نہیں۔

اور اگر تھوڑی دیر کے لیے اس روایت کو تسلیم کیا جائے تو مارقین اور ناکثین سے مراد خوارج ہیں جنہوں نے پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنانے میں ایڑی چوٹی کازور لگایا اور زبردستی لوگوں کو ان سے بیعت کرایا، اور جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے امت میں اتفاق پیدا کرنے کے لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح کرنی چاہی تو یہ ان کی اطاعت سے خروج کر کے ان کے خلاف صف آرا ہوئے، یہاں تک کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت بھی ان کے ظالمانہ ہاتھوں سے ہوئی۔

اگر اس روایت کا مصداق حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت ہوتی تو یہ عجیب بات ہو گی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو ان سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو قتال کا حکم فرمارہے ہوں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ صلح کے لیے تیار ہوں۔

پھر ان روایات کی ان احادیث کے ساتھ موافقت ہو جائے گی جن میں خوارج کے خلاف قتال کی ترغیب دی گئی اور ان روایات میں اہل شام کا اضافہ روافض کی لن ترانیوں کا شاخسانہ ہو گا۔

شیخ ہرری کا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو سرکش اور طالب مُلک کہنا:

شیخ عبد اللہ ہرری نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک ضعیف ومنکر روایت اور حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما کی ایک موضوع روایت کی بنیاد پر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو سرکش اور طالب مُلک لکھا ہے؛ «وكذلك تمرد معاوية على علي ليس مبنيًّا على اجتهاد شرعي بدليل ما تقدم من قول علي رضي الله عنه: «إن بني أمية يقاتلونني يزعمون أنني قتلت عثمان، وكذبوا وإنما يريدون الملك». وكذلك قال أبو اليقظان عمار بن ياسر رضي الله عنهما».(إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية، ص٣٤٨)

یعنی بنی امیہ بقول ان کے مجھ سے اس لیے لڑرہے ہیں کہ میں نے عثمان (رضی اللہ عنہ) کو قتل کیا؛ حالانکہ وہ

حکومت چاہتے ہیں۔

آگے حاشیہ میں لکھتے ہیں: « الصواب أنه لم يكن باجتهاد بل كان لأجل الملك كما قال علي رضي الله عنه».(إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية، حاشية صفحة ٣٤٩)

جواب:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول: «إن بني أمية يقاتلونني ...» **متعدد سندوں سے مروی ہے؛ لیکن سوائے مسدد کی سند کے کسی میں بھی یہ الفاظ نہیں ہیں۔ اور مسدد کی سند مسلسل تین راویوں کی جہالت کی وجہ سے ضعیف ہے، جبکہ دیگر سندیں صحیح ہیں اور ان میں**«والله ما قتلتُ، ولا أمرتُ ، ولكن غلبتُ» **یااس کے ہم معنی الفاظ ہیں۔**

قال مسدد: حدثنا عبد الله، عن ربيح، عن أبي موسى، عن عبد الله بن أبي سفيان، قال: إن عليًّا رضي الله عنه قال: «إن بني أمية يقاتلونني، يزعمون أني قتلت عثمان رضي الله عنه، وكذبوا، إنما يريدون الملك، ولو أعلم أنه يذهب ما في قلوبهم أني أحلف لهم عند المقام: والله ما قتلت عثمان رضي الله عنه، ولا أمرت بقتله، لفعلت، ولكن إنما يريدون الملك وإني لأرجو أن أكون أنا وعثمان رضي الله عنه ممن قال الله تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ﴾ الآية». (المطالب العالية، رقم:٤٣٩٣. تاريخ دمشق لابن عساكر٣٩/٤٥٢)

یہ سند مسلسل بالمجہولین ہے؛ عبد اللہ بن سفیان کے بارے میں ابو حاتم فرماتے ہیں: «لا أعرفه».(الجرح والتعديل٥/٦٧) **اور ابو موسی الہدانی کے بارے میں فرماتے ہیں:**«هو مجهول».(الجرح والتعديل ٩/٤٣٩)**اور ربح بن نفیل الکلابی -جسے بعض نے ربیح بن نفیل لکھا ہے- کے بارے میں ابو زرعہ کہتے ہیں:** «لا أعرفه إلا برواية عبد الله بن داود عنه». (الجرح والتعديل ٣/٥٢٢)

اس روایت کی اور بھی متعدد سندیں ہیں، جن میں «والله ما قتلتُ، ولا أمرتُ، ولكن غُلِبتُ» **یا اس کے ہم معنی الفاظ ہیں۔ ہم یہاں پر اختصار کی خاطر سند کو حذف کر کے صرف الفاظ اور حوالے کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ تفصیل کے لیے المطالب العالیہ کی تعلیق (١٨/٩٨-١٠٠) دیکھ لیجئے:**

١- عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: « لو أعلم بني أمية يقبلون مني لنفلتُهم خمسين يمينًا قسامةً من بني هاشم، ما قتلت عثمان ولا مالأت على قتله» . (تاريخ المدينة لابن شبة ٤/١٢٦٩. تاريخ دمشق لابن عساكر٣٩/٤٥٢).

یہ سند صحیح ہے اور اس کے سبھی روات ثقہ ہیں۔

٢- عن ابن عباس رضي الله عنه قال: سمعت عليًّا رضي الله عنه يقول: «والله ما قتلتُ

ولا أمرت، ولكن غُلِبتُ». (تاريخ المدينة لابن شبة ١٢٦٠/٤و١٢٦٧. تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٥١/٣٩)

یہ سند بھی صحیح ہے اوراس کے تمام روات ثقہ ہیں، سوائے عبد اللہ بن رجاء کے، وہ صدوق ہیں، نیز ان کامتابع بھی موجود ہے۔

٣- عن ابن عباس، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: « إن شاء الناس قمت لهم خلف مقام إبراهيم فحلفت لهم بالله: ما قتلتُ عثمان، ولا أمرت بقتله، ولقد نهيتهم فعصوني». (تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٥١/٣٩)

٤- عن علي بن أبي طالب - وهو على منبر الكوفة- يقول: « أي بني أمية من شاء نفلتُ له يميني بين المقام والركن، ما قتلتُ عثمان، ولا شركتُ في دمه».(تاريخ دمشق لابن عساكر٤٥٢/٣٩)

٥- عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: «ما قتلتُ عثمان، ولا شايعتُ في قتله، ولا مالأت، ولقد غمني». (تاريخ دمشق٤٥٢/٣٩)

٦- عن أبي خلدة الحنفي قال: سمعت عليًّا يخطب فذكر عثمان في خطبته فقال: « ألا إن الناس يزعمون أني قتلت عثمان، ولا والله الذي لا إله إلا هو ما قتلتُ ولا مالأت». (تاريخ دمشق ٤٥٢/٣٩)

تاریخ طبری اور الکامل لابن الاثیر میں حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ حقیقت میں بنو امیہ دمِ عثمان کا مطالبہ نہیں کر رہے ہیں؛ بلکہ اس بہانے سے وہ لوگوں پر اپنی حکمرانی قائم کرنا چاہتے ہیں۔

ابن جریر طبری کی اس روایت کو سند کے ساتھ ملاحظہ فرمائیں: قال ابن جرير: حدثني محمد، عن خلف، قال: حدثنا منصور بن أبي نويرة، عن أبي مخنف وحدثت عن هشام بن الكلبي، عن أبي مخنف، قال: حدثني مالك بن أعين الجهني، عن زيد بن وهب الجهني، أن عمار بن ياسر رحمه الله قال يومئذ (أي يوم صفين): أين من يبتغي رضوان الله عليه، ولا يئوب إلى مال ولا ولد! فأتته عصابة من الناس، فقال: أيها الناس، اقصدوا بنا نحو هؤلاء الذين يبغون دم ابن عفان، ويزعمون أنه قتل مظلوما، والله ما طلبتهم بدمه، ولكن القوم ذاقوا الدنيا فاستحبوها واستمرءوها وعلموا أن الحق إذا لزمهم حال بينهم وبين ما يتمرغون فيه من دنياهم، و لم يكن للقوم سابقة في الإسلام يستحقون بها طاعة الناس والولاية عليهم، فخدعوا أتباعهم أن قالوا: إمامنا قتل مظلوما، ليكونوا بذلك جبابرة ملوكا، وتلك مكيدة بلغوا بها ما ترون، ولولا هي ما تبعهم من الناس رجلان». (تاريخ الطبري ٣٩/٥، مقتل عمار بن ياسر، ط: دارالتراث، بيروت. الكامل لابن الأثير ٦٦٠/٢، ذكر تتمة أمر صفين، ط: دار الكتاب العربي، بيروت)

شیخ عبداللہ ہرری نے اس روایت کو دمِ عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبے کے پیچھے بنوامیہ کی حکومت کی خواہش کی دلیل کے طور پر پیش کیا ہے؛ جبکہ اس کی سند میں ایک راوی ابومخنف ہے جو کذاب اور کٹر شیعہ ہے، دوسرا راوی ہشام بن محمد کلبی ہے جو متروک الحدیث اور غالی شیعہ ہے۔

ابومخنف لوط بن یحییٰ:

ابومخنف کے بارے میں علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: « أخباريٌّ تالف لا يوثَق به». علامہ ذہبی دوسری جگہ لکھتے ہیں: «الرافضي الأخباري». ابوحاتم کہتے ہیں: «متروك الحديث». آجری کہتے ہیں: «سألت أبا داود عنه، فنفض يده وقال: أحد يسأل عن هذا». یعنی وہ اس لائق نہیں کہ اس کے بارے میں پوچھا جائے۔ ابن معین کہتے ہیں: «ليس بثقة». وقال مرة: «ليس بشيء». ابن عدی کہتے ہیں: «شيعي محترق، صاحب أخبارهم». ابن عراق کہتے ہیں: «كذَّاب تالف». ابن الجوزی کہتے ہیں: « أبو صالح الكلبي وأبو مخنف كلهم كذابون». سیوطی کہتے ہیں: «لوط والكلبي كذابان». زرکلی لکھتے ہیں: «إماميٌّ من أهل الكوفة». (انظر: ميزان الاعتدال ٤١٩/٣. تاريخ الإسلام للذهبي ١٨٩/٤. الجرح والتعديل ١٨٢/٧. لسان الميزان ٤٣٠/٦-٤٣١، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. تنـــزيه الشريعة المرفوعة، ص٩٨. الموضوعات لابن الجوزي ٤٠٦/١. اللآلي المصنوعة ٣٥٥/١. الأعلام للزركلي ٢٤٥/٥)

عثمان الخمیس ابومخنف کے بارے میں لکھتے ہیں: «ولوط بن يحيى هذا روى عنه الطبري خمس مئة وسبعا وثمانين رواية، وهذه الروايات تبدأ من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وتنتهي إلى خلافة يزيد، وهي الفترة التي سنتكلم عنها في كتابنا هذا، منها سقيفة بني ساعدة، قصة الشورى... قتل الحسين، في كل هذه تجد لأبي مخنف رواية، وهذه هي التي يعتمدها أهل البدع ويحرصون عليها. وليس أبو منخف وحده، أبو مخنف أشهرهم، وإلا فهناك غيره كالواقدي مثلاً، وهو متروك متهم بالكذب، ولا شك أنه مؤرخ كبير حافظ عالم بالتاريخ، ولكنه غير ثقة. والثالث سيف بن عمر التميمي وهو أيضًا مؤرخ معروف، ولكنه متروك متهم بالكذب أيضًا. وكذلك الكلبي (أي: محمد بن السائب الكلبي) وهو كذاب مشهور».

اس کے بعد لکھتے ہیں: «وأبو مخنف هذا جمع بين البدعة والكذب وكثرة الرواية، مبتدع كذاب، مكثر من الرواية». (حقبة من التاريخ، ص٣٦)

ابومخنف شیعہ مورخین کی نظر میں:

شیعہ مورخین خاص کر کتب رجال کے مصنفین: محسن امین، شرف الدین، آغابزرگ طہرانی، عباس قمی، محمد مہدی طباطبائی، خوئی، خاقانی، نجاشی، حلی، اور طوسی وغیرہ نے اس کا تذکرہ اپنی کتابوں میں بطور شیعہ

مورخ کے کیا ہے؛ بلکہ اس کا شمار بڑے اور اکابر شیعہ مورخین میں کیا ہے۔ (أعيان الشيعة، ص۱۲۷. أعلام الشيعة ۱/۱۶. الكنى والألقاب ۱/۱۴۸. الفهرست للطوسي ۲/۲۲۰. الفوائد الرجالية لبحر العلوم ۱/۳۷۵-۳۷۹. الكنى والألقاب ۱/۱۶۹. المراجعات ۲/۲۱. حلية الأبرار ۴/۱۴۶. رجال الخاقاني ۱/۱۷۷. رجال الطوسي ۱/۴۵۹. رجال النجاشي ۱/۳۲۱. معجم رجال الحديث ۱۱/۱۳۶-۱۳۸. الاحتجاج للطبرسي ۱/۴۵۶. خلاصة الأقوال ۱/۳۸۹. نقد الرجال ۷/۱۴۰-۱۴۲)

مزید بر آں صاحب "الفوائد الرجالیہ" طباطبائی نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اس کے شیعہ ہونے میں کسی کو شک نہیں ہونا چاہیے، جیسا کہ اصحاب معاجم کی ایک جماعت نے اس کی تصریح کی ہے۔ (الفوائد الرجالية ۱/۳۷۹)

حساس موضوعات پر ابو مخنف کی جھوٹ پر مبنی کتابیں:

یہ ابو مخنف وہ بدبودار شیعی مورخ ہے جس نے خیر القرون میں رونما ہونے والے تمام اہم واقعات پر جھوٹ پر بھری مستقل کتابیں لکھی ہیں، جیسے: سقیفۂ بنو ساعدہ میں بیعت ابو بکرؓ، شوری، خلافت سے متعلق حضرت عمرؓ کی قائم کردہ شوری، مقتل عثمانؓ، مقتل علیؓ، جنگ جمل وصفین، مقتل حسینؓ، وفات معاویہؓ اور ولایت یزید، مقتل عبد اللہ بن الزبیرؓ، سلیمان بن صردؓ اور عین وردہ، وغیرہ۔ (فوات الوفيات لمحمد بن شاكر، ص۲۲۵. الأعلام للزركلي ۵/۲۴۵. الفهرست لابن النديم، ص۱۰۵-۱۰۶. معجم الأدباء ۶/۶۷۰. معجم المؤلفين ۸/۱۵۷)

عباس قمی شیعی نے "الکنی والألقاب" میں ابو مخنف کے بارے میں لکھا ہے کہ ابو مخنف بڑے شیعہ مورخین میں سے تھا، اس کے مشہور شیعہ ہونے کے باوجود طبری اور ابن اثیر وغیرہ نے اس سے روایات نقل کرنے میں اس پر اعتماد کیا ہے۔ «وكان أبو مخنف من أعاظم مؤرخي الشيعة، ومع اشتهار تشيعه اعتمد عليه علماء السنة في النقل عنه كالطبري وابن الأثير وغيرهما». (الكنى والألقاب ۱/۱۶۹)

مشہور مستشرق (اے بیل) نے "دائرہ معارف اسلامیہ" میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ابو مخنف نے قرون اولی میں رونما ہونے والے واقعات کی تاریخ میں ۳۲ رسالے لکھے ہیں، جن کا اکثر حصہ طبری نے نقل کیا ہے؛ البتہ ابو مخنف سے منسوب جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں وہ متاخرین (شیعہ) کی وضع کردہ ہیں۔ (ماہنامہ دار العلوم، دیوبند، جون، ۲۰۱۳ء)

ابو المنذر ہشام بن محمد کلبی:

ابو المنذر ہشام بن محمد بن السائب کے بارے میں علامہ ذہبی لکھتے ہیں: «العلامة الأخباري النسابة الأوحد أبو المنذر هشام بن الأخباري الباهر محمد بن السائب بن بشر الكلبي الكوفي الشيعي أحد المتروكين كأبيه. قال أحمد: إنما كان صاحب سمر ونسب، ما ظننتُ أن أحدًا يحدث عنه. وقال الدارقطني وغيره: متروك الحديث. وقال ابن عساكر: رافضي ليس بثقة». (سير أعلام النبلاء ۱۰/۱۰۱)

وقال ابن حبان: «كان غاليا في التشيع أخباره في الأغلوطات أشهر من أن يحتاج إلى الإغراق في وصفها». (المجروحين٣/١٩)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ شیخ عبد اللہ ہرری نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جن الفاظ کو نقل کیا ہے اس کی سند میں مسلسل تین راوی ضعیف ہیں؛ جبکہ اس کے مقابلے میں متعدد صحیح اسانید کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایسے الفاظ مروی ہیں جن میں دم عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبے کے پیچھے بنو امیہ کی حکومت کی خواہش کا ذکر نہیں؛ اس لیے اس روایت سے شیخ عبد اللہ ہرری کا استدلال صحیح نہیں؛ بلکہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے بارے میں بہت مناسب اور اچھے کلمات فرمائے، اور جو لوگ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی مذمت کرتے تھے ان کی تردید فرمائی۔

چند اقوال بطور نمونہ ملاحظہ فرمائیں:

عن جعفر بن محمد عن أبيه قال سمع علي يوم الجمل أو يوم صفين رجلا يغلو في القول بقول الكفرة قال: «لا تقولوا فإنهم زعموا أنا بغينا عليهم، وزعمنا أنهم بغوا علينا». (تاريخ دمشق لابن عساكر ١/٣٤٣. تعظيم قدر الصلاة لمحمد بن نصر المروزي، رقم:٥٩٤)

ایک شخص نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مقتولین کے بارے میں دریافت کیا، تو فرمایا: «قتلانا وقتلاهم في الجنة». (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:٣٩٠٣٥)

عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ قبیلہ طے کے ایک مقتول کو جسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت نے قتل کیا تھا دیکھ کر کہنے لگے کہ بڑے افسوس کا مقام ہے کہ کہ یہ بے چارہ کل مسلمان تھا اور آج کافر مرا پڑا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ایسامت کہو، یہ کل بھی مؤمن تھا اور آج بھی مؤمن ہے۔

عن سعد بن إبراهيم قال خرج علي وهم يذكرون قتلى علي بن أبي طالب ذات يوم ومعه عدي بن حاتم الطائي فإذا رجل من طيئ قتيل قد قتله أصحاب علي فقال عدي: يا ويح هذا كان أمس مسلما واليوم كافرا، فقال علي: «مهلا كان أمس مؤمنا وهو اليوم مؤمن». (تاريخ دمشق ١/٣٤٤)

دوسری روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مقتولین کے متعلق سوال کیا تو آپ نے فرما: وہ مؤمن ہیں۔ عن مكحول أن أصحاب علي سألوه عن من قُتِلوا من أصحاب معاوية؟ قال: «هم المؤمنون». (تاريخ دمشق لابن عساكر ١/٣٤٤. بغية الطلب في تاريخ حلب١/٩٩٢)

ابن خلدون نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ ان حضرات کا قتال کسی دنیوی غرض اور باطل کو فوقیت دینے کے لیے نہیں تھا۔ (مقدمہ ابن خلدون، ص ٣٦٤)

عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يكون بين ناسٍ من أصحابي فتنةٌ يغفرها الله لهم بصحبتهم إيايَّ، يستن بهم فيها ناس بعدهم يدخلهم الله بها النار». (تفسير القرطبي، الأنفال:٢٥. والمعجم الأوسط للطبراني، رقم:٣٢١)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے صفین سے واپسی پر فرمایا: «أيها الناس لا تكرهوا إمارة معاوية، والله لو قد فقدتموه لقد رأيتم الرؤوس تندر من كواهلها كالحنظل». (المصنف لابن أبي شيبة، رقم:٣٩٠٠٩)

شیعہ علماء نے بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے بارے میں بہت مناسب کلمات نقل فرمائے ہیں؛ چنانچہ حضرت جعفر صادق اپنے والد محمد باقر سے روایت کرتے ہیں: جعفر، عن أبيه: أنَّ عليًّا عليه السلام كان يقول لأهل حربه: «إنا لم نقاتلهم على التكفير لهم، ولم نقاتلهم على التكفير لنا، ولكنا رأينا أنا على حق، ورأوا أنهم على حق». (قرب الإسناد لابي العباس الحميري الشيعي ٢٢٨/١)

نہج البلاغہ اور شرح نہج البلاغہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے: «والظاهر أنَّ ربنا واحدٌ، ونبينا واحد، ودعوتنا في الإسلام واحدة، ولا نستزيدهم في الإيمان بالله والتصديق برسوله، ولا يستزيدوننا، الأمر واحدٌ إلا ما اختلفنا من دم عثمان ونحن منه براء». (نهج البلاغة ١١٤/٢. وشرح نهج البلاغة ١٩٤/٥)

امام سیوطی رحمہ اللہ بلا استثناء تمام صحابہ کی عدالت کے بارے میں لکھتے ہیں: « الصحابة كلهم عدول من لابس الفتن وغيرهم بإجماع من يعتد به... وقالت المعتزلة: عدول إلا من قاتل عليا». (تدريب الراوي ٦٧٤/٢، ط: دار طيبة)

معلوم ہوا کہ شیخ ہرری عدالت صحابہ کے بارے میں اہل سنت وجماعت کے عقیدے سے بیزار اور معتزلہ کے پیروکار ہیں۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے فضائل قرآن کریم کی روشنی میں:

۱- قال اللہ تعالی: ﴿ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ فِيْ مَوَاطِنَ كَثِيْرَةٍ ۙ وَّ يَوْمَ حُنَيْنٍ ۙ اِذْ اَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْـًٔا وَّ ضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُّدْبِرِيْنَ ۝۲۵ ثُمَّ اَنْزَلَ اللّٰهُ سَكِيْنَتَهٗ عَلٰى رَسُوْلِهٖ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَ اَنْزَلَ جُنُوْدًا لَّمْ تَرَوْهَا وَ عَذَّبَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ؕ وَ ذٰلِكَ جَزَآءُ الْكٰفِرِيْنَ ۝۲۶ ﴾. (التوبة)

اس آیت کریمہ کا تعلق غزوہ حنین سے ہے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بھی غزوہ حنین میں شریک تھے اور یہ بھی ان صحابہ کرام میں شامل تھے جن پر اللہ تعالی نے سکینہ نازل فرمائی۔

۲- وقال تعالیٰ: ﴿ لَا يَسْتَوِىْ مِنْكُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قٰتَلَ ؕ اُولٰٓئِكَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِيْنَ اَنْفَقُوْا مِنْۢ بَعْدُ وَ قٰتَلُوْا ؕ وَ كُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى ﴾. (الحديد: ١٠)

اس آیت کریمہ میں فتح مکہ سے پہلے اور فتح مکہ کے بعد جہاد کرنے والے اور راہِ خدا میں خرچ کرنے والے صحابہ کرام کے لیے اللہ تعالیٰ نے جنت کا وعدہ فرمایا ہے۔ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حافظ ابن حجر کی تصریح کے مطابق فتح مکہ سے پہلے اسلام قبول کیا ہے۔ (تقریب التہذیب) اور اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فتح مکہ کے موقعہ پر اسلام قبول کیا ہو، جیسا کہ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے، تو بھی آپ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ حنین وطائف میں شریک ہونے والے اور راہِ خدا میں خرچ کرنے والے ہیں۔ اور قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کے لیے جنت کا وعدہ ہے۔

۳- وقال تعالیٰ: ﴿ لَقَدْ تَّابَ اللّٰهُ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَ الْاَنْصَارِ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ فِيْ سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيْغُ قُلُوْبُ فَرِيْقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ ؕ اِنَّهٗ بِهِمْ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ﴿١١٧﴾ ﴾. (التوبة)

فِيْ سَاعَةِ الْعُسْرَةِ سے مراد غزوہ تبوک ہے۔ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ غزوہ تبوک میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک تھے۔ كما في منهاج السنة (٤/٤٢٩)

اور اس غزوہ کی کثرت فضیلت کی وجہ سے حضرت یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «غزوت مع النبي صلى الله عليه وسلم جيش العسرة، فكان من أوثق أعمالي في نفسي». (صحيح البخاري، رقم: ٢٢٦٥)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب میں بعض روایات:

بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب میں کوئی صحیح حدیث موجود نہیں۔ یہ بات درست نہیں، چند روایات یہ ہیں:

١- عن عبد الرحمن بن أبي عميرة، وكان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لمعاوية: «اللهم اجعله هاديا مهديا واهد به». (سنن الترمذي، رقم: ٣٨٤٢، باب مناقب معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب)

ابو حاتم رازی نے کہا کہ عبد الرحمن نے یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنی؛ لیکن شیخ دکتور بشار نے اس حدیث کی تعلیق میں لکھا ہے: « لكن البخاري ساق هذا الحديث في تاريخه الكبير، وقد صرح فيه عبد الرحمن بالسماع». وهو كما قال، راجع: التاريخ الكبير للبخاري ٧/٣٢٧، رقم: ١٤٠٥، ترجمة معاوية بن أبي سفيان.

۲- صحیح بخاری میں ہے: عن أم حرام: أنها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم، يقول: «أول

جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا». (رقم:٢٩٢٤)

میری امت کا پہلا لشکر جو بحری جہاد کرے گا اس نے اپنے لیے جنت کو واجب کرلیا۔ یہ حدیث صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب ما قیل فی قتال الروم میں ہے۔

علامہ عینی اور حافظ ابن حجر دونوں نے اس حدیث کے ذیل میں لکھا ہے: قال الْمُهَلَّب: في هذا الحديث منقبة لمعاوية لأنه أول من غزا البحر». (فتح الباري ١٠٢/٦. عمدة القاري ٢٣٩/١٤)

٣- عبد الرحمن بن ابی عمیرہ سے دوسری حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: عن عبد الرحمن بن أبي عميرة المزني، وكان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاوية: «اللهم علمه الكتاب والحساب وقه العذاب». (مسند الشاميين، للطبراني، رقم:٣٣٣)

امام ذہبی نے تاریخ اسلام میں لکھا ہے:« هذا الحديث رواته ثقات، لكن اختلفوا في صحبة عبد الرحمن، والأظهر أنه صحابي، وروي نحوه من وجوه أخر». (٥٤٠/٢، ترجمة معاوية بن أبي سفيان)

٤- عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: « اللهم علِّم معاوية الكتابَ والحسابَ وقِهِ العذاب». (مسند أحمد، رقم:١٧٥٢ . صحيح ابن خزيمة، رقم:١٩٣٨ . صحيح ابن حبان، رقم:٧٢١. وهو حديث صحيح لغيره. وقد روي من حديث العرباض بن سارية، وعبد الله بن عباس، وعبد الرحمن ابن أبي عمِيرة المزني، ومسلمة بن مُخلَّد، ومرسل شُريح بن عُبيد، ومرسل حَرِيز بن عثمان).

٥- عن ابن عباس عن معاوية قال: « قصَّرتُ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمِشقَصٍ» . (صحيح البخاري، رقم:١٧٣٠)

مذکورہ روایت کے بارے میں عطاء (شاگرد ابن عباس) نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا کہ یہ روایت صرف حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، تو ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا:«ماكان معاوية على رسول الله صلى الله عليه وسلم متهمًا». (مسند أحمد، رقم:١٦٩٣٨، وهو حديث صحيح)

٦- وعن سهل ابن الحنظلية الأنصاري، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم: أن عيينة، والأقرع سألا رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا، فأمر معاوية أن يكتب به لهما، ففعل وختمها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأمر بدفعه إليهما. الحديث. (مسند أحمد، رقم:١٧٦٢٥. وصحيح ابن حبان، رقم:٥٤٥. وسنده صحيح)

٧- وعن عائشة قالت: لما كان يوم أم حبيبة من النبي صلى الله عليه وسلم، دق الباب داق، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «انظروا من هذا» قالوا: معاوية، فقال: «ائذنوا له» ودخل، وعلى أذنه قلم له يخط به، فقال: «ما هذا القلم على أذنك يا معاوية؟» قال: قلم

أعددته لله ولرسوله. قال: «جزاك الله عن نبيك خيرا، والله ما استكتبتك إلا بوحي من الله عز وجل، وما أفعل من صغيرة ولا كبيرة إلا بوحي من الله عز وجل، كيف بك لو قد قمصك الله قميصا؟» يعني: الخلافة. فقامت أم حبيبة: فجلست بين يديه، فقالت: يا رسول الله، وإن الله مقمص أخي قميصا؟ قال: «نعم، ولكن فيه هنات وهنات وهنات». فقالت: يا رسول الله، فادع له. فقال: «اللهم اهده بالهدى، وجنبه الردى، واغفر له في الآخرة والأولى». (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:١٨٣٨. وفي إسناده السري بن عاصم، وهو ضعيف، كذا في مجمع الزوائد ٩/٣٥٦)

٨- عن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص: أن معاوية أخذ الإداوة بعد أبي هريرة يتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم واشتكى أبو هريرة، فبينا هو يوضئ رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع رأسه إليه مرة أو مرتين وهو يتوضأ فقال: «يا معاوية إن وليتَ أمرًا فاتق الله واعدل». قال: فما زلت أظن أني مبتلى بعمل لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ابتُلِيتُ». (مسند أحمد، رقم:١٦٩٣٣. ومسند أبي يعلى، رقم:٧٣٨٠. ولفظه:«حتى وُلِّيتُ». قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٥/١٨٦): رواه أحمد وهو مرسل ورجاله رجال الصحيح. ورواه أبو يعلى عن سعيد عن معاوية فوصله، ورجاله رجال الصحيح).

٩- عن عبد الملك بن عمير قال معاوية: ما زلت أطمع في الخلافة منذ قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا معاوية، إنْ ملكتَ فأحسِنْ». (مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الأمراء، رقم:٣١٣٥٨. والمعجم الكبير للطبراني، رقم:١٦٢١٢. دلائل النبوة للبيهقي ٦/٤٤٦. وقال البيهقي: لهذا الحديث شواهد)

١٠- عمیر بن سعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: « لا تذكروا معاوية إلا بخير، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: اللهم اهد». (التاريخ الكبير للإمام البخاري ٧/٣٢٧، ترجمة معاوية بن أبي سفيان)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فرمودات کی روشنی میں:

١- عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: «إن معاوية كان يكتبُ بين يَدَي رسولِ الله صلى الله عليه وسلم». (المعجم الكبير للطبراني ١٣/٥٥٤/١٤٤٤٦. قال الهيثمي في المجمع (٩/٣٥٧): «رواه الطبراني، وإسنادُه حسن».)

٢- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو فقیہ فرمایا: قيل لابن عباس: هل لك في أمير المؤمنين معاوية، فإنه ما أوتر إلا بواحدة؟ قال: «أصاب، إنه فقيه». (صحيح البخاري، رقم:٣٧٦٥، باب ذكر معاوية رضي الله عنه)

اور بعض کتب حدیث میں یہ الفاظ ہیں: « أصاب أي بنيَّ! ليس منا أحد أعلم من معاوية». (مصنف عبد الرزاق، رقم:٤٦٤١ . السنن الكبرى للبيهقي ٣/٢٦. معرفة السنن والآثار ٤/٢٣٢. مسند الشافعي، رقم:٣٩٤)

۳- حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «ما رأيت أحداً بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أشبه صلاة برسول الله من أميركم هذا- يعني معاوية». (رواه البغوي في معجم الصحابة، رقم:٢١٩٠. والطبراني في مسند الشاميين، رقم:٢٨٢. قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٣٥٧/٩): رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح غير قيس بن الحارث المذحجي، وهو ثقة).

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ حضرت ابن عباس اور حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہم کے مذکورہ ارشادات نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «فهذه شهادة الصحابة بفقهه ودينه، والشاهد بالفقه ابن عباس، وبحسن الصلاة أبو الدرداء، وهما هما. والآثار الموافقة لهذا كثيرة». (منهاج السنة ٢٣٥/٦)

۴- حضرت علی ﷛ نے صفین سے واپسی پر فرمایا: «أيها الناس لا تكرهوا إمارة معاوية، والله لو قد فقدتموه لقد رأيتم الرؤوس تندر من كواهلها كالحنظل». (المصنف لابن أبي شيبة، رقم:٣٩٠٠٩. دلائل النبوة للبيهقي ٤٦٦/٦، وفيه «تترو» بدل «تندر». وفضائل الصحابة لأبي نعيم، رقم:٦٠٣٦، ولفظه: «والله لئن فقدتموه لكأني أنظر إلى الرءوس تندر عن كواهلها كالحنظل». والسنة لعبد الله بن أحمد ، رقم:١٢٨٣، ولفظه: «لا تكرهوا إمارة معاوية رضي الله عنه، والذي نفسي بيده ما بينكم وبين أن تنظروا إلى جماجم الرجال تندر عن كواهلها كأنها الحنظل إلا أن يفارقكم معاوية».)

۵- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: «ما رأيت رجلا كان أخلق للملك من معاوية». (مصنف عبد الرزاق، ٤٥٣/١١، رقم:٢٠٩٨٥، ط: المكتب الإسلامي، بيروت. التاريخ الكبير للبخاري ٣٢٧/٧، ترجمة معاوية بن أبي سفيان. السنة لأبي بكر الخلال، رقم:٦٧٧. تاريخ دمشق لابن عساكر ١٧٤/٥٩).

۶- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے یہ بھی فرمایا: «والله ما كان مثل من قبله ولا يأتي بعده مثله». (أنساب الأشراف، للبلاذري ٢٩٠/٥، أمر يزيد بن معاوية، ط: دار الفكر، بيروت)

۷- حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: «ما رأيت أحدا بعد النبي صلى الله عليه وسلم كان أسود من معاوية، فقيل: ولا أبوك؟ قال: أبي عمر رحمه الله خير من معاوية، وكان معاوية أسود منه». (السنة لأبي بكر الخلال، رقم:٦٨٠، ط: دار الراية، الرياض. معجم الصحابة للبغوي، رقم:٢١٩٤، ط: مكتبة دار البيان، الكويت. تاريخ دمشق لابن عساكر١٧٣/٥٩)

حافظ ابن عبد البر کی روایت میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے کہا گیا: تو پھر حضرت ابو بکر وعمر، اور عثمان وعلی؟ تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ کی قسم! یہ سب حضرت معاویہ سے بہتر تھے، لیکن معاویہ ان سے حکمرانی میں فائق تھے۔ «فقيل له: فأبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي! فقال: كانوا والله خيرا من معاوية، وكان معاوية أسود منهم». (الاستيعاب في معرفة الأصحاب ١٤١٨/٣، ط:دارالجيل بيروت. ومثله في أسد الغابة ٢٠١/٥،ط: دار الكتب العلمية)

۸- حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: « لن يملك أحد هذه الأمة ما ملك معاوية». (تاريخ الإسلام للذهبي ٣١٤/٤. وسير أعلام النبلاء ١٥٣/٣)

٩- حضرت قبیصہ بن جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: « صحبت معاوية بن أبي سفيان فما رأيت رجلا أثقل حلما ولا أبطأ جهلا ولا أبعد أناة منه». (رواه ابن عساكر ١٧٨/٥٩. والفسوي في المعرفة والتاريخ ٤٥٨/١. والذهبي في سير أعلام النبلاء ١٥٣/٣. وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني، رقم:٥٠٩ كلهم من طرق عن مُجالد، عن الشعبي، عن قبيصة. ومجالد ضعيف، وله طريق أخرى يتقوى بها:

فرواه البخاري في التاريخ الكبير (١٧٥/٧) والطبراني في الزيادات في كتاب الجود والسخا، رقم٤. وابن عساكر (١٧٨/٥٩) من طريقين عن عبد الملك بن عمير، عن قَبِيصة. وسنده جيد).

١٠- حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «ما رأيتُ أحدا بعدَ عثمان أَقضَى بحقٍ مِن صاحِبِ هذا الباب، يعني معاوية». (رواه ابن عساكر في التاريخ ١٦١/٥٩. وذكره الذهبي في تاريخ الإسلام ٣١٣/٤. وابن كثير في البداية والنهاية ١٣٣/٨)

١١- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: « ما زال بي ما رأيت من أمر الناس في الفتنة، حتى إني لأتمنى أن يزيد الله عز وجل معاوية من عمري في عمره». (الطبقات لأبي عروبة، ص٤١، ط: دار البشاشر. وإسناده صحيح)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب سلف صالحین رحمہم اللہ کے اقوال کی روشنی میں:

١- حضرت قتادہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «لو أصبحتم في مثل عمل معاوية لقال أكثركم: هذا المهدي». (رواه الخلال في السنة، رقم:٦٦٨، من طريق محمد بن عمرو بن عباد بن جبلة، ثنا محمد بن مروان، عن يونس، عن قتادة، وسنده جيد)

٢- ابو اسحاق السبیعی الکوفی فرماتے ہیں: «كان معاوية وكان وكان، وما رأينا بعده مثله». (الطبقات الكبرى ١٢٢/١، ترجمة معاوية بن أبي سفيان. تاريخ دمشق لابن عساكر ١٧٢/٥٩. وإسناده صحيح)

٣- ابراہیم بن میسرہ کہتے ہیں: «ما رأيت عمر بن عبد العزيز ضرب أحدا في خلافته غير رجل واحد تناول من معاوية فضربه ثلاثة أسواط». (تاريخ دمشق لابن عساكر ٢٣١/٧. طبقات ابن سعد ٣٨٤/٥، ترجمة عمر بن عبد العزيز. تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص١٧٧، ترجمة عمر بن عبد العزيز)

٤- زہری کہتے ہیں کہ سعید بن مسیب نے مجھ سے فرمایا: عن مالك عن الزهري قال سألت سعيد بن المسيب عن أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال لي: «اسمع يا زهري من مات محبا لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وشهد للعشرة بالجنة وترحم على معاوية كان حقيقا على الله أن لا يناقشه الحساب». (تاريخ دمشق لابن عساكر٢٠٧/٥٧، وإسناده صحيح)

٥- مجاہد کہتے ہیں: «لو رأيتم معاوية لقُلْتم هذا المهدي من فضله». (رواه الخلال في السنة، رقم:٦٦٩. والبغوي في المعجم (٣٦٨/٥) وأبو عروبة في الطبقات، ص٤١. والآجري في الشريعة، رقم:١٩٥٣. وابن عساكر في تاريخ دمشق (١٧٢/٥٩) كلهم من طريق الأعمش، عن مجاهد. وسنده صحيح، رجاله ثقات).

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اعمش نے مجاہد سے صرف چار احادیث سنی ہیں۔ امام بخاری فرماتے ہیں کہ

یہ بات درست نہیں، اعمش نے مجاہد سے بہت ساری احادیث سنی ہیں۔ قال الترمذي: قلت لمحمد: يقولون: لم يسمع الأعمش من مجاهد إلا أربعة أحاديث، قال: «ريح ليس بشيء لقد عددت له أحاديث كثيرة نحوا من ثلاثين أو أقل أو أكثر يقول فيها: حدثنا مجاهد». (علل الترمذي، ص٣٨٨، ط: عالم الكتب، بيروت)

٦- ابوہریرہ حباب المکتب کہتے ہیں: [«كنا عند الأعمش؛ فذكروا عمر بن عبد العزيز وعدلَه، فقال الأعمش: فكيف لو أدركتُم معاوية؟ قالوا: في حِلمه؟ قال: لا والله! بَلْ في عَدله». (رواه الخلال في السنة، رقم:٦٦٧، وحباب المكتب من مشايخ أحمد بن جوّاس).

٧- ابو الاشہب جعفر بن حیان حسن بصری سے روایت کرتے ہیں: قيل للحسن: يا أبا سعيد، إن ههنا قوما يَشتمون -أو يلعنون- معاوية وابن الزبير! فقال: «على أولئك الذين يَلعَنونَ لعنةُ الله».(رواه ابن عساكر في التاريخ ٥٩/٢٠٦. وسنده صحيح، رجاله كلهم ثقات).

٨- امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «معاوية خال المؤمنين». (رواه الخلال في السنة، رقم:٦٥٧. وسنده صحيح)

٩- ابو بکر خلال فرماتے ہیں: أخبرني عبد الملك بن عبد الحميد الميموني، قال: قلت لأحمد بن حنبل: أليس قال النبي صلى الله عليه وسلم: «كل صهر ونسب ينقطع إلا صهري ونسبي»؟ قال: بلى، قلت: وهذه لمعاوية؟ قال: نعم، له صهر ونسب. قال: وسمعت ابن حنبل يقول: «ما لهم ولمعاوية، نسأل الله العافية». (السنة لأبي بكر الخلال، رقم:٥٦٤، وإسناده صحيح)

١٠- امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «أما معاوية رضي الله عنه فهو من العدول الفضلاء والصحابة النجباء رضي الله عنه». (شرح النووي على مسلم١٥/١٤٩، باب من فضل أبي بكر الصديق)

١١- ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «وأما معاوية، فهو من العدول الفضلاء، والصحابة الأخيار». (مرقاة المفاتيح، باب مناقب الصحابة)

١٢- علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «وفضائل معاوية في حسن السيرة والعدل والإحسان كثيرة».(منهاج السنة ٦/٢٣٥)

١٣- ابن تیمیہ رحمہ اللہ دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وكانت سيرة معاوية مع رعيته من خيار سير الولاة، وكانت رعيته يحبونه. و قد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم». (منهاج السنة ٦/٢٤٧)

۱۴- ابن عربی لکھتے ہیں: «وأما معاوية فعمر ولاه، وجمع له الشامات كلها، وأقرّه عثمان بل إنما ولاه أبو بكر الصديق رضي الله عنه، لأنه ولى أخاه يزيد، واستخلفه يزيد، فأقره عمر لتعلقه بولاية أبي بكر لأجل استخلاف واليه له، فتعلق عثمان بعمر وأقرّه. فانظروا إلى هذه السلسلة ما أوثق عراها... ولن يأتي أحد مثلها أبدا بعدها». (العواصم من القواصم، ص٩٥، ط: دار الجيل)

۱۵- ابن خلدون لکھتے ہیں: «وقد كان ينبغي أن تلحق دولة معاوية وأخباره بدول الخلفاء وأخبارهم فهو تاليهم في الفضل والعدالة والصحبة... والحق إن معاوية في عداد الخلفاء». (تاريخ ابن خلدون ٢/٦٥٠، ط: دار الفكر، بيروت)

شیخ عبد اللہ ہرری کا بلا استثناء حضرت علی رضی اللہ عنہ کے تمام مخالفین: حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت عائشہ اور حضرت معاویہ وغیرہ رضی اللہ عنہم کو ایک انتہائی ضعیف روایت کی بنیاد پر فاسق و گنہگار کہنا:

شیخ عبد اللہ ہرری نے ایک حد درجہ ضعیف روایت کی بنیاد پر بلا استثناء حضرت علی رضی اللہ عنہ کے تمام مخالفین کو فاسق اور گنہگار کہا ہے؛ البتہ وہ ایسے فسق کے قائل نہیں ہیں جو قبولِ روایت کے لیے مانع ہو۔ اور حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں کہتے ہیں کہ انہوں نے توبہ کر لی تھی۔

شیخ ہرری لکھتے ہیں: «و لا نعتقد نحن أنهم فسقوا فسقًا يمنع قبول روايتهم للحديث، بل نعتقد أنهم آثمون بلا استثناء، والدليل عليه حديث النبي صلى الله عليه وسلم للزبير: «إنك لتقاتلن عليًّا وأنت ظالم له»». (إظهار العقيدة السنية شرح العقيدة الطحاوية، ص٣٥١)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وأن طلحة والزبير وعائشة تابوا من ذلك جزمًا، وأما الآخرون فهم تحت المشيئة يجوز أن يغفر الله لمن شاء منهم». (إظهار العقيدة السنية شرح العقيدة الطحاوية، ص٣٥٠)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ شیخ ہرری نے جس روایت سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخالف صحابہ کرام کے گنہگار ہونے پر استدلال کیا ہے وہ روایت حد درجہ ضعیف ہے، اور جن روایات کی وجہ سے حضرت طلحہ، حضرت زبیر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم کے تائب ہونے کا یقین کیا ہے وہ روایات بھی ضعیف ہیں۔

ابو حرب بن ابی الاسود الدیلی کہتے ہیں: «شهدت الزبير حتى خرج يريد عليًّا، فقال له عليٌّ أنشدك الله: هل سمعتَ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «تقاتله وأنت له ظالم» فقال: لم أذكر، ثم مضى الزبير منصرفًا. (المستدرك للحاكم، رقم:٥٥٧٤. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح. ووافقه الذهبي)

حاکم نے اس حدیث کی چار سندیں ذکر کی ہیں، جن میں سے ایک سند سے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد اگر چہ انھوں نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت بھی کی ہے؛ لیکن متعدد محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے۔ اور یہ حدیث کیسے صحیح ہو سکتی ہے جبکہ اس کا ایک راوی مجہول، دوسرا ضعیف، تیسرا مختلف فیہ، اور چوتھا بھی ضعیف ہے!؟

جس سند کے ذکر کے بعد حاکم وذہبی نے اس حدیث کی تصحیح ہے وہ یہ ہے: أخبرني أبو الحسين محمد بن أحمد بن تميم القنطري، ببغداد، ثنا أبو قلابة عبد الملك بن محمد الرقاشي، ثنا أبو عاصم، ثنا عبد الله بن محمد بن عبد الملك الرقاشي، عن جده عبد الملك، عن أبي حرب بن أبي الأسود الديلي، قال:...

عبد الملک بن مسلم الرقاشی کو حافظ ابن حجر نے "تقریب التہذیب" میں لین الحدیث کہا ہے۔ اس پر شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط تعلیق میں لکھتے ہیں: «بل: مجهول، تفرد بالرواية عنه ابن ابنه عبد الله بن محمد بن عبد الملك، و لم يوثِّقه أحد، وقال البخاري: لم يصح حديثه». (تحرير تقريب التهذيب ٢/٣٩٠. وانظر: ميزان الاعتدال ٢/٦٦٤)

اور عبد اللہ بن محمد بن عبد الملک الرقاشی کے بارے میں شیخ شعیب ارناؤط اور بشار عواد لکھتے ہیں: «ضعيف، قال أبو حاتم الرازي: في حديثه نظر. وقال البخاري: فيه نظر. وذكره العقيلي، وابن عدي، والذهبي في «الضعفاء»، ولا نعلم أحدًا وثَّقه». (تحرير تقريب التهذيب ٢/٣٩٠)

اورابو قلابہ عبد الملک بن محمد الرقاشی کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «صدوق يخطئ تغير حفظه لما سكن بغداد». (تقريب التهذيب) اور سند سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ حدیث بغداد میں بیان کی ہے۔

اور حاکم کے شیخ ابوالحسین محمد بن احمد القنطری کے بارے میں ابن ابی الفوارس فرماتے ہیں: «كان فيه لين». اور زین الدین عراقی لکھتے ہیں: «سماع القنطري من أبي قلابة بعد اختلاطه ليس بصحيح. قال ابن خزيمة في صحيحه: ثنا أبو قلابة بالبصرة قبل أن يختلط ويخرج إلى بغداد». (ذيل ميزان الاعتدال، ص١٧٨)

معلوم ہوا کہ ابوالحسین القنطری بغداد جانے کے بعد اختلاط کا شکار ہو چکے تھے، اور حاکم نے سند میں اس بات کی وضاحت بھی کر دی ہے کہ انھوں نے اپنے شیخ ابوالحسین قنطری سے یہ حدیث بغداد میں سنی ہے۔

سند میں ان چار ضعیف راویوں کے ہوتے ہوئے حاکم اور ذہبی کی تصحیح باعث تعجب ہے!

حاکم کی دوسری سند میں محمد بن سلیمان العابد مجہول راوی ہے۔ حاکم نے اگرچہ اس پر سکوت اختیار کیا ہے؛ لیکن ذہبی فرماتے ہیں:« العابد لا يعرف، والحديث فيه نظر».(تعليق المستدرك، رقم:۵۵۷۳)

حاکم کی تیسری سند میں ایک راوی فضل بن فضالہ مجہول ہے، اور دوسرا راوی اجلح بن عبد اللہ شیعہ ہونے کے ساتھ ضعیف بھی ہے۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «صدوق شيعي». اس کی تعلیق میں شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط لکھتے ہیں:«بل ضعيف يعتبر به، ضعَّفه أحمد بن حنبل، وأبو داود، والنسائي، وابن سعد، والجوزجاني، والساجي، وابن حبان...». (تحرير تقريب التهذيب ۱/۱۰۶) اور جوزجانی نے تو اسے مفتر کہا ہے۔ (ميزان الاعتدال ۱/۷۸) اور تیسرا راوی ابو الاسود بھی شیعہ ہے، کما مرّ۔

حاکم کی چوتھی سند میں جعفر بن سلیمان شیعہ ہے؛ «جعفر بن سليمان الضُّبعي صدوق زاهد، لكنه كان يتشيع».(تقريب التهذيب) اور ابو جرو المازنی مجہول ہے؛ «أبو جرو المازني عن عليٍّ والزبير مجهول». (المغني في الضعفاء ۲/۷۷۷) اور عبد الملک بن مسلم الرقاشی اور اس کے پوتے عبد اللہ بن محمد دونوں کا ضعیف ہونا پہلی سند کے ضمن میں لکھا جاچکا ہے۔

ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی مصنف (رقم:۳۸۹۸۲) میں اس روایت کو ذکر کیا ہے؛ لیکن اس کی سند منقطع ہے اور اس میں ایک راوی مجہول ہے۔ عقیلی "الضعفاء"(۳/۶۵) میں ابن ابی شیبہ کی سند سے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:«لا يُروى هذا المتن من وجه يثبت». اور مصنَّف ابن ابی شیبہ کی اس روایت کی تعلیق میں شیخ عوامہ نے لکھا ہے: «والحق أنه لا يخلو طريق من مقال».

ابن ابی شیبہ نے مصنف (رقم:۳۸۹۸۳) میں اس روایت کو ایک اور سند سے ذکر کیا ہے، جس میں ایک راوی شریک بن عبد اللہ مجہول اور دوسرا راوی مبہم ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اس روایت کے اگرچہ متعدد طرق ہیں؛ لیکن کوئی بھی طریق قابل استدلال نہیں۔

شیخ عبد اللہ ہرری کے نزدیک حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف قتال میں حصہ لینے والے عاصی، مرتکبِ گناہ، نصوص کے مخالف اور ہزاروں مسلمانوں کے قتل کے ذمہ دار ہیں:

شیخ عبد اللہ ہرری نے «المقالات السنية في كشف ضلالات ابن تيمية» میں لکھا ہے: «فكيف يكون من قاتل عليًّا مجتهدًا مأجورًا وقد خرج عن طاعة أمير المؤمنين، ونازعه في إمارته، وخالف النصوص، وكذا أريق بهذا القتال دماء ألوف مؤلفة من المسلمين منهم جماعة من خيار

الصحابة والتابعين فكيف يجتمع الأجر والمعصية». (المقالات السنية، ص٣٣٠)

اس عبارت میں صاف طور پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف قتال میں حصہ لینے والوں کو عاصی اور مرتکب گناہ قرار دیا ہے؛ بلکہ نصوص کے مخالف اور ہزاروں مسلمانوں کے قتل کا ذمہ دار کہا ہے۔ پھر ہرری نے جوش خطابت میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے خلاف اشعار بھی بنائے ہیں جن میں سے دو شعر یہ ہیں:

إن الذين قاتلوا عليا ۞ من الصحابة أثموا جليا

لكن منهم ذنبهم مغفور ۞ عائشة طلحة والزبير

یعنی جنہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے قتال کیا وہ گنہگار ہیں، ہاں بعض گنہگار معاف ہیں۔ ان میں عائشہ طلحہ اور زبیر شامل ہیں۔

عبد اللہ ہرری نے حضرت معاویہ وغیرہ رضی اللہ عنہم کے فسق پر ان روایات سے استدلال کیا ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ ۲۱/۴۰۷ اور السنن الکبری للبیہقی میں مذکور ہیں جن میں حضرت عمار نے فرمایا: «لا تقولوا ذلك (أي كفروا)، ولكنهم قوم مفتونون جاروا عن الحق». (مصنف ابن أبي شيبة، ٤٠٧/٢١، رقم:٣٨٩٩٦)

اور فتح الباری (۸۶/۱۳) میں «حادوا عن الحق» کے الفاظ ہیں۔ اور ایک روایت میں «فسقوا أو ظلموا» آیا ہے۔(السنن الكبرى ١٧٤/٨)

ان روایات کو جمع کرنے سے پتا چلتا ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بالمقابل فوج کے لوگ راہِ حق سے ہٹ گئے ہیں۔ دوسری روایات نے فسق کی تشریح کردی۔ اور اگر حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے نزدیک وہ راہِ حق سے نہ ہٹتے تو حضرت عمار ان سے قتال کیوں کرتے؟

فسق کے لغو معنی خروج کے ہیں۔ شیخ محمد طاہر پٹنی نے لکھا ہے: «خمسٌ فواسق، يقتلن في الحرم». (صحيح مسلم، رقم:١١٩٨) أصله الخروج عن الاستقامة، وسميت بها على الاستعارة لخبثهن، وقيل: لخروجهن من الحرمة في الحل والحرم...، إنه سمى الفأرة فويسقة، لخروجها من حجرها على الناس وإفسادها. ومنه ح الغراب: ومن يأكله بعد قوله: فاسق! أراد بتفسيقها تحريم أكلها». (مجمع بحار الأنوار١٤٣/٤)

چونکہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی نظر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بالمقابل فوج کے لوگوں نے خلافتِ مستقیمہ سے خروج کیا، اس لیے آپ نے لغوی معنی کے لحاظ سے ان پر فسق کا اطلاق کیا؛ ورنہ اگر فسق

کا مطلب مشہور فسق ہو تو حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما جو عشرہ مبشرہ میں ہیں کیسے فاسق بن گئے ؟! اور یہ کہنا کہ انھوں نے آخر میں توبہ کرلی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت پر تیار ہوئے تھے بالکل غلط ہے۔ جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

اگر صحابہ کے غصے کی حالت یا آپس میں رنجش کی حالت میں کہے ہوئے الفاظ کو بنیاد بنا کر صحابہ کرام کو فاسق وگنہگار کہا جائے تو پھر حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ الفاظ کہے: «يا أمير المؤمنين، اقض بيني وبين هذا الكاذب، الآثم، الغادر، الخائن، فقال القوم: أجل يا أمير المؤمنين». (صحيح مسلم، رقم:١٧٥٧، باب حكم الفيء) تو اگر کوئی ناصبی ان الفاظ کی وجہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو آثم، غادر اور خائن کہدے، تو ہم یہی کہیں گے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خلیفہ راشد ہیں، جنت کے بشارت یافتہ ہیں، ان کی عدالت وثقاہت مسلم ہے، اور حضرت عباس رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لیے والد کی طرح ہیں۔

امام نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم (٢/ ٩٠، ط: قدیمی کتب خانہ، کراچی) میں ان کلمات کو زجر پر محمول کیا ہے۔ اور بعض حضرات نے یہ مطلب لکھا ہے کہ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ انصاف نہ کریں تو ظالم وخائن ہوں گے۔

تو پھر صحابہ کرام کے لیے دوہرا معیار کیوں رکھا جائے کہ ایک صحابی کے بارے میں سخت الفاظ سے ان کی ثقات کو مجروح کریں اور دوسرے صحابی کے بارے میں سخت الفاظ کی مناسب تاویل کریں۔ فوا عجبًا على هذا. ہم سب صحابہ کرام کی شان اور مرتبہ کی بلندی کا لحاظ رکھیں گے۔

کیا حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مخالفت پر شرمندہ ہوئے ؟:

بعض روایات میں آیا ہے کہ جنگ جمل کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ کیا آپ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو میرے بارے میں یہ ارشاد فرماتے ہوئے نہیں سنا: «اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه». حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے کہا: بیشک میں نے سنا ہے۔ اور حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ یہ کہہ کر واپس لوٹ گئے۔ (مسند البزار، رقم:٩٥٨)

لیکن اس روایت کی سند میں ایک راوی الحسین بن الحسن کے بارے میں حافظ ابن حجر نے غالی شیعہ اور ابو معمر ذہلی نے کذاب کہا ہے۔ (تحرير تقريب التهذيب ١/ ٢٨٧) اور دوسرا راوی رِ یاس بن نذیر مجہول ہے۔ (ميزان الاعتدال ١/ ٢٨٣) ابن کثیر البدایہ والنہایہ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «وقد استغربه البزار، وهو جدير بذلك». (البداية والنهاية ١٠/ ٤٦١)

شیخ عبد اللہ ہرری نے المقالات السنیۃ(ص۳۵۰) میں ایک اور روایت ذکر کی ہے کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے اپنی زندگی کے آخری لمحہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت کے ایک شخص کے ہاتھ پر بیعت کی، جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا:« أبى الله أن يدخل طلحة الجنة إلا وبيعتي في عنقه». پوری روایت ملاحظہ فرمائیں:

أخبرنا علي بن المؤمل بن الحسن بن عيسى، ثنا محمد بن يونس، ثنا جندل بن والق، ثنا محمد بن عمر المازني، عن أبي عامر الأنصاري، عن ثور بن مجزأة، قال: مررت بطلحة بن عبيد الله يوم الجمل وهو صريع في آخر رمق، فوقفت عليه فرفع رأسه، فقال: إني لأرى وجه رجل كأنه القمر، ممن أنت؟ فقلت: من أصحاب أمير المؤمنين علي، فقال: ابسط يدك أبايعك، فبسطت يدي وبايعني، ففاضت نفسه، فأتيت عليا فأخبرته بقول طلحة، فقال: «الله أكبر الله أكبر صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم أبى الله أن يدخل طلحة الجنة إلا وبيعتي في عنقه». (المستدرك للحاكم، ٥٦٠١)

اس روایت کی سند میں سوائے جندل بن والق کے سبھی مجہول راوی ہیں؛ چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «إسناده ضعيف جدًّا». (إتحاف المهرة، رقم:١٤٠٧٢)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ندامت:

باقلانی نے تمہید الاوائل میں لکھاہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جب واقعہ جمل کو یاد کرتیں تو اتنا روتیں کہ ان کی اوڑھنی تر ہو جاتی اور فرماتیں:«وددت أن لو كان لي عشرون ولدًا من رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم مثل عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وأني ثكلتهم ولم يكن ما كان مني يوم الجمل». (تمهيد الأوائل، ص٥٥٢)

باقلانی نے اس روایت کو بلا سند ذکر کیا ہے؛البتہ بیہقی نے دلائل النبوۃ میں اسے سنداً ذکر کیا ہے:

«...أخبرنا إسماعيل ابن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم عن عائشة قالت: وددتُ أني ثكلت عشرة مثل ولد الحارث بن هشام وأني لم أسر مسيري الذي سرت».(دلائل النبوة للبيهقي ٤١١/٦)

لیکن تحفۃ التحصیل میں ابو زرعہ نے لکھاہے کہ اس میں إسماعيل بن أبي خالد عن قيس صحیح نہیں؛ بلکہ إسماعيل عن رجل آخر غیر قیس ہے۔(تحفة التحصيل لأبي زرعة، ص٢٨. وكذا في سؤالات ابن الجنيد، ص٤٢٨) اور رجل آخر مجہول ہے۔

اسی طرح ابو حیان اندلسی اور قرطبی نے لکھاہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جب آیت کریمہ: ﴿وَقَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ﴾.(الأحزاب:٣٣) تلاوت فرماتیں تو اتنا روتیں کہ اوڑھنی تر ہو جاتی۔ (البحر المحيط ٢٣٠/٧).

الجامع لأحكام القرآن ١٤/١٨٠)

شیخ عبد اللہ ہرری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی واقعہ جمل پر ندامت سے یہ استدلال کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا خطا پر تھیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ندامت اپنے موقف کے غلط ہونے پر نہیں تھی؛ بلکہ ان کی ندامت ان کے نکلنے کی وجہ سے واقعہ جمل کے پیش آنے پر تھی، جس کا وقوع پذیر ہونا ان کے وہم وگمان میں بھی نہیں تھا؛ چنانچہ علامہ ذہبی فرماتے ہیں: «ولا ريب أن عائشة ندمت ندامةً كليةً على مسيرها إلى البصرة وحضورها يوم الجمل، وما ظنتْ أن الأمر يبلغ ما بلغ». (سير أعلام النبلاء ٢/١٧٧)

اور ان فتنوں کے وقوع پذیر ہونے پر صرف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی نادم نہیں تھیں؛ بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی حد درجہ نادم تھے؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: «لوددت أني مت قبل هذا بعشرين سنة». (الفتن لنعيم بن حماد، رقم: ١٧٠)

اور صفین کے موقع پر آپ نے فرما: «يا ليت أمي لم تلدني وليت إني مت قبل اليوم». (التاريخ الكبير للإمام البخاري٦/٣٨٤)

وعن سليمان بن مهران قال: حدثني من سمع عليًّا يوم صفين وهو عاض على شفتيه: لو علمتُ أن الأمر يكون هكذا ما خرجتُ، اذهب يا أبا موسى فاحكم ولو حزَّ عنقي». (المصنف لابن أبي شيبة، رقم:٣٩٠٠٧)

وعن موسى بن أبي كثير عن علي رضي الله عنه أنه قال لأبي موسى رضي الله عنه حين حكمه: «خلصني منها ولو بعرق رقبتي» . (كتاب الآرثار لأبي يوسف، ص٢٠٨، رقم:٩٢٩)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو موسی رضی اللہ عنہ سے فرمایا: حکم بن کر مجھے اس مصیبت یا فتنہ سے چھڑاؤ؛ اگرچہ اس میں میری گردن کٹ جائے۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: « وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه ندم على أمور فعلها من القتال وغيره، وكان يقول:

لقد عَجَزتُ عَجزةً لا أعتذِرُ ۞ سوف أكِيسُ بعدَها وأَستمِرُّ

(منهاج السنة النبوية ٦/٢٠٩)

دمِ عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے، یا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ؟:

در اصل حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ دونوں کا دعوی صحیح دلیل پر مبنی تھا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے خطا کا قول اگر ہے بھی تو وہ اجتہادی خطا ہے جس پر اجرِ اجتہاد ملتا ہے۔

شیخ ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الإبانۃ عن أصول الدیانۃ" میں لکھا ہے: «وکلهم من أهل الاجتهاد، وقد شهد لهم النبي صلى اللهُ عليه وسلم بالجنة، والشهادة تدل على أنَّ كلهم كانوا على الحق في اجتهادهم، وكذلك ما جرى بين علي ومعاوية كان على تأويل واجتهاد». (الإبانة في أصول الديانة، ص١٩٠، ط: مكتبة دار البيان، دمشق)

بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خطا اجتہادی تھی، دونوں ماجور ہیں اور اپنے خیال میں دونوں کی بات صحیح تھی؛ البتہ حق اللہ کے ہاں ایک ہے؛ لیکن دنیا میں دو مختلف باتوں کو حق جان کر عمل کیا جاسکتا ہے، جیسے کہتے ہیں کہ ابو حنیفہ کا مذہب حق ہے اور احتمال خطا کا ہے۔ اور شوافع کہتے ہیں کہ ان کا مذہب حق ہے اور احتمال خطا کا ہے۔

علامہ شیخ محمد عوامہ لکھتے ہیں: «قال الطحاوي في أوائل حاشيته على «الدر المختار» بعد أن حكى القول المذكور في الشبهة: «المراد أن ما ذهب إليه إمامنا صوابٌ عنده مع احتمال الخطأ، إذ كل مجتهد يصيب وقد يخطئ في نفس الأمر، وأما بالنظر إلينا فكل واحد من الأربعة مصيب في اجتهاد». (أدب الاختلاف، ص١٢٩)

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ لکھتے ہیں: «وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة أن عليا هو المصيب وإن كان معاوية مجتهدا، وهو مأجور إن شاء الله، ولكن علي هو الإمام فله أجران». (البداية والنهاية ٢٧٩/٧)

اور علامہ ذہبیؒ نے "المنتقی" میں لکھا ہے: «إن معاوية بقي على دمشق وغيرها عشرين سنة أميرًا وعشرين سنة خليفةً، ورعيته يحبونه لإحسانه وحسن سياسته وتأليفه لقلوبهم، حتى أنَّهم قاتلوا معه عليًّا، وعليٌّ أفضل منه وأولى بالحق منه، وهذا يعترف به غالبُ جند معاوية، ولكنهم قاتلوا مع معاوية لظنهم أن عسكر عليٍّ فيه قتلة عثمان». (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص٢٦١)

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: « ومذهب أهل السنة والحق إحسان الظن بهم والإمساك عما شجر بينهم وتأويل قتالهم، وأنهم مجتهدون متأولون لم يقصدوا معصية ولامحض الدنيا، بل اعتقد كل فريق أنه المحق ومخالفه باغ، فوجب عليه قتاله ليرجع إلى أمر الله، وكان بعضهم مصيبا وبعضهم مخطئا معذورا في الخطأ، لأنه لاجتهاد والمجتهد إذا أخطأ لا إثم عليه وكان علي رضي الله عنه هو المحق المصيب في تلك الحروب، هذا مذهب أهل السنة». (شرح النووي علي مسلم ١١/١٨)

أقول: وفيه نظر؛ فإنَّ عليًّا كان أولى بالخلافة، وأما الحروب، فمن اجتنب عن القتال فهو أقرب إلى الحق.

امام نووی کی مذکورہ عبارت میں اگر حق سے خلافت مراد ہو تو بے شک حضرت علی رضی اللہ عنہ احق

تھے، اور اگر یہ مراد ہو کہ قاتلین عثمان سے انتقام میں جلدی بہتر تھی، یا تاخیر اولی تھی اور اس میں کونسا موقف حق تھا؟ یہ تو اللہ تعالی ہی کو معلوم ہے۔ہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جب اکابر صحابہ نے قصاص عثمان کا مطالبہ کیا تو ان سے تین باتیں مروی ہیں: ۱- قاتلین کے بہت سے معاون ہیں؛ اس لیے قصاص فی الحال مشکل ہے۔ ۲- قصاص سے ایسا فتنہ پیدا ہو جائے گا جو پہلے سے زیادہ ہو گا۔ ۳- متعین آدمی یا جماعت پر دعوی کرے تو قصاص لیا جائے گا۔(سیرۃ علی لمولانا محمد نافع، ص۲۳۱)

کیا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے وارث تھے؟:

اشکال: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مطالبہ قصاص کیسے جائز ہوا؛ جبکہ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے وارث نہ تھے۔

جواب: مطالبہ قصاصِ دمِ عثمان اٹھانے میں حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے فرزند شامل تھے اور خاص طور پر حضرت ابان بن عثمان کا اسم گرامی کبار علماء نے ذکر کیا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے؛ چنانچہ شیعہ کے اکابر علماء اور مصنفین نے اس مسئلہ کو صراحتاً ذکر کرکے اشکال رفع کر دیا ہے، سلیم بن قیس الہلال الشیعی کہتے ہیں: «إن معاوية يطلب بدم عثمان ومعه أبان بن عثمان، وولد عثمان». (كتاب سليم بن قيس الكوفي الهلالي العامري الشيعي، ص١٥٣، ط: نجف أشرف)

نیز مؤرخین نے لکھا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ابو مسلم خولانی اور ان کی جماعت کے ساتھ اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے وضاحت کی تھی کہ «... أنا ابن عمه وأنا أطلب بدمه وأمره إليّ». (البداية والنهاية لابن كثير ١٦٨/٨)

حضرت علی رضی اللہ عنہ خلافت کے حقدار تھے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ قصاص کا مطالبہ کر رہے تھے، نہ کہ خلافت کا:

« تمرُق مارِقةٌ عند فُرقَة من المسلمين يقتُلها أَولى الطائفتَين بالحق».(صحيح مسلم، باب ذكر الخوارج، رقم:١٠٦٤) مسلمانوں کے باہمی اختلاف کے وقت خوارج کا فرقہ ظاہر ہو گا جس کو وہ جماعت قتل کرے گی جو حق کی زیادہ حقدار ہے۔

اس حق سے مراد خلافت ہے۔ اس جماعت کے سربراہ حضرت علی رضی اللہ عنہ احق بالخلافۃ تھے۔ اس وقت اتفاقِ رائے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ اس خلافت کے حقدار تھے، اور وہی سب سے زیادہ اس

کے مستحق تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ابتداءً خلافت کا دعویٰ نہیں کیا تھا؛ بلکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قصاص کا مطالبہ کیا تھا، اور اس مطالبہ میں وہ اکیلے نہیں تھے؛ بلکہ صحابہ کی ایک جماعت ان کے ساتھ تھی۔

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: « قام في الناس معاوية وجماعة من الصحابة يحرضون الناس على المطالبة بدم عثمان ممن قتله من أولئك الخوارج، منهم: عبادة بن الصامت، وأبوالدرداء، وأبو أمامة، وعمرو بن عنبسة، وغيرهم من الصحابة». (البداية والنهاية ۲۲۷/۷)

تاریخ ابن عساکر میں ہے کہ جب اہل شام کو طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کی شہادت کی خبر ملی اور یہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ غالب ہوئے، تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اہل شام کو قصاصِ دمِ عثمان کے لیے بلایا اور ان سے بحیثیت امیر بیعت لی، نہ کہ بحیثیت خلیفہ۔

«عن ابن شهاب الزهري قال: لما بلغ معاوية وأهل الشام قتل طلحة والزبير وهزيمه أهل البصرة وظهور عليٍّ عليهم دعا أهل الشام معاوية للقتال معه على الشورى، والطلب بدم عثمان، فبايع معاوية أهل الشام على ذلك أميرًا غير خليفةٍ». (تاريخ دمشق لابن عساكر ۱۲٦/٥٩. تاريخ الإسلام للذهبي ۳۰۱/۲)

جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لشکر اور ان کے ساتھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی سمجھ رہے تھے؛ حالانکہ وہ باغی نہیں تھے؛ بلکہ دمِ عثمان کا مطالبہ کر رہے تھے؛ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «حجة معاوية ومن معه ما وقع من قتل عثمان مظلومًا ووُجود قتلتِهِ بأعيانهم في العسكر العراقي». (فتح الباري ۲۸۸/۱۳)

زَہدَم الجَرمی کہتے ہیں: «خطبنا ابن عباس فقال: «لو أن النّاس لم يطلبوا بدم عثمان لرُجِموا بالحجارة من السماء». (قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير والأوسط، ورجال الكبير رجال الصحيح، كذا في مجمع الزوائد للهيثمي، رقم:١٤٥٦٥)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: « عن أبي مسلم الخولاني أنه قال لمعاوية أنت تنازع عليا في الخلافة أو أنت مثله قال لا وإني لأعلم أنه أفضل مني وأحق بالأمر ولكن ألستم تعلمون أن عثمان قتل مظلوما وأنا ابن عمه ووليه أطلب بدمه». (فتح الباري۸٦/۱۳. وتاريخ الإسلام للذهبي ۳۰۱/۲. وسير أعلام النبلاء ۱٤۰/۳. وهكذا في أغاليط المؤرخين للسيد أبي يسر العابدين، ص١٥٧)

«ولما دخل أبو الدرداء وأبو أمامة على معاوية قائلين على ما تقاتل هذا الرجل (أي: عليًّا)... فقال: أُقاتله على دم عثمان، وأنه آوَى قتَلتَه، فاذهبا إليه فقولا له: فَلْيُقِدْنا مِن قَتَلَةِ عثمان، ثم أنا أوَّل من بايعه من أهل الشام». (البداية والنهاية۲٦۰/۷)

جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے نزیک حضرت علی رضی اللہ عنہ افضل اور احق بالخلافہ تھے تو پھر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ان کی بیعت کیوں نہیں کی؟:

بعض حضرات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک بھی خلافت کے اہل اور لائق تھے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ان کو احق مانتے تھے تو ان کا بیعت نہ کرنا بغاوت کے زمرہ میں آتا ہے، اس لیے بے دھڑک ان کو باغی کہتے ہیں۔

جواب:

حضرت علی رضی اللہ عنہ بے شک احق بالخلافہ تھے، لیکن ان کی خلافت اور ان کے ہاتھ پر بیعت باغیوں کی سرگرمیوں کی وجہ سے اور بیعت کے سلسلے میں باغیوں کے آگے آگے ہونے کی وجہ سے متفقہ نہیں تھی، اس لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے علاوہ بہت سارے اکابر صحابہ نے بیعت سے اجتناب کیا تھا۔ منطقی الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ خلیفہ بالقوہ تھے خلیفہ بالفعل نہیں تھے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے انتخاب کا وقت حج کا زمانہ ہونے کی وجہ سے بہت سارے صحابہ حج کے لیے گئے تھے، حضرت زبیر اور طلحہ رضی اللہ عنہما نے ایک قول میں مشروط بیعت کی تھی۔ بہت سارے صحابہ سرحدات پر مصروفِ جہاد تھے۔ سب سے پہلے مالک اشتر نے بیعت کی تھی جو باغیوں کا سرغنہ تھا۔ انہی دنوں میں غافقی بن حرب باغی مسجد نبوی میں نمازوں میں امامت کرتا تھا؛«وأهل الكوفة يقولون: أول من بايعه الأشتر النخعي...، بقيت المدينة خمسة أيام بعد مقتل عثمان وأميرها الغافقي بن حرب».(البداية والنهاية ٧/٢٢٦).

بعض مشہور صحابہ حسان بن ثابت، کعب بن مالک، مسلمہ بن مخلد، ابو سعید خدری، محمد بن مسلمہ، نعمان بن بشیر، زید بن ثابت، رافع بن خدیج، فضالہ بن عبید، کعب بن عجرہ، قدامہ بن مظعون، عبد اللہ بن سلام، مغیرہ بن شعبہ، عبد اللہ بن عمر، سعد بن ابی وقاص، صہیب بن سنان، سلمہ بن سلامہ بن وقش، اسامہ بن زید، عبادہ بن الصامت، ابو الدرداء، ابو امامہ، عمرو بن عنبسہ، اور ان کے علاوہ بہت سارے صحابہ نے بیعت نہیں کی؛«لم يبايعه طائفة من الأنصار، منهم حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، ومسلمة بن مخلد، وأبو سعيد، ومحمد بن مسلمة، والنعمان بن بشير، وزيد بن ثابت، ورافع بن خديج، وفضالة بن عبيد، وكعب بن عجرة...، قال الزهري: هرب قوم من المدينة إلى الشام ولم بايعوا عليا، ولم يبايعه قدامة بن مظعون، وعبد الله بن سلام، والمغيرة بن شعبة، قلت: وهرب مروان بن الحكم والوليد بن عقبة وآخرون إلى الشام. وقال الواقدي: بايع الناس عليا بالمدينة، وتربص سبعة نفر لم يبايعوا، منهم ابن عمر، وسعد بن أبي وقاص، وصهيب، وزيد بن

ثابت، ومحمد بن أبي مسلمة، وسلمة بن سلامة بن وقش، وأسامة بن زيد...، وقام في الناس معاوية وجماعة من الصحابة معه يحرضون الناس على المطالبة بدم عثمان، ممن قتله من أولئك الخوارج: منهم عبادة بن الصامت، وأبو الدرداء، وأبو أمامة، وعمرو بن عنبسة وغيرهم من الصحابة». (البداية والنهاية ٧/٢٢٦).

شام کے پورے صوبے نے بیعت نہیں کی؛« فلما انتهى إليه جرير بن عبد الله أعطاه الكتاب فطلب معاوية عمرو بن العاص ورءوس أهل الشام فاستشارهم فأبوا أن يبايعوا حتى يقتل قتلة عثمان، أو أن يسلم إليهم قتلة عثمان، وإن لم يفعل قاتلوه و لم يبايعوه حتى يقتل قتلة عثمان بن عفان رضى الله عنه». (البداية والنهاية ٧/٢٥٣)

مصر کے دس ہزار افراد نے بیعت نہیں کی؛« لم يبايع عليًّا و لم يأتمر بأمر نوابه بمصر في نحو من عشرة آلاف». (البداية والنهاية ٧/٣١٣)

اسی طرح بعض اہل مصر واہل بصرہ نے آپ کی بیعت نہیں کی؛«وأما قيس بن سعد فاختلف عليه أهل مصر فبايع له الجمهور، وقالت طائفة: لا نبايع حتى نقتل قتلة عثمان، وكذلك أهل البصرة». (البداية والنهاية ٧/٤٠٣)

اسی طرح مختلف شہروں سے حج کے لیے آئے ہوئے بہت سے صحابہ کرام نے بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت نہیں کی؛ «فاجتمع فيها خلق من سادات الصحابة، وأمهات المؤمنين، فقامت عائشة رضي الله عنها في الناس تخطبهم وتحثهم على القيام بطلب دم عثمان، وذكرت ما افتات به أولئك من قتله في بلد حرام وشهر حرام، و لم يراقبوا جوار رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد سفكوا الدماء، وأخذوا الأموال. فاستجاب الناس لها، وطاوعوها». (البداية والنهاية ٧/٤٠٥)

ان حالات میں حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کے نزدیک تو ان کی خلافت کی بیعت منعقد ہو چکی تھی؛ لیکن حضرت عائشہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما اور بہت سارے صحابہ کے نزدیک ان کی متفقہ بیعت منعقد نہیں ہوئی تھی، اس لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور مذکورہ صحابہ میں سے بہت سے سابقین اولین، بیعت عقبہ میں موجود، اور بدری صحابہ کا عمل بغاوت کیسے بن گیا؟!

پھر یہ اشکال کہ صحیح مسلم میں ہے: «من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية». (مسلم، رقم:١٨٥١)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام زمانہ کی معرفت ضروری ہے۔ اس حدیث سے اس کا جواب بھی معلوم ہوا؛ مولانا عبد الحی لکھنوی نے اس روایت کی تشریح میں لکھا ہے: «من لم يعرف إمام زمانه مع أنه في ظل إمامه، فقد عاش عيش الجاهلية، فيموت ميتة الجاهلية».

اور دوسری جگہ لکھا ہے: «من لم يعرف إمام زمانه الذي بايعه المسلمون وأهل الحل والعقد وجعلوه إمامًا، فمن لم يعرف أنه إمام وأنكر إمامته وتخلف عن بيعته فقد مات ميتة جاهلية». (فتاوى عبد الحي، ص٩٥)

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جو آدمی امام کے سایہ میں رہتے ہوئے اس امام کی بیعت کے بغیر مرا جس کی بیعت اہل حل وعقد اور عام مسلمانوں نے کی ہو تو اس کی موت جاہلیت والی ہے۔ اور یہاں یہ بات موجود نہیں تھی۔

کیا حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں حق پر ہوسکتے ہیں؟ یا ان میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حق پر اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا خطا پر ہونا متعین ہے؟:

جب دو یا زیادہ مجتہدین اجتہاد کریں تو اس میں اصولیین کا بہت تفصیلی کلام ہے، لیکن دو مذہب زیادہ مشہور ہیں: ایک یہ کہ دونوں مجتہد حق پر ہیں، اور حق اللہ تعالی کے یہاں متعدد ہوگا۔ اس مذہب کے علمبرداروں کو مصوّبہ کہتے ہیں۔ اور دوسری جماعت کا قول ہے کہ ان دو میں سے ایک حق پر اور دوسرا خطا پر ہوگا، اس کو اصولیین کے یہاں مخطئہ کہتے ہیں۔

کبھی تو ایک کا حق پر ہونا اور دوسرے کا خطا پر ہونا بالکل واضح ہوگا، اور جو اہل خطا نص کے مقابلے میں اجتہاد کریں گے اُن کو ثواب نہیں ملے گا، بلکہ یہ مجتہدین معذّب ہوں گے، جیسے معتزلہ اور خوارج اللہ تعالی کی رؤیت کے نصوص کے مقابلے میں اپنے غلط اجتہاد سے اللہ تعالی کی رؤیت کی نفی کرتے ہیں۔

اور اگر وہ مسئلہ منصوص نہ ہو یا نصوص میں تعارض ہو تو امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک ان میں سے ایک حق پر اور دوسرا خطا پر ہوگا، لیکن خطاوار کو بھی اجر وثواب ملے گا۔ حدیث میں آتا ہے: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر». (صحيح البخاري، رقم:٧٣٥٢)

١- حق کو پانے والے کے لیے دو اجر ہیں اور خطا کرنے والے کے لیے ایک اجر ہے، مثلاً: اگر بادل یا دوسرے اسباب کی وجہ سے قبلہ معلوم نہ ہو اور چار آدمیوں نے مختلف جہات میں نماز پڑھی، تو حق ایک ہے، لیکن دوسروں کو فکر وتدبر کا ثواب ملے گا۔ ہاں جنہوں نے غلط جہات کی طرف نماز پڑھی تو احناف کے نزدیک قضا نہیں جبکہ کوئی واقف مسئول عنہ موجود نہ ہو، تو قبلہ کے مسئلہ میں حق قبلہ ایک ہے۔

٢- احناف اور غیر احناف کے اس اختلاف میں کہ نوافل میں چار ایک سلام کے ساتھ بہتر ہیں یا دو دو پڑھنا بہتر ہے؟ دونوں حق پر ہیں، چونکہ دونوں جانب احادیث ہیں، اور دو دو پڑھنے میں دو مرتبہ تشہد کے

ساتھ صلاۃ و دعا ہے، اور چار میں نماز کی تمدید ہے، اس لیے اکابر کے یہاں دونوں قسم کی عبارات ملتی ہیں، ہر دو مجتہد کی حقانیت اور ایک کے خطا ہونے کی ملی جلی عبارتیں کتابوں میں موجود ہیں۔

جب بنو نضیر کے پھل دار درختوں کو کاٹا گیا اور صحابہ کرام آپس میں اختلاف کرنے لگے کہ کاٹنا اچھا تھا یا نہیں؟ تو اللہ تعالی نے کاٹنے والوں اور نہ کاٹنے والوں دونوں کی تصویب فرمائی؛ ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِّنْ لِّيْنَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوْهَا قَآئِمَةً عَلٰٓى اُصُوْلِهَا فَبِاِذْنِ اللّٰهِ﴾. (الحشر:٥) جو عمدہ کھجوروں کے درخت تم کاٹتے ہو، یا ان کو ان کی جڑوں پر چھوڑتے ہو، یہ سب اللہ تعالی کی اجازت سے ہے۔

ابو بکر جصاص نے احکام القرآن میں سورہ حشر میں لکھا ہے: «قال أبو بكر: صوَّب الله الذين قطعوا والذين أبوا، وكانوا فعلوا ذلك من طريق الاجتهاد، وهذا يدل على أن كل مجتهد مصيب». (أحكام القرآن ٣٧١/٥، الحشر:٥)

دکتور وہبہ زحیلی رحمہ اللہ تعالی نے لکھا ہے: « القائلون بأن كل مجتهد مصيب هم الأشاعرة والمعتزلة والقاضي الباقلاني وصاحبا أبي حنيفة وابن سريج». (أصول الفقه الإسلامي، للشيخ وهبة الزحيلي، ص١٠٩٧)

٣- اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَدَاوٗدَ وَسُلَيْمٰنَ اِذْ يَحْكُمٰنِ فِى الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِيْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ ۚ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شٰهِدِيْنَ ۝ فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ ۚ وَكُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَّعِلْمًا﴾. (الأنبياء) حضرت داود اور سلیمان کا قصہ بھی قابل ذکر ہے جب انہوں نے اس وقت فیصلہ کیا جس وقت قوم کی بھیڑ بکریاں کھیتی میں چر گئی تھیں اور ہم ان کے فیصلے کے گواہ تھے۔ ہم نے حضرت سلیمان کو فیصلہ سمجھایا اور ہر ایک کو ہم نے حکم اور علم دیا تھا۔

جب کچھ لوگوں کی بھیڑ بکریاں کسی کے کھیت میں چر گئیں تو داود علیہ السلام نے فیصلہ کیا، یا فیصلہ کا ارادہ کیا کہ قانون کے مطابق بکریاں کھیت کے مالک کو دے دی جائیں، کیونکہ کھیت کا نقصان بکریوں کی قیمت کے برابر تھا؛ لیکن سلیمان علیہ السلام نے مصالحت والی شکل اختیار فرمائی جس پر دونوں فریق راضی ہو گئے کہ کچھ مدت بھیڑ بکریاں کھیت کے مالک کو دیدیں وہ ان سے فائدہ اٹھائے، اور اس مدت میں بکری والے کھیت کی دیکھ بھال کرتے رہیں، جب فصل پہلی حالت پر آجائے تو پھر بکری والے کو بکریاں اور کھیت والے کو کھیت واپس کر دیں۔

اس واقعہ میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کا رجحان دونوں فیصلوں کے حق ہونے کی طرف ہے کہ پہلا فیصلہ قانون پر مبنی ہے اور دوسرا فیصلہ مصالحت اور سہولت پر مبنی ہے۔ وَكُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَّعِلْمًا سے اس کی تائید ہوتی ہے؛ جبکہ مخطئہ فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ سے حضرت داود علیہ السلام کی خطائے اجتہادی

کے قائل ہیں۔

بعض مفسرین حضرت سلیمان علیہ السلام کے فیصلے کو ناسخ گردانتے ہیں اور بعض دونوں کو صحیح کہتے ہیں، اور بعض حضرات کے ہاں حضرت داود علیہ السلام نے ارادہ کیا تھا فیصلہ نہیں فرمایا۔ ان روایات سے پتا چلا کہ جو حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں کو برحق سمجھتے ہیں اس مسلک میں وہ متفرد نہیں، بلکہ بہت سارے اکابر اس مسلک کے علمبردار ہیں۔

اور دونوں حضرات کے برحق ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اجتہاد پر عمل ہوتا اور سب حضرات ان سے بیعت کرتے تو اہل حق کی مضبوط حکومت کی وجہ سے کچھ مدت کے بعد قاتلین عثمان اور باغی نیست ونابود کر دئے جاتے، اور اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کی رائے اور اجتہاد کو اختیار کیا جاتا اور سب اہلِ حق مل کر باغیوں کو خاک وخون میں تڑپاتے، تو اس کے بعد اہلِ حق کی مضبوط حکومت اور خلافت بن جاتی۔ ابو الحسن اشعری نے الإبانہ میں دونوں کو برحق فرمایا ہے۔ ہر دو فریق کا مقصد دین کی سربلندی تھا جو لوگ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو خلافت کا طلبگار کہتے ہیں، وہ ان کی عالی شخصیت اور ان کی اسلامی خدمات کو فراموش کر دیتے ہیں۔

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما نے قاتلین عثمان کو سزا کیوں نہیں دی؟:

بعض لوگ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما پر قاتلین عثمان کو سزا نہ دینے کا الزام لگاتے ہیں؛ جبکہ احادیث کی روشنی میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ظلماً شہید کیے گئے تھے۔

عن مرة بن كعب رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر الفتن فقربها، فمر رجل مقنع في ثوب فقال: «هذا يومئذ على الهدى»، فقمت إليه فإذا هو عثمان بن عفان. قال: فأقبلت عليه بوجهه، فقلت: هذا؟ قال: «نعم». (سنن الترمذي، رقم:٣٧٠٤. المستدرك للحاكم، رقم:٤٥٥٢. وقال الترمذي: حسن صحيح. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فتنے کے بارے میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: «يقتل هذا فيها مظلومًا». (سنن الترمذي، رقم:٣٧٠٨. مسند أحمد، رقم:٥٩٥٣. فضائل الصحابة للإمام أحمد، رقم:٧٢٤، ٧٩٦. قال الترمذي: حسن غريب. وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه على مسند الإمام أحمد: صحيح لغيره. وله شاهد عند ابن ماجة، رقم:١١٣)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا عثمان! إن الله يقمِّصُك قميصًا، فإن أرادوك على خلعه فلا تخلعه لهم». (سنن الترمذي، رقم:٣٧٠٥. مسند أحمد، رقم:٢٥١٦٢. سنن ابن ماجه، رقم:١١٢. وهو حديث صحيح)

جواب:

حضرت علی رضی اللہ عنہ اطمینان بخش حالات کا انتظار کر رہے تھے کہ جب حکومت مستحکم ہو جائے گی تو پھر ظالموں کو سزا دی جائے گی اور جب بعض لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں چہ میگوئیاں کیں تو وہ فرمانے لگے: «اللهم إني أبرء إليك من دم عثمان، ولقد طاش عقلي يوم قُتِل عثمان». یہ بھی فرمایا: «وأنكرتُ نفسي وجاءوني للبيعة، فقلت: والله إني لأستحيي من الله أن أبائع قومًا قتلوا رجلا قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: « ألا أستحيي مِمَّن تستحيي منه الملائكة». (المستدرك للحاكم، رقم:٤٥٢٧. وتاريخ دمشق لابن عساكر٣٩/٤٥٠. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

پھر جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ مصالحت اور بات چیت کا ارادہ کیا تو یہی منافقین خوارج کی شکل میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں آئے اور مغلوب و مقتول ہوئے۔ ان قاتلین عثمان میں سے بعض بقول بعض مورخین حضرت عثمان کے غلاموں کے ہاتھوں قتل ہوئے۔ تاریخ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ان کے قتل کے لیے آدمی مقرر کئے اور جہاں جہاں ملے ان کو قتل کیا گیا، اور جو لوگ بچے تھے ان کو عبد الملک بن مروان کے زمانے میں قتل کیا گیا۔

اب اس اجمال کی تفصیل کے لیے چند باتیں نمبروار ذکر کی جارہی ہیں:

١- قاتلین عثمان وہ لوگ ہیں جنھوں نے سبائی فتنے سے متاثر ہو کر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کی اور بالآخر آپ کو شہید کر دیا۔ یہ لوگ خلافت اسلامیہ کے مخالف تھے؛ اگرچہ ان کی اکثریت بظاہر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی معاون و موافق رہی؛ لیکن واقعہ تحکیم کے بعد علی الاعلان وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مخالفت پر بھی اتر آئے۔ وہ تو پہلے ہی سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور ان کو برحق تسلیم کرنے والے اشخاص، نیز حضرت معاویہ اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کو ایمان سے برگشتہ سمجھ رہے تھے، تحکیم قبول کر لینے کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے ہم خیال دیگر صحابہ کو بھی ایمان سے خارج تصور کرنے لگے۔ واقعہ صفین کے موقع پر ان کی تعداد بارہ ہزار سے سولہ ہزار کے درمیان تھی یا اس سے کچھ کم تھی۔ «أنَّ عليًّا رضي الله عنه لما رجع من الشام بعد وقعة صفين، ذهب إلى الكوفة، فلما دخلها انعزل عنه طائفة من جيشه، قيل: ستة عشر ألفا، وقيل: اثنى عشر ألفا، وقيل: أقل من ذلك». (البداية والنهاية٧/٢٧٩)

٢- اس جماعت میں سے تین تو شہادت عثمان رضی اللہ عنہ کے وقت ہی آپ رضی اللہ عنہ کے

غلاموں کے ہاتھوں مارے گئے۔ «ثم تقدم سودان بن حمران بالسيف فمنعته نائلة فقطع أصابعها فولت فضرب عجيزتها بيده وقال: إنها لكبيرة العجيزة. وضرب عثمان فقتله، فجاء غلام عثمان فضرب سودان فقتله، فضرب الغلام رجل يقال له قترة فقتله...، فلما خرجوا إلى صحن الدار وثب غلام لعثمان على قترة فقتله، وجعلوا لا يمرون على شيء إلا أخذوه حتى استلب رجل يقال له كلثوم التجيبي، ملاءة نائلة، فضربه غلام لعثمان فقتله، وقتل الغلام أيضا». (البداية والنهاية ١٨٨/٧-١٨٩)

٣- اہل بصرہ میں سے جنھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں شرکت کی تھی ان میں سے ستر کے قریب جنگ جمل سے پہلے ہی حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کے لشکر کے ہاتھوں مارے گئے۔
«فحمِيَ لذلك جماعةٌ من قومِ قتلة عثمان وأنصارهم، فركبوا في جيش قريب من ثلاث مئة، ومقدمهم حكيم بن جبلة، وهو أحد من باشر قتل عثمان، فبارزوا وقاتلوا...، ثم مات حكيم قتيلاً هو ونحو من سبعين من قتلة عثمان وأنصارهم». (البداية والنهاية ٢٣٢/٧)

٤- واقعہ تحکیم کے بعد جب یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے علاحدہ ہوگئے تو ان کے باطل نظریات کی بنا پر حضرت علی اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم نے ان کے خلاف قتال کیا اور متعدد جنگی معارضے ہوئے، اور واقعہ نہروان میں تو بہت سے خوارج مارے گئے۔ ابن کثیر نے لکھا ہے: « وأقبلت الخوارج يقولون: لا حكم إلا لله، الرواح الرواح إلى الجنة، فحملوا على الخيالة الذين قدمهم علي، ففرقوهم حتى أخذت طائفة من الخيالة إلى الميمنة، وأخرى إلى الميسرة، فاستقبلتهم الرماة بالنبل، فرموا وجوههم، وعطفت عليهم الخيالة من الميمنة، والميسرة ونهض إليهم الرجال بالرماح والسيوف فأناموا الخوارج فصاروا صرعى تحت سنابك الخيول، وقتل أمراؤهم عبد الله بن وهب، وحرقوص بن زهير، وشريح بن أوفى، وعبد الله بن سخبرة السلمي، قبحهم الله». (البداية والنهاية ٢٨٨/٧. تاريخ خليفة بن خياط، ص١٩٧)

امام بخاری اور امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں روایت کی ہے کہ جنگ نہروان میں قتل ہونے والے خوارج کے بارے میں بعض لوگوں کو شبہ ہوا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد حدثنا بأقوام يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ثم لا يرجعون فيه أبدا، حتى يرجع السهم على فوقه، وإن آية ذلك أن فيهم رجلا أسود مخدج اليد، إحدى يديه كثدي المرأة، لها حلمة كحلمة ثدي المرأة، حوله سبع هلبات». **پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس شخص کو تلاش کیا جائے وہ انھی مقتولین میں ہوگا؛ چنانچہ جب اسے تلاش کیا گیا تو اسی حلیے کا ایک شخص دوسرے مقتولین کے نیچے دبا ہوا ملا، اس کے ملنے پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا:** «الله أكبر،

صدق الله ورسوله» اور دوسرے لوگوں نے بھی نعرہ تکبیر بلند کیا اور اس طرح لوگوں کے دل میں جو قتال سے متعلق اشتباہ تھا ختم ہو گیا۔ (صحيح البخاري، رقم: ٦١٦٣، و٦٩٣٣. مسند الحميدي، رقم:٥٩. ومسند الإمام أحمد، رقم: ٦٧٢)

۵- جنگ نہروان کے بعد قبیلہ ناجیہ کے رئیس الحارث بن راشد خارجی نے علم بغاوت بلند کیا اور قبیلہ ناجیہ وغیرہ کے بہت سارے لوگ اس کے ساتھ ہو گئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے معقل بن قیس الرماحی کو ان کے مقابلے کے لیے بھیجا، انھوں نے بے شمار لوگوں کو قتل کیا اور پانچ سو کو قید کیا۔ «خرج على علي بعد النهروان رجل يقال له: الحارث بن راشد الناجي...، وتبع الحارث هذا بشر كثير من قومه- بني ناجية وغيرهم- وتحيزوا ناحية، فبعث إليهم عليٌّ معقل بن قيس الرماحي في جيش كثيف فقتلهم معقل قتلا ذريعا وسبى من بني ناجية خمس مئة أهل بيت...، وعن أبي الطفيل أن بني ناجية ارتدوا فبعث إليهم: معقل بن قيس فسباهم». (البداية والنهاية ٣٠٨/٧-٣٠٩)

٦- الحارث بن راشد کے بعد عدی بن حاتم (یہ مشہور صحابی عدی بن حاتم الطائی نہیں)، اشرس بن عوف الشیبانی، الاشہب بن بشر البجلی اور سعید بن نغد التیمی وغیرہ خوارج نے یکے بعد دیگرے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج کیا اور یہ سب اپنے ساتھیوں سمیت مارے گئے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: البدایہ والنہایہ ۷/ ۳۰۸-۳۰۹۔

۷- مشہور فتنہ باز اشتر نخعی کے بارے میں ابن کثیر نے لکھا ہے کہ وہ مصر کے راستے میں مر گیا، یا کسی نے اس کو زہر دے دیا۔ « بعث عليٌّ على إمرة مصر الأشتر النخعي، فسار إليها الأشتر النخعي فلما بلغ القُلزم شرب شربة من عسل فكان فيها حتفه». (البداية والنهاية ٢٥٢/٧)

۸- کنانہ بن بشر کا نام بھی قاتلین میں ہے وہ عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں مارا گیا۔

« فبعث عمرو بن العاص إليه معاوية بن خديج فجاءه من ورائه وأقبل إليه الشاميون حتى أحاطوا به من كل جانب، فترجل عند ذلك كنانة وهو يتلو وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا. الآية، ثم قاتل حتى قتل». (البداية والنهاية ٣١٤/٧)

۹- بہت سے خوارج اور ان کے اکثر سرغنہ تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے خلیفہ بننے سے پہلے ہی مارے جا چکے تھے، جیسا کہ آپ نے ملاحظہ کر لیا ہے؛ لیکن وہ مکمل طور پر ختم نہ ہوئے تھے۔ جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے تو سب سے پہلے آپ نے ان کی سرکوبی کی فکر کی؛ چنانچہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سنہ ۴۱ ہجری میں عبد اللہ بن ابی الحوساء خارجی کی سرکردگی میں خارجیوں کے ایک گروہ کی سرکوبی کے لیے خالد بن عرفطہ عذری کو اہل کوفہ کی ایک جماعت کے ساتھ روانہ کیا، انھوں نے خارجیوں کا مقابلہ کیا اور

ان کا رئیس ابن ابی الحوساء مارا گیا۔ «خرج عليه (أي: معاوية) عبدُ الله بن أبي الحوساء بالنخيلة، فبعث إليه معاويةُ خالدَ بن عرفطة العذري حليف بني زهرة في جمع من أهل الكوفة، فقُتِل ابن أبي الحوساء في جمادى سنة إحدى وأربعين». (تاريخ خليفة بن خياط، ص٢٠٣)

١٠- ابن ابی الحوساء کے بعد خارجیوں کے ایک دوسرے گروہ -جن کا رئیس حوثرہ بن ذراع تھا- کی سرکوبی کے لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن عوف ابن احمر کو ایک ہزار کے لشکر کے ساتھ روانہ فرمایا اور حوثرہ بن ذراع مارا گیا۔ «لما قُتِل ابن أبي الحوساء خرج حوثرة بن ذراع، فسرع إليه معاويةُ عبدَ الله بن عوف بن أحمر في ألف، فقُتِل حوثرة». (تاريخ خليفة بن خياط، ص٢٠٤)

١١- اسی طرح فروہ بن نوفل کی قیادت میں خارجیوں کی ایک جماعت کی سرکوبی کے لیے حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے -جنھیں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے کوفہ کا امیر بنایا تھا- حضرت شبث بن ربعی یا معقل بن قیس کو بھیجا اور فروہ بن نوفل قتل کیا گیا۔ «إن فروة بن نوفل الأشجعي خرج على المغيرة بن شعبة بعد مسير معاوية (من الكوفة)، فوجه إليه المغيرة خيلا عليه شبث بن ربعي، ويقال: معقل بن قيس، فلقيه بشهرزور فقتله». (الكامل لابن الأثير ١١/٣)

١٢- شبیب بن بجرہ خارجی جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت میں بھی ابن ملجم کے ساتھ شریک تھا، اس کے مقابلے کے لیے حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ نے خالد بن عرفطہ ، یا معقل بن قیس کو بھیجا؛ چنانچہ وہ اپنے ساتھیوں سمیت مارا گیا۔

«كان شبيب مع ابن ملجم حين قتل عليًّا...، فبعث إليه المغيرة خيلا عليها خالد بن عرفطة، وقيل: معقل بن قيس، فاقتتلوا، فقُتل شبيب وأصحابه». (الكامل لابن الأثير٣/١١)

١٣- سنہ ٤٣ ہجری میں مستورد بن علقمہ خارجی کی سرکردگی میں بہت سے خوارج جمع ہوئے اور انھوں نے مستورد کو امیر المومنین قرار دیا اور اس کی بیعت کرلی۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے کوفہ کے امیر حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے معقل بن قیس کو ایک لشکر کے ساتھ ان کے مقابلے کے لیے بھیجا، ان لوگوں کا خوارج کے ساتھ شدید مقابلہ ہوا، آخر کار خوارج نے بری طرح شکست کھائی۔ «وقد كانت في هذه السنة - أعني سنة ثلاث وأربعين- وقعة عظيمة بين الخوارج وجند الكوفة...». (البداية والنهاية ٢٤/٨) ابن کثیر نے اس واقعے کو بہت تفصیل سے لکھا ہے، اختصار کی خاطر ہم نے بس اتنی سی عبارت پر اکتفا کیا۔

١٤- عمیر بن ضابی نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی پسلی کو شہادت کے بعد توڑا تھا اس کو جیل میں حجاج بن یوسف نے قتل کرایا۔ «وقد قتل الحجاج فيما بعد عمير بن ضابي هذا».(البداية والنهاية ١٩١/٧)

غرض قاتلینِ عثمان اور خوارج کے فتنہ پرور لوگوں میں سے کچھ تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے وقت ہی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بعض غلاموں کے ہاتھوں مارے گئے، اور بہت سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں قتل ہوئے، جو باقی رہ گئے تھے انھیں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں مختلف مواقع پر قتل کیا گیا اور ان کے ابھرتے سروں کو کچلا گیا، اور ان میں سے بچے کھچے عبد الملک بن مروان کے زمانے میں قتل کیے گئے۔ چند واقعات بطور نمونہ ذکر کر دیے گئے ہیں۔ تفصیل کے لیے تاریخ خلیفہ ابن خیاط، الکامل لابن الاثیر اور البدایہ والنہایہ میں سنہ ۴۱، اور اس کے بعد خوارج کے ساتھ پیش آنے والے واقعات ملاحظہ فرمائیں۔

عثمان الخمیس لکھتے ہیں: «نعم معاوية أرسل في قتل بعضهم، لكن بقي آخرون إلى زمن الحجاج، يعني إلى زمن عبد الملك بن مروان حتى قتل آخرهم». (حقبة من التاريخ، ص٧٧)

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے لکھا ہے: «وقد أقسم بعض السلف بالله أنه ما مات أحد من قتلة عثمان إلا مقتولاً...، وقال بعضهم: ما مات أحد منهم حتى جُنَّ».(البداية والنهاية ١٨٩/٧)

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان قتال میں حق پر کون تھے؟

حضرت علی رضی اللہ عنہ، یا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ، یا وہ صحابہ جو قتال سے الگ رہے؟:

اگر حق سے مراد یہ ہے کہ قتال میں کون حق پر تھا؟ تو احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قتال میں وہ صحابہ اقرب الی الحق یا علی الحق تھے جو قتال سے اجتناب کئے ہوئے تھے۔ فتح الباری میں ہے: «وقعد من القتال أكثر الأكابر لما سمعوه من النصوص في الأمر بالقعود». (فتح الباري ٥٠/٣)

وفي الصحيحين: «ستكون فِتَنٌ القاعدُ فيها خيرٌ من القائم، والقائمُ فيها خيرٌ من الماشي، والماشي فيها خيرٌ من الساعي». (صحيح البخاري، رقم:٣٦٠١. صحيح مسلم، رقم:٢٨٨٦)

عثمان الخمیس لکھتے ہیں: «وفي رواية «أولى الطائفتين بالحق»، فالحديثان ينصّان على أن عليًّا كان أقرب للحق من مخالفيه في الجمل، وكذلك في صفين، ولكن لم يصب الحق كله؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «الأقرب إلى الحق»، «الأولى بالحق» لا أنه على الحق كله، وليس هذا طعنا في عليٍّ رضي الله عنه، ولكن لبيان أن الذين امتنعوا عن المشاركة في الفتنة هم الذين كانو على الحق» الخ. (حقبة من التاريخ، ص٩٥)

دوسری حدیث سے بھی قتال سے اجتناب کرنے والوں کی حقانیت ظاہر ہوتی ہے؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يُهلِك الناسَ هذا الحيُّ من قريش». قالوا: فما تأمرنا؟ قال: «لو أنَّ الناس

اعتزلوهم». اس کے بعد مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «هلاك أمتي على يدَي غِلمة من قريش» فقال مروان: غلمةٌ؟ قال أبو هريرة: إن شئت أُسميهم بني فلان، وبني فلان. (صحيح البخاري، رقم:٣٦٠٤، و٣٦٠٥)

لوگوں کو قریش کا یہ قبیلہ ہلاک کرے گا، صحابہ نے عرض کیا: یارسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا: کاش لوگ ان سے الگ ہوجائیں۔ دوسری حدیث میں ہے کہ میری امت کی ہلاکت قریش کے نوجوانوں کے ہاتھ پر ہوگی۔ مروان نے کہا: نوجوان؟ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا: اگر میں چاہوں تو ان کا نام لے لوں بنی فلان اور بنی فلان۔

شارحین اس روایت کو بنو امیہ کی مذمت پر محمول کرتے ہیں۔ میرے خیال میں بنو ہاشم اور بنو امیہ مراد ہیں۔ اور جن حضرات نے صرف بنو امیہ کہا وہ قول دو بنی فلان کے الفاظ کے ساتھ جوڑ نہیں کھاتا۔ معنی یہ ہوں گے کہ بنو امیہ اور بنو ہاشم کی آپس کی چپقلش کے نتیجے میں امت کی بربادی ہوگی۔ اور اس بربادی پر مصلح الامۃ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے نظر فرمائی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح کا دستر خوان بچھادیا اور امت محمدیہ اس خوان سے خوب متمتع ہوئی اور مسلمانوں کی فتوحات کا ستارہ پھر چمکا۔ فجزاہ اللہ تعالی عن جمیع الأمۃ۔

اکثر اکابر اور مصنفین حضرت علی رضی اللہ عنہ کو برحق اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مجتہد مخطئ کہتے ہیں؛ بلکہ صاحب ہدایہ نے ابواب القضاء میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو جائرین میں شمار کیا ہے، وہ کہتے ہیں: « ثم يجوز التقلد من السلطان الجائر كما يجوز من العادل؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم تقلدوه من معاوية رضي الله عنه، والحق كان بيد علي رضي الله عنه». جور کا کم سے کم مطلب حق سے مائل ہونا ہے۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ نے اپنے مکتوبات میں لفظ ''جائر'' کی تاویل کی ہے، اور پھر اس طرح کے الفاظ کے استعمال سے اجتناب کی تاکید کی ہے۔ آپ نے لکھا ہے:

''بعض فقہاء کی عبارتوں میں ''جور'' کا لفظ معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں واقع ہوا ہے اور کہا ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ جور کرنے والے امام تھے۔ تو اس جور سے مراد یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانہ میں وہ خلافت کے حق دار نہ تھے، نہ کہ وہ جور جس کا انجام فسق وضلالت ہے؛ تاکہ یہ قول بھی اہل سنت کے اقوال کے موافق ہو۔ استقامت والے لوگ ایسے الفاظ بولنے سے جن سے مقصود کے برخلاف وہم پیدا ہو، پرہیز کرتے ہیں، اور خطا سے زیادہ کہنا پسند نہیں کرتے۔ اور کس طرح جائز ہو سکتا ہے؛ جبکہ صحیح طور پر ثابت ہو چکا ہے کہ وہ اللہ تعالی کے حقوق اور مسلمانوں کے حقوق میں امام عادل تھے۔ اور

حضرت مولانا جامی نے جو "خطائے منکر" کہا ہے، انھوں نے بھی زیادتی کی ہے۔ خطا پر جو کچھ زیادہ کریں خطا ہے))۔ (مکتوبات امام ربانی ۱/ ۴۴۰-۴۴۱، مکتوب نمبر: ۲۵۱)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مخطئ کہنے کے تین معانی:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مخطئ کہنے کے تین معنی ہوسکتے ہیں: ۱- دعوی خلافت میں، ۲- قتال میں مخطئ تھے، ۳- حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے انتقام لینے کی تعجیل اور جلد بازی کرنے میں۔

۱- اگر ہم پہلی شق لیں تو اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں سنہ ۳۷ھ یا ۴۰ھ سے پہلے خلافت کا دعوی ہی نہیں کیا؛ بلکہ خود شیعوں کی کتابوں میں اس بات کی صراحت ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلافت نہیں چاہتے تھے؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: ((وأما الخلافة فلسنا نطلبها)). (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ۱۷۸/۳. مواقف الشيعة للميانجي ۱٤٤/۲. وقعة صفين لابن مزاحم المنقري، ص٥٢)

سلیم بن قیس ہلالی جسے شیعہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخصوص اصحاب میں سے شمار کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں: ((إن معاوية يطلب بدم عثمان ومعه أبان بن عثمان وولد عثمان)). (كتاب سليم بن قيس الهلالي ٤١١/١)

تاریخ دمشق (۵۹/۱۳۲)، البدایۃ والنہایہ (۸/۱۲۹)، تاریخ الاسلام للذہبی (۲/۳۰۱) پر یہ بات منقول ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلافت نہیں چاہتے تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو احق بالخلافۃ سمجھتے تھے۔

یاد رہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خلافت کے لیے وصی اور متعین نہیں تھے؛ لیکن احق تھے؛ اس لیے جب لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس خلیفہ بنانے کے لیے آئے تو انھوں نے حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی طرف رہنمائی فرمائی؛ لیکن جب ان دونوں نے انکار فرمایا تو اس کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت ہوئی۔ الفتنۃ بین الصحابہ لمحمد حسان میں صفحہ ۱۷۶ سے ۱۷۹ تک یہ بحث ملاحظہ کیجیے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے بیعت خلافت کب لی گئی؟:

اس سلسلے میں دو اقوال نقل کیے گئے ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ اہل شام نے ۳۷ ہجری میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ۴۰ھ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد بیعت خلافت لی گئی۔

ممکن ہے کہ ۳۷ھ میں بیعتِ امارت ہو، اور ۴۰ھ میں بیعتِ خلافت ہو۔

خلیفہ بن خیاط نے پہلے قول کو اختیار کیا، اور سیرت معاویہ رضی اللہ عنہ میں مولانا محمد نافع صاحب کا میلان اسی قول کی طرف ہے کہ حکمین کا کسی فیصلے پر اتفاق نہیں ہو سکا؛ اس لیے اس اجتماع کے بعد ۳۷ھ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اہل شام سے بیعت لی۔ «فلم يتفق الحكمان على شيء، وافترق الناس، وبايع أهل الشام لمعاوية بالخلافة في ذي القعدة سنة سبع وثلاثين». (تاريخ خليفة بن خياط، ص١٩٢)

ابن جریر طبری لکھتے ہیں: «وحدثني عمر، قال: حدثنا عليٌّ، قال: بايع أهل الشام بالخلافة في سنة سبع وثلاثين في ذي القعدة حين تفرق الحكمان، وكانوا قبل بايعوه على الطلب بدم عثمان». (تاريخ الطبري ٣٢٤/٥)

ابن جریر طبری دوسری جگہ لکھتے ہیں: «فلما انصرفا وتفرقا (الحكمان) بايع أهل الشام معاوية بالخلافة، ولم يزدد إلا قوة، واختلف الناس بالعراق على عليٍّ». (تاريخ الطبري ٩٧/٥. وانظر: تاريخ ابن خلدون ٦٤١/٢. والمنتظم لابن الجوزي ١٥٠/٥)

اس مسئلے کو حافظ ابن کثیر نے بھی البدایہ والنہایہ میں ان الفاظ میں نقل کیا ہے: «وقد كان أهل الشام حين انقضتِ الحكومةُ بدومة الجندل سلَّموا على معاوية بالخلافة وقوِي أمرهم جدًّا». (البداية والنهاية ٣١٣/٧)

علامہ ذہبی نے واقدی سے نقل کیا ہے کہ اہل شام نے ۳۸ ہجری میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی۔ اور پھر اس کی تردید کرتے ہوئے ۳۷ ہجری کے قول کو ترجیح دی ہے۔ «وقال الواقدي: ورجع علي بالاختلاف والدغل من أصحابه، فخرج منهم الخوارج، وأنكروا تحكيمه وقالوا: لا حكم إلا لله، ورجع معاوية بالألفة واجتماع الكلمة عليه. ثم بايع أهل الشام معاوية بالخلافة في ذي القعدة سنة ثمان وثلاثين. كذا قال. وقال خليفة وغيره: إنهم بايعوه في ذي القعدة سنة سبع وثلاثين، وهو أشبه، لأن ذلك كان إثر رجوع عمرو بن العاص من التحكيم». (تاريخ الإسلام للذهبي ٥٥٢/٣)

دوسرے قول کے مطابق بیعت خلافت ۴۰ھ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد لی گئی جیسا کہ تاریخ کی کتاب «الوجيز في تاريخ الإسلام والمسلمين» لأمير عبد العزيز (ص١١٢) میں ہے: «وبعد ذلك (أي: شهادة علي) بايع أهل العراق الحسن بن علي، وبايع أهل الشام معاوية». (التاريخ الإسلامي الوجيز، لمحمد سهيل طقوش، ص١١٢)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت ۲۰ رمضان ۴۰ھ میں ہوئی۔

«قال ابن جرير: وفي هذه السنة (٤٠) جرت بين علي ومعاوية المُهادَنة بعد مكاتبات

يطول ذكرها على وضع الحرب بينهما، وأن يكون ملك العراق لعليٍّ، ولمعاوية الشام، ولا يدخل أحدهما على صاحبه في عمله بجيش ولا غارة ولا غزوة».(البداية والنهاية ٣٢٢/٧، تحت سنة ٤٠)

ابن کثیر دوسری جگہ لکھتے ہیں: « فلما امتنع معاوية من البيعة لعلي حتى يسلمه القتلة، كان من صفين ما قدمنا ذكره، ثم آل الأمر إلى التحكيم، فكان من أمر عمرو بن العاص وأبي موسى ما أسلفناه من قوة جانب أهل الشام في الصعدة الظاهرة، واستفحل أمر معاوية، ولم يزل أمر علي في اختلاف مع أصحابه حتى قتله ابن ملجم كما تقدم، فعند ذلك بايع أهل العراق الحسن بن على، وبايع أهل الشام لمعاوية بن أبي سفيان». (البداية والنهاية ٢١/٨)

٢- اور اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو قتال میں مخطئ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو محق سمجھتے ہیں، تو قتال میں ان صحابہ کا موقف صحیح تھا جو قتال سے الگ رہے۔ الفتنۃ بین الصحابہ میں مذکور ہے:

«وكان قد اعتزل هذه الفتنة عدد من الصحابة اعتمادًا منهم على أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى رأسهم سعد بن أبي وقاص، ومحمد بن مسلمة، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن عمر، وسلمة بن الأكوع، وعمران بن حصين، وأسامة بن زيد، وسعيد بن العاص الأموي، وعبد الله بن عمرو بن العاص؛ فإنه خرج طاعة لأبيه وما قاتل، وصهيب الرومي، وأبو أيوب الأنصاري، وأبو بكرة، وحذيفة، وأبو هريرة رضوان الله عليهم جميعًا». (الفتنة بين الصحابة، ص٢٢٩-٢٣٠)

محمد بن سیرین فرماتے ہیں: «ثارت الفتنة، وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة آلاف، لم يخف منهم أربعون رجلا».(مصنف عبد الرزاق، رقم:٢٠٧٣٥، وإسناده صحيح)

وعن ابن سيرين، قال: «هاجت الفتنة وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة آلاف، فما حضر فيها مائة، بل لم يبلغوا ثلاثين».(السنة لأبي بكر الخلال، رقم:٧٢٨، وإسناده صحيح)

شعبی فرماتے ہیں: « لم يشهد الجمل من أصحاب النبي عليه السلام غير علي، وعمار، وطلحة، والزبير، فإن جاؤوا بخامس فأنا كذاب».(مصنف ابن أبي شيبة، رقم:٣٨٩٣٦. السنة لأبي بكر الخلال، رقم:٧٢٩. العلل ومعرفة الرجال، رقم:٤٠٩٦. تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٦٠/٤٣، وإسناده صحيح)

اور جمل وصفین دونوں میں شریک ہونے والے کل بدری صحابہ ٦ تھے؛ «عن الشعبي، قال: بالله الذي لا إله إلا هو، ما نهض في تلك الفتنة إلا سته بدريين ما لهم سابع، أو سبعة ما لهم ثامن».(تاريخ الطبري ٤٤٧/٤)

بکیر بن عبد اللہ فرماتے ہیں: «ما مات ناس من أهل بدر حتى لزموا البيوت بعد قتل عثمان رضي الله عنه، فما خرجوا من بيوتهم إلا إلى قبورهم».(تاريخ المدينة لابن شبة ١٢٤٢/٤. العزلة والانفراد

لابن أبي الدنيا، رقم:٩. البداية والنهاية ٢٥٣/٧. وإسناده حسن)

جب حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: «شهيد يمشي على وجه الأرض» (سنن الترمذي، رقم:٣٧٣٩) آیا ہے، اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے بارے میں خود حضرت علی رضی اللہ عنہ نے «بَشِّرْ قاتِل ابنِ صفيَّة بالنّار» (مسند أحمد، رقم:٦٨١) فرمایا ہے، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بالمقابل فریق کو قتال میں یقینی غلطی کا مرتکب قرار دینا مشکل ہے؛ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قتال کی لائن کو چھوڑنے اور مصالحت کی راہ اپنانے پر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: «إنَّ ابني هذا سيد ولعلّ الله أن يُصلِح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين».(صحيح البخاري، رقم:٢٧٠٤) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ترکِ قتال پر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی تعریف فرمائی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تعریف فریق مخالف کے مقابلے میں قتال پر نہیں فرمائی، ہاں خوارج کے مقابلے میں قتال میں حضرت علی رضی اللہ عنہ برحق تھے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تعریف فرمائی۔ کذا فی حقبۃ من التاریخ، ص۹۵۔ اور فتنوں کے زمانے میں بیٹھنے کو بہتر فرمایا ہے؛ قال النبي صلى الله عليه وسلم: «القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، فكسِّروا قِسيَّكم، وقطِّعوا أوتارَكم، واضربوا سيوفكم بالحجارة، فإن دُخل على أحدكم فليكن كخَير ابنَي آدم». (أخرجه أحمد في مسنده، رقم:١٧٩٣٠. وأبوداود، رقم:٤٢٥٩. وابن ماجه، رقم:٣٩٦١. والترمذي، رقم:٢١٩٤)

ابو داود کی روایت میں «الزم بيتَك، وأملك عليك لسانك» آیا ہے۔(رقم:۴۳۴۳) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ «إنَّ السعيد لَمن جُنِّب الفتن» فرمایا۔(سنن أبي داود، رقم:٤٢٦٣)

سنن ابن ماجہ میں عُدَیسہ بنت اُہبان سے مروی ہے: « لما جاء علي بن أبي طالب هاهنا البصرة، دخل على أبي، فقال: يا أبا مسلم ألا تعينني على هؤلاء القوم؟ قال: بلى، قال: فدعا جارية له، فقال: يا جارية أخرجي سيفي، قال: فأخرجته، فسل منه قدر شبر، فإذا هو خشب، فقال: «إن خليلي وابن عمك صلى الله عليه وسلم، عهد إلي إذا كانت الفتنة بين المسلمين فأتخذ سيفا من خشب، فإن شئت خرجت معك» ، قال: لا حاجة لي فيك ولا في سيفك». (سنن ابن ماجه، رقم:٣٩٦٠، وإسناده صحيح)

اور صحیح بخاری، باب اثم من عاہد ثم غدر (رقم:۳۱۸۱) میں حضرت سہل بن حنیف کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اے تحکیم اور صلح کے مخالفین! تم صلح پر راضی ہو جاؤ، اس میں خیر ہو گی، جیسے صلح حدیبیہ میں اللہ تعالی نے خیر رکھی تھی۔

۳- ہو سکتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو محق اور مخالفین کو مخطئین کہنے کی وجہ یہ ہو کہ حضرت

علی رضی اللہ عنہ تاخیرِ قصاص اور فی الحال خلافت کے استحکام کے حق میں تھے، جبکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ جلدی انتقام کے قائل تھے، تقدیم اور تاخیر میں سے ایک کا حق ہونا اور دوسرے کا خطا ہونا تو اللہ تعالی کو معلوم ہے؛ لیکن شاید حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بر حق کہنے کی وجوہات وہ ہوں جو خود حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں۔ جب اکابر صحابہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قصاص لینے کے بارے میں حاضر ہوئے تو ان سے تین باتیں مروی ہیں: ایک یہ کہ قاتلین عثمان کو بہت سارے لوگوں اور قبائل کی مدد میسر ہے، اس لیے فی الحال قصاص یا انتقام لینا مشکل ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قصاص یا انتقام لینے سے ایسا فتنہ برپا ہو جائے گا جو پہلے فتنہ کے مقابلے میں سخت ہو گا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اولیاء کسی متعین آدمی یا خاص جماعت پر دعوی کریں تو معاملہ آسان ہو جائے گا۔ (سیرت حضرت علی ﷺ لمولانا محمد نافع صاحب، ص۲۳۱ بحوالہ کتب تاریخ) جبکہ فریق ثانی یہ کہہ رہا تھا کہ قاتلین کی تعداد مجہول ہے؛ لیکن ان کے سرغنہ اور سرکردہ افراد معلوم ہیں اور خلیفہ کے ساتھ ان کی موجودگی میں کبھی خلافت مستحکم نہیں ہو سکتی، وہ تو خلافت کے دشمن ہیں، خود حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کی وجہ خلافت عثمانی پر حسد قرار دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا: «ما حملهم على قتل عثمان؟ قال: الحسد». (كتاب السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل ٥٥٦/٢، رقم:١١٨٦، وفي إسناده مضاب بن حزن، قال الحافظ في التقريب: مقبول)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تاخیرِ قصاص کی تشبیہ اس واقعے سے دی جا سکتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ سے اصنام کی صفائی کو فتح مکہ پر موقوف رکھا، اس لیے کہ اس سے پہلے نہیں کر سکتے تھے۔ واللہ اعلم۔

محمد ابن سیرین فرماتے ہیں کہ جب فتنوں نے زور پکڑا تو صحابہ ہزاروں کی تعداد میں موجود تھے؛ لیکن ان میں سو؛ بلکہ تیس بھی جنگ میں شریک نہیں ہوئے۔

«وقال محمد بن سيرين: « هاجت الفتنةُ وأصحابُ رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة آلاف، فما حضر فيها مئةٌ، بل لم يبلغوا ثلاثين». (السنة لأبي بكر بن الخلال، رقم:٧٢٨. وتاريخ المدينة لعمر بن شبة النميري، والبداية والنهاية ٢٧٠/٧، فصل في وقعة صفين)

میرے خیال میں حق سے مراد خلافت ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ بے شک اقرب یعنی احق بالخلافۃ تھے؛ صحیح بخاری کی حدیث: «لا تقوم الساعة حتى تقتتِل فئتان دعواهما واحدة». (رقم:٦٩٣٥) میں حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں جماعتوں کی طرف اشارہ ہے اور «دعواهما واحدة» کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں اسلام کی سربلندی یا دم عثمان کے قصاص لینے کے مدعی ہیں؛ لیکن ایک

جلدی اور ایک دیر سے۔

یاد رہے کہ حق کبھی خلافت کے معنی میں آتا ہے، جیسے ایک حدیث کا مضمون ہے کہ خوارج کو وہ شخص قتل کرے گا جو اولی بالحق ہو گا، یعنی خلافت کا زیادہ حقدار ہو گا۔«تمرُق مارِقةٌ عند فُرقةٍ مِن المسلمِين يقتُلها أَولَى الطائفتَين بالحق».(صحيح مسلم، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم:١٠٦٤) یعنی مسلمانوں کے اختلاف کے وقت ایک فرقہ نکلے گا جس کو وہ جماعت قتل کرے گی جو حق یعنی خلافت کی زیادہ حقدار ہے۔ اس سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت مراد ہے؛ چنانچہ خوارج نے اطاعت سے انکار کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جنگ نہروان میں اُنھیں قتل کیا۔

اور جیسے اس خواب میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بیان ہوا اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کی تعبیر فرمائی اس میں مذکور ہے: «وأما السبب الواصل من السماء إلى الأرض فالحق الذي أنت عليه...» .(صحيح البخاري، رقم:٧٠٤٦) یعنی آسمان سے زمین تک کی رسی کا مفہوم وہ امارت اسلامیہ ہے جو آپ کے پاس ہے، آپ کے بعد ایک شخص یعنی ابو بکر اور ان کے بعد ایک شخص یعنی عمر اسے حاصل کریں گے۔ اس میں حق سے بظاہر خلافت مراد ہے۔

بعض حضرات جنگ صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت کے برحق ہونے پر حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی شرکت سے یوں استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: «عمار أجاره الله من الشيطان».(صحيح البخاري، رقم:٣٢٨٧) حضرت عمار کو اللہ تعالی نے شیطان سے پناہ دی ہے۔

لیکن اس بات کی وضاحت ہم کر چکے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خلافت کے سب سے زیادہ لائق تھے؛ ہاں قتال اور لڑائیوں میں وہ صحابہ برحق تھے جو قتال سے علاحدہ رہے۔ حضرت عمار رضی اللہ عنہ قتال میں شریک ہونے کی وجہ سے اقرب الی الحق نہیں تھے۔ اور شیطان کی پناہ کا تعلق گناہوں سے ہے، اجتہادی خطا سے نہیں، مجتہد کی خطا شیطانی گناہ نہیں؛ بلکہ باعثِ ثواب ہے۔

نیز حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے بارے میں ایک اور حدیث سے بھی صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج کے برحق ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے، وہ حدیث یہ ہے: «عمار ما عُرِض عليه أمران إلا اختار الأرشد منهما» .(سنن ابن ماجه، رقم:١٤٨)

عمار پر دو چیزیں پیش نہیں کی جاتیں؛ مگر وہ ارشد کو اختیار فرماتے ہیں۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صفین میں وہ زیادہ رشد وہدایت پر تھے۔ اس سے قطع نظر کہ اس کی سند میں عبد العزیز بن سیاہ پر تشیع کا الزام ہے، كما في التقريب «صدوق يتشيع». یہاں ارشد سے مراد ایسر ہے۔ حاشیہ ابن ماجہ میں اس کی تشریح

«أرفق» سے کی ہے۔ یعنی حضرت عمار سب سے آسان چیز کو اختیار کرتے ہیں، جیسے ان پر کفر کے سلسلے میں اِکراہ کیا گیا، تو انھوں نے ایمان پر اطمینانِ قلب کے ساتھ کلمہ کفر پر زبان چلائی۔ اس کی تشریح ایک دوسری روایت میں ہے: قال عمار الدهني عن سالم بن أبي الجعد عن ابن مسعود: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «ما خير ابن سمية بين أمرين إلا اختار أيسرهما». رواه الثوري وغيره عنه. (فيض القدير شرح الجامع الصغير ۲۰/۷)

اور اگر ان دونوں احادیث کی روشنی میں حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی ہر گفتار و کردار کو برحق کہا جائے تو انھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے آخری دور میں ان کی مخالفت فرمائی، تو کیا اس میں بھی ان کو برحق کہا جائے گا؟! جبکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا برحق ہونا اظہر من الشمس ہے۔

خلافت کی تین قسمیں:

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے "ازالۃ الخفاء" میں، اور ان کی اتباع میں مولانا عبد الشکور لکھنوی، مولانا ظفر احمد عثمانی اور دیگر حضرات نے خلافت کی تین قسمیں بیان فرمائی ہیں۔ میں ان تینوں اقسام کا خلاصہ بعض لفظی تبدیلیوں کے ساتھ پیش کرتا ہوں؛ تاکہ قارئین حضرات خلافت کے درجات کو ذہن نشین فرمالیں:

۱- خلافت راشدہ خاصہ، یا کاملہ:

یہ خلافت حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے شروع ہو کر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے اختتام پر ختم ہو جاتی ہے۔ اس خلافتِ کاملہ کی طرف احادیث میں اشارات موجود ہیں۔ حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: « أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال ذات يوم: من رأى منكم رؤيا؟ فقال رجل: أنا رأيت كأن ميزانًا نزل من السماء فوزنت أنت وأبو بكر فرجحت أنت بأبي بكر، ووزن أبو بكر وعمر فرجح أبو بكر، ووزن عمر وعثمان فرجح عمر، ثم رفع الميزان، فرأينا الكراهية في وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم». (سنن الترمذي، رقم:۲۲۸۷. وسنن أبي داود، رقم:٤٦٣٤. وسنن الكبرى للنسائي، رقم:۸۰۸۰. والمستدرك للحاكم، رقم:٤٤٣٧، و۸۱۸۹. وقال الترمذي: هذا حديث حسن. وقال الحاكم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

ایک شخص نے اپنا خواب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا: جیسے ایک ترازو اتاری گئی جس کے ایک پلڑے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وزن بھاری ہوا، پھر ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کو تولا گیا تو ابو بکر رضی اللہ عنہ بھاری ہو گئے، پھر عمر اور عثمان رضی اللہ عنہما کو تولا گیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھاری ہو گئے، پھر ترازو اٹھالی گئی۔ پس ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرے پر غم اور پریشانی کے آثار دیکھے۔

پریشانی کا سبب شاید یہ ہو گا کہ میزان معیار ہوتا ہے، یعنی خلافت کا جو معیار حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے تک ہو گا بعد میں وہ معیار نہیں رہے گا اور خلافت خاصہ ختم ہو جائے گی، اور آپس میں قتل و قتال ہو گا، باطل کے مٹانے کی جگہ مسلمان آپس میں دست و گریباں ہوں گے، اور کچھ مدت کے لیے اسلامی فتوحات کا سلسلہ بھی رک جائے گا۔ یہ وہی خلافت ہے جس کو شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ خلافت خاصہ کہتے ہیں۔

دوسری حدیث سے بھی اس خلافت خاصہ کاملہ کی تائید ہوتی ہے؛ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے **ہیں:** «كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بأبي بكر أحدا، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نترك أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، لا نفاضل بينهم». (صحيح البخاري، رقم:۳٦۹۷)

اور ابن ابی عاصم نے "السنة" (۱۱۹٦) میں سند صحیح کے ساتھ یہ اضافہ بھی روایت کیا ہے: «فيبلغ ذلك النبيَّ صلى الله عليه وسلم فلا ينكره».

شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے بعد حضرت علی کی فضیلت مسلم ہے ؛ لیکن ان تین حضرات کی شان شروع ہی سے نرالی تھی جس کا ظہور بعد میں خلافت راشدہ خاصہ کی صورت میں ہوا۔

۲- خلافت راشدہ عامہ یا عالیہ:

حضرت علی رضی اللہ عنہ خلفائے ثلاثہ کے بعد خلافت کے لائق تھے۔ وہ مہاجرین اولین میں سے تھے۔ اسلام کے ابتدائی زمانے میں صعوبتیں اور تکلیفیں برداشت کی تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دامادی کے شرف کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سایہ شفقت میں پلے تھے۔ سیرت کی کتابوں میں مرقوم ہے کہ ہجرت کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بستر پر آرام کیا اور امانتوں کی واپسی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سپرد فرمائی۔ غزوات میں شرکت فرمائی اور خیبر کے آخری قلعہ قموص کی فتح کی بشارت رسول اللہ صلی اللہ علیہ نے سنائی کہ وہ فتح حاصل کریں گے۔ بیعت رضوان میں شامل رہے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرح کاتب وحی ہونے کا شرف ان کو حاصل رہا۔ عشرہ مبشرہ میں شامل تھے۔ سنہ ۹ ہجری میں ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ امیر الحج تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اعلان حق پر مامور تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض وفات میں تیمارداری کا شرف حاصل رہا ہے۔ غسل نبوی میں شامل تھے۔ تفصیل سیرۃ علی المرتضی لمولانا محمد نافع (ص۴۱۹-۴۲۰) میں دیکھ لیں۔

آیت تمکین کے پیش نظر حضرت علی رضی اللہ عنہ خلفائے راشدین میں شامل ہیں ؛ کیونکہ آیت تمکین میں مہاجرین خلفا کے ساتھ دین کی تمکین کا وعدہ ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ مہاجر تھے ؛ ﴿الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ اِلَّآ اَنْ يَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ۗ وَلَوْ لَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ

صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَّ صَلَوٰتٌ وَّ مَسٰجِدُ يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًا ؕ وَ لَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَّنْصُرُهٗ ؕ اِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيْزٌ ۝ اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَ اَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ؕ وَ لِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُوْرِ ۝﴾. (الحج)

دوسری جگہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۪ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْنًا﴾. (النور:٥٥)

اسی لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت خلافتِ راشدہ عالیہ ہے، ان کے عہد خلافت میں اگرچہ فتوحات کا سلسلہ رک گیا تھا؛لیکن خوارج کی سرکوبی اور سنہ ۴۰ ہجری میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ مصالحت میں یہ امور مذکور تھے: ملک عراق اور اس کے ملحقات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس رہیں گے ، ملک شام اور اس کے ملحقات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس رہیں گے ۔ کوئی بھی فریق دوسرے پر فوج کشی نہیں کرے گا اور قتال سے گریز کرے گا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما اس مصالحت کے گواہوں میں شامل تھے۔(سیرت علی المرتضی بحوالہ کتب تاریخ، ص ۴۱۲)

اس کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کا تتمہ تھی؛بلکہ ابراہیم علی شعوط نے ایک حوالہ نقل کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو خلیفہ مقرر کیا تھا اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے خلافت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حوالے فرما کر وہ قابلِ قدر کارنامہ انجام دیا جس کے بعد امت ایک مرکز پر متفق ہوگئی اور فتوحات کا نورانی دور شروع ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مصالحت کی بلند الفاظ میں تعریف فرمائی؛ قال: «إنَّ ابني هذا سيد ولعلّ الله أن يُصلِح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين».(صحيح البخاري، رقم:٢٧٠٤)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں فریق کو عظیم الشان اور اللہ تعالی کا کامل تابعدار فرمایا۔ ”مسلمین“ کامل تابعدار کے معنی میں ہے، جیسے: ﴿اِذْ قَالَ لَهٗ رَبُّهٗۤ اَسْلِمْ ۙ قَالَ اَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝﴾. (البقرة) جب ابراہیم علیہ السلام سے اللہ تعالی نے فرمایا: تابعدار بنو، انھوں نے کہا: میں رب العالمین کا تابعدار ہوں۔

خوارج کا قتل اور ان میں اس شخص کا قتل جس کی پیشینگوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا کارنامہ ہے۔ جب ذوالخویصرہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم پر اعتراض کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی، پھر ابوسعید فرماتے ہیں: «فأشهد أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأشهد أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قاتلهم وأنا معه، فأمر بذلك الرجل، فالتُمِس، فوُجد، فأُتِي به، حتى نظرت إليه على نعت النبي صلى الله

عليه وسلم الذي نعت». (رواه مسلم، رقم:١٠٦٤)

۳- خلافت راشدہ عادلہ:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت عدل وانصاف اور تقوی وخوف الٰہی پر مبنی تھی۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کی کتابت اور مراسلات اور ان کے جوابات کا کام حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سپرد فرمایا۔اور چونکہ اللہ تعالی نے سب صحابہ کرام کو﴿ أُولَٰٓئِكَ هُمُ الرّٰشِدُوْنَ ﴾.(الحجرات) کے خوبصورت لقب سے نوازاہے اس لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت بھی راشدہ تھی۔

قاضی مظہر حسین رحمہ اللہ نے "بشارات الدارین بالصبر علی شہادۃ الحسین" میں مولانا احمد رضا خان بریلوی کی عبارت نقل فرمائی، کسی نے سوال کیا کہ خلافتِ راشدہ کس کی خلافت تھی؟ تو حضرت مولانا احمد رضا خان بریلوی نے فرمایا: ابو بکر صدیق، عمر فاروق، عثمان غنی، مولی علی، امام حسن، امیر معاویہ، عمر بن عبد العزیز رضی اللہ عنہم کی خلافت راشدہ تھی۔(ملفوظات ۳/۷۱، بحوالہ بشارات الدارین، ص۲۷۰)

سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «ما رأيتُ أحدًا بعد عثمان أقضى بحق من صاحب هذا الباب يعني معاوية». (تاريخ دمشق لابن عساكر٥٩/١٦١)

ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: «ما رأيتُ أحدًا أحقَّ بالملك من معاوية». (أنساب الأشراف للبلاذري ٥/٤٨)

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت اجماع صحابہ کی بنا پر برحق اور درست ہے؛ البتہ آپ کی خلافت سابق خلفا کی خلافت سے کم درجے کی ہے۔آپ نے مرورِ زمانہ کی وجہ سے لوگوں کی ہمتوں میں قصور آنے کے باعث مباحات میں توسع اختیار کیا؛ جبکہ سابق خلفا نے ان امور سے بھی اجتناب برتا ہے۔اور فرق مراتب کوئی قبیح یا قابل مذمت چیز نہیں، مراتب کا فرق تو ملائکہ اور انبیاء میں بھی پایا جاتا ہے۔﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ ﴾. (البقرة:٢٥٣)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت، خلافت تھی یا ملوکیت؟:

خلافت اس حکومت کو کہتے ہیں جس کی بنیاد کتاب وسنت پر ہو۔اور ملوکیت اس حکومت کو کہتے ہیں جس میں قانون سازی کا حق سربراہ حکومت یا قوم کے نمائندوں کو ہو اور اس میں شاہانہ کروفر ہو۔شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے خلافت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "خلافت وہ ریاست عامہ ہوتی ہے جو دینی علوم کو رائج کرنے، ارکانِ اسلام کو قائم رکھنے، جہاد اور اس کے متعلقات یعنی لشکروں کی ترتیب اور مجاہدین کو وظائف دینے، مالِ غنیمت تقسیم کرنے، قاضیوں کو مقرر کرنے، سزائے جرم کے اِجرا اور مظالم کے دور کرنے میں،

نیز اچھے کاموں کا حکم دینے اور برائیوں سے روکنے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کی حیثیت سے ان امور کو انجام دے"۔(ازالۃ الخفاء ۱/۱۳)

اس تعریف کی رو سے خلافتِ بنی امیہ اور خلافتِ بنی عباس بھی علی فرق المراتب یہ سب خلافتیں ہی ہیں، ان کا دستور اور آئین اسلامی تھا اور ان میں اسلامی قانون ہی رائج رہا؛ اگرچہ بعض ادوار میں اس قانون کی ترویج میں کمزوری پائی جاتی رہی۔ تاریخی ادوار کے اعتبار سے دیلمی، تاتاری، مغل وغیرہ بادشاہ مختلف ممالک پر جب حکمران ہوئے تو اس وقت سے خلافت سے ہٹ کر ملوکیت مسلمانوں میں درآمد ہوئی۔ دیلمی اور آل بویہ تو شیعہ اور رافضی تھے، انھوں نے دیدہ دانستہ اسلامی آئین وضوابط کو بدل ڈالا۔ تاتاری، مغل وغیرہ ذاتی طور پر تو مسلمان ہوگئے اور ان کی سلطنتیں قائم تھیں؛ لیکن انھوں نے اسلامی آئین کی ترویج نہیں کی؛ بلکہ انھوں نے اپنی سابق حکومتوں کے دستور جو چلے آرہے تھے ان ہی کو قائم رکھا۔ اس طرح خلافت متروک ہوکر ملوکیت نے رونمائی کی اور ایک مدت کے بعد شہنشاہیت کی یہ صورتیں سامنے آئیں۔ تفصیل کے لیے سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ لمولانا محمد نافع ملاحظہ فرمائیں۔

ہاں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں رومیوں کو مرعوب کرنے اور جاسوسوں سے حفاظت کی خاطر کچھ شاہانہ کروفر کی جلوہ نمائی ہوئی جس کا ذکر ہم نے دوسری جگہ اشکالات کے جوابات میں کردیا ہے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ میں حکومت چلانے کی اہلیت اور آپ کے عہد زرّیں کی فتوحات:

ابن کثیر نے نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے خطبہ دیا اور یہ کہا کہ ابن عمر اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص مجھ سے بہتر ہیں؛ لیکن امید ہے کہ میں حکومت چلانے میں عوام کے لیے سب سے زیادہ مفید ہوں اور دشمن پر ضرب لگانے میں سب سے ماہر ہوں اور نفع پہنچانے میں سب سے اچھا ہوں۔(أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، ص۲۱۷)

اللہ تعالی نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے فتوحات اسلامیہ اور اسلامی شریعت نافذ کرنے کے سلسلے میں بہت کام لیا، خراسان، ترکستان، سجستان، طبرستان، سمرقند وبخاری وغیرہ کی فتوحات ان کے عہد زریں میں ہوئیں، یورپ میں روڈس قلعہ کمخ اور دیگر قلعوں کی فتوحات ہوئیں۔ بلاد افریقہ کی فتوحات، قیروان، جلولا، فتح قرطاجنہ جو افریقہ میں واقع ہے اُنہیں کے عہد زریں کی مرہون منت ہے۔

علامہ ذہبی فرماتے ہیں: «ثم بعد الأربعين صار ملك الدنيا تحت حكمه من حدود بخارى إلى قيروان من المغرب، ومن أقصى اليمن إلى حدود قسطنطينية، وذلك إقليم الحجاز، واليمن، والشام، ومصر، والمغرب، والعراق، والجزيرة، وإرمينية، والروم، وفارس، وخراسان، والجبال، وماوراء النهر». (دول الإسلام ۱/۵۳)

انھوں نے نہروں اور چشموں کا انتظام کرایا۔ اتباعِ سنت، امر بالمعروف، نہی عن المنکر اُن کا مشن تھا۔ ان امور کی تفصیلات کے لیے سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ لمولانا محمد نافع صاحب کا مطالعہ کیجئے۔

بعض روایات سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی امارت کے ظالمانہ ملوکیت ہونے پر استدلال اور اس کے جوابات:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بر سر منبر یہ الزام دُہرایا جارہا ہے کہ خلافت ختم ہونے کے بعد وہ ظالمانہ ملوکیت کے بانی ہیں اور «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يكون ملكًا» اور اس کے ساتھ عضوضًا کا لفظ بھی لگایا جارہا ہے اور عضوض کے معنیٰ کاٹنے والی ظالمانہ حکومت کے کئے جاتے ہیں اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو اس کا اولین مصداق قرار دیا جاتا ہے۔

جواب:

اس حدیث کے بارے میں کچھ مختصر معروضات پیش کئے جاتے ہیں:

۱- یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكًا» صحیح ابن حبان (رقم:۶۹۴۳)، مسند ابن الجعد (۳۳۲۳)، شرح السنہ للبغوی (رقم:۳۸۶۵)، معجم ابن عساکر (رقم:۱۲۰)، مسند أبي داود طیالسی (رقم:۱۲۰۳)، مسند احمد (رقم:۲۱۹۱۹، و۲۱۹۲۸)، سنن الترمذی (رقم:۲۲۲۶)، السنن الکبری للنسائی (رقم:۸۰۹۹)، شرح مشکل الآثار (رقم:۳۳۴۹) میں ہے۔

ان سب کی اسانید میں سعید بن جہمان ہے، جس کی بعض نے توثیق کی ہے؛ لیکن بہت سارے ناقدین رجال نے اس کو غیر معتبر قرار دیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے: ابن ابی حاتم نے کتاب الجرح والتعدیل میں «شيخ يكتب حديثه ولا يحتج به» لکھا ہے۔ المغنی فی الضعفاء للذہبی میں «شيخ لا يحتج به» لکھا ہے۔ امام بخاری نے «وفي حديثه عجائب» لکھا ہے۔ تہذیب التہذیب میں یحییٰ بن معین نے «روى عن سفينة أحاديث لا يرويها غيره» لکھا ہے۔ اور ساجی نے کہا ہے: «لا يتابع على حديثه».

۲- اس مشکوک روایت میں خلافت کو ۳۰ سال کے اندر محدود کیا گیا؛ جبکہ صحیح روایات میں خلفا کی کثرت کو بیان کیا گیا ہے، اور دوسری روایت میں آپ صلی اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ دین اسلام بارہ خلفا تک برابر معزز اور مضبوط رہے گا۔ حضرت جابر بن سمرہ فرماتے ہیں کہ لوگوں کی وجہ سے آخری کلمہ میں نہیں سن سکا تو میں نے اپنے والد سے پوچھا، انھوں نے کہا: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ سب قریش میں سے ہوں گے؛ «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنه لا نبي بعدي،

وسيكون خلفاء فيكثرون». (صحيح البخاري، رقم:٣٤٥٥ . صحيح مسلم، رقم: ١٨٤٢)

وعن جابر بن سمرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: « لا يزال الإسلام عزيزا إلى اثني عشر خليفة». (صحيح مسلم، رقم:١٨٢١)

وعن جابر بن سمرة قال: انطلقت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعي أبي فسمعته يقول: «لا يزال هذا الدين عزيزا منيعا إلى اثني عشر خليفة» فقال كلمة صمَّنيها الناس، فقلتُ لأبي: ما ذا قال؟ قال: «كلهم من قريش». (صحيح مسلم، رقم:١٨٢١)

بارہ خلفا کا شمار اور ترتیب:

اس بارہ خلفاء والی روایت کے بارے میں علماء کے بہت سے اقوال ہیں کہ مسلسل مراد ہیں یا غیر مسلسل، اگر مسلسل ہوں تو خلفائے بنوامیہ مراد ہیں، یا ان کے علاوہ بھی مراد ہیں؟

اگر خلفائے بنوامیہ مراد ہوں تو ان کی تعداد ۱۴ یا ۱۳ ہوگی، اگر ۱۴ ہوں تو معاویہ بن یزید کو نکالنے کے بعد کیونکہ وہ طالب خلافت نہیں تھے اور ایک قول کے مطابق ۴۰ دن خلیفہ رہے، اور آخری خلیفہ مروان بن محمد جس کی خلافت اضطرابات کی شکار تھی کے نکالنے کے بعد ۱۲ رہ جائیں گے۔

لیکن بے تکلف بات یہ ہے کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے مسلسل خلافت لیں اور عمر بن عبد العزیز پر ختم کریں؛ کیونکہ ان کے بعد مضبوط، بہترین اور پُر فتوح خلافت نہیں رہی تھی، تو تعداد یوں ہے:

۱- ابو بکر رضی اللہ عنہ، ۲- عمر رضی اللہ عنہ، ۳- عثمان رضی اللہ عنہ، ۴- علی رضی اللہ عنہ، ۵- حسن رضی اللہ عنہ، ۶- معاویہ رضی اللہ عنہ، ۷- یزید بن معاویہ، ۸- مروان بن الحکم، ۹- عبد الملک بن مروان، ۱۰- ولید بن عبد الملک، ۱۱- سلیمان بن عبد الملک، ۱۲- عمر بن عبد العزیز۔

اس میں معاویہ بن یزید کو شمار نہیں کیا گیا؛ کیونکہ وہ خلافت نہیں چاہتے تھے اور جلد ہی مستعفی ہو گئے تھے۔ اور عبد اللہ بن زبیر کو نہیں شمار کیا گیا، کیونکہ ان کی امارت محدود تھی اور ان کے دعوی خلافت سے پہلے عام لوگ اور صحابہ یزید سے بیعت کر چکے تھے؛ ہاں یزید کے انتقال کے بعد بقول بعض مورخین ابن زبیر رضی اللہ عنہما سے اہل حجاز واہل عراق نے بیعت کی تھی۔ «فبايعه (أي: عبد الله بن الزبير) أهل تهامة والحجاز باستثناء عبدالله بن عباس ومحمد بن الحنفية». (التاريخ الإسلام الوجيز، ص١٢٠)

«وعبد الله بن الزبير وكان يسيطر على الحجاز والعراق». (التاريخ الإسلامي الوجيز، ص١٢٣)

ابن حبان نے لکھا ہے: «وآخر الاثني عشر من الخلفاء كان عمر بن عبد العزيز». (صحيح ابن حبان ٣٦/١٥)

۳- سعید بن جہمان کی اس روایت کی وجہ سے بعض لوگ ملوکیت کو قبیح قرار دیتے ہیں؛ جبکہ بادشاہی

اچھی بھی ہوتی ہے؛ قرآن کریم میں ﴿اِنَّ اللّٰهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوْتَ مَلِكًا﴾.(البقرة:٢٤٧) اللہ تعالی نے طالوت کو آپ کا بادشاہ مقرر کرکے بھیجا۔ دوسری جگہ ملوکیت کو نعمت قرار دیا؛﴿وَ اِذْ قَالَ مُوْسٰى لِقَوْمِهٖ يٰقَوْمِ اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ جَعَلَ فِيْكُمْ اَنْۢبِيَآءَ وَ جَعَلَكُمْ مُّلُوْكًا ۖۗ وَّ اٰتٰىكُمْ مَّا لَمْ يُؤْتِ اَحَدًا مِّنَ الْعٰلَمِيْنَ۝۲۰﴾.(المائدة) داود علیہ السلام کے بارے میں اللہ تعالی بطور احسان فرماتے ہیں: ﴿وَ اٰتٰىهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَهٗ مِمَّا يَشَآءُ﴾.(البقرة:٢٥١) اور اللہ تعالی نے قرآن کریم میں سلیمان علیہ السلام کی حکومت کو ملوکیت قرار دیا ہے؛﴿وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ﴾.(البقرة:١٠٢)

۴- اس حدیث میں ملوکیت (یہ لفظ مولانا مودودی صاحب کی ایجاد ہے) کو بعض لوگ ناقص اور قبیح قرار دیتے ہیں؛ جبکہ دوسری صحیح حدیث میں اس کو رحمت قرار دیا گیا؛«حدثنا أحمد بن نضر العسكري حدثنا سعيد بن حفص النفيلي حدثنا موسى بن أعين عن ابن شهاب (والصحيح أبو شهاب موسى بن نافع الأسدي) عن فطر بن خليفة عن مجاهد عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أول هذا الأمر نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم يكون إمارة ورحمة، ثم يتكادمون عليه تكادم الحمر». (رواه الطبراني في المعجم الكبير، رقم:١١١٣٨. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٩٠/٥: رجاله ثقات)

اس دین کی ابتداء نبوت اور رحمت ہے ،اس کے بعد خلافت اور رحمت ہے، اس کے بعد امارت اور رحمت ہے، اس کے بعد ایک دوسرے کو گدھوں کی طرح کاٹتے رہیں گے۔

اس روایت میں خلافت کے بعد امارت کو رحمت فرمایا گیا؛ اس لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی امارت تو رحمت کا خزانہ بن جائے گی۔

۵- اس روایت میں سعید بن جہمان کے یہ اضافے بھی شامل ہیں:« قال سعيد بن جهمان: قلت لسفينة: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذب بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك».(سنن الترمذي، رقم:٢٢٢٦) اور مصنف ابن ابی شیبہ میں یہ اضافہ بھی ہے: «وأول الملوك معاوية». (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ٣٧١٥٧)

آپ اندازہ لگائیں کہ یہ الفاظ سعید بن جہمان کے عجائب وغرائب نہیں تو اور کیا ہیں؟!

جبکہ سنن ابی داود (رقم:۴۶۴۶) اور بیہقی کی دلائل النبوۃ (٦/۳۴۱) میں ہے:«قال سعيد: قلت لسفينة: إن هؤلاء يزعمون أن عليًّا لم يكن بخليفة، قال: كذبت أستاه بني الزرقاء، يعني بني مروان».

اور مسند الرویانی (رقم:٦٦٦) میں ہے:«فقلت: لا يعدون سني علي، فقال: كذبت أستاه بني الزرقاء».

اور لالکائی کی شرح اصول اعتقاد اہل السنۃ (رقم:۲۶۵۵) کی روایت میں ہے: «إن بعض الناس لا يعدون سني عليٍّ. قال: كذبت أستاه بني الزرقاء».

ان روایات میں ابو داود، بیہقی، رویانی اور لالکائی کی روایات کا مطلب یہ ہے کہ بنو امیہ میں سے جو لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ماہ وسال کو خلافت حقہ سے نکالتے ہیں اور اس کی جگہ بنو امیہ کی خلافت کو برحق سمجھتے ہیں، اس بات کے بارے میں یہ کہنا مناسب ہے کہ یہ بات ان کے منہ سے نہیں؛ بلکہ ان کے مقعد سے نکلی، یعنی بے محل اور بے جا ہے۔

نیز سعید بن جہمان نے حضرت سفینہ رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث حجاج کے زمانے میں سنی تھی؛ اس لیے سنن ابی داود کے الفاظ زیادہ درست معلوم ہوتے ہیں؛ قلت لسعيد: أين لقيت سفينة؟ قال: لقيته ببطن نخلة في زمن الحجاج، فأقمت عنده ثمان ليال أسأله عن أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم». (مسند أحمد، تحت رقم:٢١٩٢٨)

لیکن ترمذی اور مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں جو بات مذکور ہے کہ بنو امیہ کہتے ہیں کہ خلافت ہمارے اندر ہے اور حضرت سفینہ نے کہا کہ "نیلی آنکھوں والی عورت کی اولاد غلط بیانی کرتی ہے، وہ بہت برے حکمران یا جابر بادشاہ ہیں، اور حضرت معاویہ ان میں سب سے پہلے بادشاہ ہیں"۔ ان الفاظ کا ظاہری مطلب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت اور حکومت کا استخفاف اور تحقیر ہے۔ اگر یہی مطلب ہے تو یہ سعید بن جہمان کی وہ لن ترانیاں اور عجائب ہیں جن کے بارے میں آپ محدثین کی آراء پڑھ چکے ہیں کہ سعید بن جہمان ایسی باتیں روایت کرتے ہیں جن کی ہوا بھی دوسروں کو نہیں لگی۔

نیز ترمذی کی روایت میں سعید بن جہمان کے شاگرد حشرج بن نباتہ ہیں جن کو نسائی نے ليس بالقوي کہا اور ابو حاتم نے يكتب حديثه ولا يحتج به کہا، اور ان کی یہ روایت ابو داود، بیہقی اور لالکائی وغیرہ کے خلاف ہے؛ اس لیے مقبول نہیں۔

نیز سنن ابو داود میں سعید بن جہمان سے روایت کرنے والے عبد الوارث بن سعید ہیں جن کو حافظ نے تقریب التہذیب میں «ثقة ثبت» کہا ہے۔ اور سنن ابی داود میں «خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي الله الملك أو ملكه من يشاء» کے الفاظ ہیں۔(رقم:٤٦٤٦. ودلائل النبوة للبيهقي ٣٤١/٦)

سعید بن جہمان سے اس حدیث کے دوسرے راوی العوام بن حوشب ہیں، جن کو حافظ نے تقریب التہذیب میں «ثقة ثبت فاضل» کہا ہے۔ اور عوام بن حوشب کی روایت میں بھی «خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي الله الملك من يشاء، أو ملكه من يشاء» کے الفاظ آئے ہیں۔(سنن أبي داود، رقم:٤٦٤٧. المعجم الكبير للطبراني، رقم:٦٤٤٤. الاعتقاد للبيهقي ٣٣٣/١، و٣٧٠. ومثله في المستدرك للحاكم، رقم:٤٦٩٧)

ابو داود اور بیہقی وغیرہ کی روایت میں جو عبد الوارث اور العوام بن حوشب کے طریق سے ہے سفینہ نے اس جماعت کی مخالفت کی جس نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کا استخفاف کیا، اور حشرج والی روایت میں بنو امیہ کی پوری خلافت کو نشانہ تنقید بنایا گیا؛ جبکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی صلح کے بعد متفقہ اور اجماعی خلافت بن گئی تھی۔ اور خود حضرت سفینہ رضی اللہ عنہ جنھوں نے حجاج کے زمانے میں وفات پائی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دست گرفتہ وگرویدہ تھے۔

نیز ابو داود اور بیہقی وغیرہ کی روایت میں اس بات کی بھی صراحت موجود ہے کہ تیس سالہ خلافت سے مراد خلافت علی منہاج النبوۃ ہے۔ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور آپ کے بعد دیگر خلفا کی امارت بھی خلافت تھی، قرآن وسنت اور عدل وانصاف پر قائم تھی، البتہ ان میں وہ سادگی نہیں تھی جو تیس سالہ علی منہاج النبوۃ خلافت میں تھی۔

٦- اگر اس متکلم فیہ حدیث کی وجہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی امارت کو ملوکیت میں شامل کیا جائے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ چونکہ روم کے پڑوس میں رہتے تھے؛ اس لیے رومیوں کو مرعوب کرنے اور ان کے وفود کے آنے کی وجہ سے ان کی حکومت میں کچھ شاہانہ شان نمایاں تھی جو سابقہ خلفائے راشدین میں نہیں تھی۔

البدایہ والنہایہ میں حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ شام تشریف لے گئے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ان سے ملاقات کے لیے اس حال میں گئے کہ ان کے ساتھ محافظین کا ایک جلوس تھا اور ان کی تشریف آوری میں شان وشوکت نمایاں تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ شان وشوکت اور کر وفر اور یہ جلوس آپ کے ساتھ ہے؟ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جی ہاں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: مجھے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ آپ کے دروازے پر ضرورت مند لوگ انتظار کرتے رہتے ہیں، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ہاں میں جواب دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وجہ پوچھی کہ تم کیوں ایسا کرتے ہو؟ میرا جی چاہتا ہے کہ آپ کو یہاں سے تا حجاز پیدل سفر کا حکم کروں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: حضرت ہمارے علاقے میں دشمن کے جاسوس بکثرت آتے رہتے ہیں، ان سے حفاظت اور ان پر رعب ودبدبہ ڈالنے کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں آپ جو حکم فرمائیں اس کو بجالایا جائے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں نہ حکم دیتا ہوں اور نہ منع کرتا ہوں۔

حافظ ابن کثیر کی عربی عبارت ملاحظہ کیجئے: «لما قدم عمر بن الخطاب الشام تلقاه معاوية في موكب عظيم، فلما دنا من عمر قال له: أنت صاحب الموكب؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين. قال: هذا حالك مع ما بلغني من طول وقوف ذوي الحاجات ببابك؟ قال: هو ما بلغك من

ذلك. قال: ولِمَ تفعل هذا؟ لقد هممت أن آمرك بالمشي حافيا إلى بلاد الحجاز، قال: يا أمير المؤمنين إنا بأرض جواسيس العدو فيها كثيرة، فيجب أن نظهر من عز السلطان ما يكون فيه عِزٌّ للإسلام وأهله ويرهبهم به، فإن أمرتني فعلت، وإن نهيتني انتهيت...، قال: لا آمرك ولا أنهاك».(البداية والنهاهية ١٢٤/٨، ترجمة معاوية بن أبي سفيان)

۷- عضوض کا لفظ بیہقی کی سنن کبری (رقم:۱۶۴۰۷) ،مسند ابی یعلی (رقم:۸۷۳) ، طبرانی کی المعجم الکبیر (رقم:۳٦۷) اور ابن عبد البر کی التمہید (۲۴۵/۱۴) میں ہے: عن أبي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله عز وجل بدأ هذا الأمر نبوةً ورحمةً ثم كائنٌ خلافةً ورحمةً، ثم كائنٌ مُلكًا عَضُوضًا، ثم كائنٌ عُتُوًّا وحربةً وفسادًا في الأمة...».

اس روایت کی سند میں لیث بن ابی سلیم متروک راوی ہے، جس کے بارے میں تقریب التہذیب میں ہے: «صدوق اختلط جدا و لم يتميز حديثه فتُرك».

نیز طبرانی کی صحیح روایت میں خلافة ورحمة کے بعد إمارة ورحمة ہے۔ اس جملے کو لیث بن سلیم ضعیف ومتروک نے چھوڑ دیا، ہم اس ٹکڑے کا اضافہ کردیں گے اور یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حکومت کو شامل ہوگا۔

مندرجہ بالا تشریح کے مطابق خلافتِ راشدہ علی منہاج النبوۃ اور بعد والی خلافت میں درج ذیل فروق ہوں گے:

خلافتِ راشدہ علی منہاجِ النبوۃ اور بعد والی خلافت کے درمیان فروق:

۱- خلافتِ راشدہ علی منہاج النبوۃ میں خلیفہ انتہائی سادگی اور گزارہ کرکے زندگی بسر کرتا تھا، بعد میں یہ حالت نہیں رہی۔

۲- اپنے لیے مال ودولت کا ذخیرہ نہیں کرتے تھے، بلکہ بیت المال کا مال بھی ذخیرہ نہیں کرتے تھے۔ بعد میں حالت بدل گئی۔

۳- خلافتِ راشدہ علی منہاج النبوۃ میں خلفائے راشدین صراحتاً مبشر بالجنہ تھے اور مہاجرین سابقین اولین میں سے تھے۔

۴- خلافتِ راشدہ میں کسی خلیفہ نے اپنے یا قریبی رشتہ دار کو اپنا جانشین نہیں بنایا، بعد میں حالات کی مجبوری کی وجہ سے یہ حالت نہ رہی۔

۵- خلافتِ راشدہ میں کسی خلیفہ نے اپنے لیے باڈی گارڈ اور حفاظت کا انتظام نہیں کیا، بعد میں حالات کی وجہ سے اس کی ضرورت محسوس ہوئی۔

«الخلافة بعدي ثلاثون سنة» کی ایک نئ تشریح:

ترمذی کی روایت میں «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة» آیا ہے، اور صحیح ابن حبان وغیرہ میں «الخلافة بعدي ثلاثون سنة» آیا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ روایت کی سند پر سعید بن جُمہان اور حشرج بن نباتہ کی وجہ سے کلام ہے جو ناظرین ملاحظہ فرما چکے ہیں، اور اس سے قطع نظر کہ جمہور علماء خلافت کاملہ کی تمدید حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت تک کرتے ہیں۔ بندہ عاجز کے ذہن میں یہ توجیہ آتی ہے کہ بعدي کا مطلب بعد هجرتي ہے اور آپ کی ہجرت کے بعد ۱۰ سال مدنی زندگی ہے، ۲ سال ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت، ۱۰ سال عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت، اور ۱۲ سال حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ہیں۔ یہ کل ۳۴ سال ہوگئے۔ ان میں سے غزوہ خندق ۴ یا ۵ ہجری تک ۴ سال نکال دیں گے، اس لیے کہ غزوہ خندق تک امارت وحکومت کمزور تھی، غزوہ خندق کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: «الآن نغزوهم ولا يغزوننا، نحن نسير إليهم».(صحيح البخاري، رقم:٤١١٠)اس سال کے بعد قریش ہمارے مقابلے کے لیے نہیں آئیں گے، اب ہم ان سے جہاد کریں گے، اور ہم ان کی طرف جائیں گے۔

تو روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ خلافت جس میں مسلمان بنیان مرصوص کی طرح ہوں گے، جس میں اسلام پھلتا پھولتا رہے گا، فتوحات کا سلسلہ چلتا رہے گا، جس کو دیکھ کر دشمنانِ اسلام غم وغصہ میں نمک میں پانی کی طرح پگھلتے رہیں گے، وہ ۳۰ سال تک ہوگی۔ اس کے بعد کچھ مدت کے لیے آپس کے قتل وقتال اور دشمنوں کی سازشوں کی وجہ سے یہ سلسلہ رک جائے گا۔

جو مطلب بندہ عاجز نے بیان کیا اس کے کچھ قرائن وشواہد میں پیش کرتا ہوں:

۱- ابو داود کی روایت میں «خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي الله الملك أو ملكه من يشاء» کے الفاظ آئے ہیں۔ نبوت والی خلافت ۳۰ سال ہے، پھر اللہ تعالی ملک اور بادشاہی جس کو چاہیں دیدیں گے۔

اس میں خلافت کے ساتھ نبوت کا لفظ ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ خلافت نبوت کے زمانے کو شامل ہے، البتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احکامِ الہی کی تنفیذ میں اللہ تعالی کے خلیفہ ہیں اور خلفائے راشدین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلفاء ہیں۔ یا ہجرت کے بعد والے زمانہ کو خلافت بطور تغلیب فرمایا گیا، یا للأكثر حكم الكل کا قاعدہ کار فرما ہوا۔

خلافت کے معنی الرئاسة العامة للدين ہے، یا یوں کہدیں إقامة الحكومة الإسلامية لتنفيذ الأحكام الشرعية وحفظ الحقوق الإنسانية والحيوانية.

۲- چونکہ ہجرت سے اسلامی حکومت قائم ہوئی، احکام شرعیہ نافذ ہوئے، دینِ اسلام کے نافذ ہونے

کے مواقع پیدا ہوئے، اس لیے الخلافة بعد هجرتي زیادہ مناسب ہے، جیسے تاریخ اسلامی ہجرت سے شروع کی گئی، کیونکہ ہجرت اسلامی حکومت کی بنیاد بنی۔

۳- صحیح بخاری میں یہ روایت مذکور ہے ابن عمر فرماتے ہیں: «كنا نخير بين الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فنخير أبا بكر، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان رضي الله عنهم». (رقم:٣٦٥٥)

دوسری روایت میں اس کے بعد ہے: «ثم نترك أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، لا نفاضل بينهم». (صحيح البخاري، رقم:٣٦٩٧)

دوسری روایت میں ہے: «فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره». (فضائل الصحابة للإمام أحمد بن حنبل، رقم:٨٥٧)

ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حضرت ابو بکر، پھر حضرت عمر، پھر حضرت عثمان کو فضیلت دیتے تھے، پھر خاموش ہو جاتے تھے۔ ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنتے تھے اور خاموش رہتے تھے۔

اس روایت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ ۳۰ سال والی خلافت سے وہ خلافت کاملہ متفقہ محکمہ مراد ہے جو حضرت عثمان کی شہادت پر ختم ہوئی۔ اس کے بعد خلافت راشدہ قائم رہی، لیکن اعلی درجے کی خلافت نہیں رہی، بلکہ خلافت کچھ مدت تنازعات کی شکار رہی۔

۴- ابو داود اور ترمذی وغیرہ میں یہ حدیث ہے: حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن فرمایا: جس نے خواب دیکھا ہو وہ میرے سامنے بیان کرے، ایک شخص نے کہا: میں نے آسمان سے اترتی ہوئی ایک ترازو دیکھی، اس کے ایک پلڑے میں آپ اور دوسرے پلڑے میں ابو بکر تولے گئے تو آپ بھاری ہو گئے، پھر ابو بکر اور عمر تولے گئے تو ابو بکر صدیق بھاری ہو گئے، پھر عمر فاروق اور عثمان تولے گئے تو عمر بھاری ہو گئے، پھر ترازو اٹھالی گئی۔ یہ سنتے ہی ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرے پر پریشانی کے آثار محسوس کئے۔

ترازو انصاف کی علامت ہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے ظالموں نے وہ بے انصافی دکھائی جس پر خون کے آنسو بہانے کو دل چاہتا ہے۔ اور اس کے بعد مسلمانوں میں سازشی ٹولے کی سازش سے قتل وقتال کا بازار گرم ہوا اور مسلمان آپس میں ایک دوسرے کو کاٹتے رہے۔

۵- امام بخاری نے التاریخ الکبیر میں صحیح سند کے ساتھ حضرت ثمامہ بن عدی القرشی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ جب ان کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کی خبر پہنچی تو وہ بہت روئے، جب افاقہ ہوا

تو فرمایا: «اليوم نُزِعت الخلافةُ من أمة محمد صلى الله عليه وسلم...».(التاريخ الكبير ١٧٦/٢)

٦- ایک دوسری حدیث سے بھی بندہ عاجز کی توجیہ کی تائید ہوتی ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «أول هذا الأمر نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم يكون ملكا ورحمة...».(المعجم الكبير للطبراني ١١١٣٨/٨٨/١١. قال الهيثمي: رجاله ثقات. مجمع الزوائد ١٩٠/٥)

اس حدیث میں نبوت اور رحمت کے بعد رحمت والی خلافت کا ذکر ہے اور ابو داود کی ۳۰ سال والی روایت میں «خلافة النبوة ثلاثون سنة »کے الفاظ ہیں، جس میں خلافت اور نبوت دونوں کا ذکر ہے۔ ابو داود کی روایت سے معلوم ہوا کہ یہ ۳۰ سال کی مدت زمانہ نبوت،یعنی ہجرت اور زمانہ خلافت دونوں کو شامل ہے۔واللہ تعالی اعلم۔

اس حدیث کی مزید تفصیل کے لیے بدر اللیالی شرح بدء الامالی شعر نمبر ۳۸ ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر تلبیہ کے سنت طریقے کو تبدیل کرنے کا اعتراض اور اس کا جواب:

اشکال: سنن نسائی میں روایت ہے اور شیخ البانی وغیرہ اس کو صحیح کہتے ہیں کہ سعید بن جبیر فرماتے ہیں: میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کے ساتھ عرفات میں تھا، آپ نے فرمایا: میں کیوں لوگوں کے تلبیہ کی آواز نہیں سنتا؟ میں نے کہا:لوگ حضرت معاویہ کے خوف سے تلبیہ نہیں پڑھتے، یہ سن کر ابن عباس رضی اللہ عنہما اپنے خیمے سے نکلے اور کہا:«لبيك اللهم لبيك، لبيك» لوگوں نے بغضِ علی کی وجہ سے سنت طریقے کو چھوڑا۔یعنی حضرت معاویہ یہ پسند نہیں کرتے کہ علی رضی اللہ عنہ نے جو سنت کام کیا وہ کام لوگ کرنے لگیں۔

جواب: یہ روایت سنن نسائی میں «باب التلبية بعرفة» میں ہے، صحیح ابن خزیمہ(رقم: ۲۸۳۰)، اور مستدرک حاکم میں(رقم:۱۷۰٦) پر مذکور ہے۔اور مقدسی نے "الاحادیث المختارۃ" میں سنن نسائی کے حوالے سے نقل کی ہے۔

ان سب روایات کی اسانید میں خالد بن مخلد قطوانی نامی راوی موجود ہے جو غالی شیعہ تھا اور غالی شیعہ جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے خلاف روایت کرتا ہے تو وہ کیسے قبول ہو سکتی ہے؟روایات بمع اسانید درج ذیل ہیں:

أخبرنا أحمد بن عثمان بن حكيم الأودي، قال: حدثنا خالد بن مخلد، قال: حدثنا علي بن صالح، عن ميسرة بن حبيب، عن المنهال بن عمرو، عن سعيد بن جبير، قال: كنت مع ابن

عباس، بعرفات، فقال: «ما لي لا أسمع الناس يلبون؟» قلت: يخافون من معاوية، فخرج ابن عباس، من فسطاطه، فقال: «لبيك اللهم لبيك، لبيك، فإنهم قد تركوا السنة من بغض علي». (سنن النسائي، باب التلبية بعرفة، رقم:٣٠٠٦)

وقال ابن خزيمة: ثنا عليُّ بنُ مسلِم، ثنا خالدُ بنُ مَخْلَد، ثنا عليُّ بنُ صالح، به. (صحيح ابن خزيمه، رقم:٢٨٣٠)

وقال الحاكم: أخبرنا إسحاق بن محمد بن خالد الهاشمي بالكوفة، ثنا أحمد بن حازم بن أبي غرزة الغفاري، ثنا خالد بن مخلد القطواني، وأخبرني أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد المؤذن، ثنا محمد بن إسحاق الإمام، ثنا علي بن مسلم، ثنا خالد بن مخلد، ثنا علي بن مسهر، به. (المستدرك، رقم:١٧٠٦)

وأخرجه المقدسي في المختارة من طريق النسائي. (الأحاديث المختارة، رقم: ٤٠٣)

ان تمام اسانید میں خالد بن مخلد قطوانی ہے، جو غالی شیعہ ہے؛ «قال أحمد: له مناكير، وقال ابن سعد: كان منكر الحديث في التشيع مفرطا وكتبوا عنه ضرورة، وقال الجوزجاني: كان شتاما معلنا بسوء مذهبه، وقال صالح جزرة على ما نقله الحاكم في تاريخ نيسبور: ثقة في الحديث إلا أنه كان مهتما بالغلو، وذكره الساجي وأبو العرب القيرواني والعقيلي وغيرهم في جملة الضعفاء، وقال يحيى بن معين: ليس به بأس، وقال أبو داؤد: صدوق يتشيع». (تحرير تقريب التهذيب، ص:٣٥٢)

امام ذہبی نے «من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب» ***کے تحت لکھا ہے:*** «فهذا حديث غريب جدا، لولا هيبة الجامع الصحيح لعدوه في منكرات خالد بن مخلد». (ميزان الاعتدال ١/٦٤١)

ناقدینِ رجال نے لکھا ہے کہ مبتدع جب ایسی حدیث روایت کرے جو اس کے عقیدے کی مؤید ہو تو اس کو قبول نہیں کیا جائے گا، اس سلسلے میں ناقدین کی عبارات میں سے ایک دو عبارتیں نقل کرتا ہوں:

امام ابو اسحاق الجوزجانی (م:۲۵۹ھ) نے لکھا ہے کہ مبتدع اگر سچا ہے تو اس کی روایت مقبول ہے بشرطیکہ اس سے اس کے بدعت کی تائید نہ ہوتی ہو؛ «إذا لم يقو به بدعته فيتهم عند ذلك». (أحوال الرجال، لأبي إسحاق إبراهيم بن يعقوف الجوزجاني، ص١١)

ابن حبان کتاب الثقات میں لکھتے ہیں: «فإذا دعا إلى بدعته سقط الاحتجاج بأخباره». (الثقات ٦/١٤٠)

امام بخاری نے خالد بن مخلد قطوانی کی جو روایات لی ہیں ان میں اس کے بدعت والے عقیدے کی تائید نہیں۔

اس روایت میں دوسری خرابی معنوی ہے، وہ یہ ہے کہ امام مالک نے موطا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ

سے نقل کیا ہے کہ وہ عرفات میں زوال کے ساتھ تلبیہ موقوف کرتے تھے، اور یہی امام مالکؒ کا مذہب ہے، تو اگر لوگوں نے عرفات میں زوال کے بعد عرفہ میں تلبیہ کو موقوف کر لیا ہو تو یہ حبِ علی ہے، بغض علی کیسے ہے؟

فقہ مالکی کی متعدد کتابوں میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے کہ عرفات میں زوال کے بعد تلبیہ کو بند کیا جائے؛ الکافی فی فقہ أہل المدینۃ میں ہے:«إلا أن الاختيار عند مالك قطع التلبية للحاج عند زوال الشمس من يوم عرفة». (الكافي في فقه أهل المدينة لأبي عمرو القرطبي، ٣٧١/١)، دوسری جگہ لکھتے ہیں:«إلا أن مذهبه ما قدمت لك لما ذكره في موطئه عن علي بن أبي طالب أنه كان يقطع التلبية في الحج إذا زاغت الشمس يوم عرفة. وعن عائشة أنها كانت تترك التلبية إذا راحت إلى الموقف».(٣٧٥/١)

تو اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے خوف سے لوگ عرفات میں تلبیہ نہیں پڑھتے تھے تو اس میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے موافقت فرمائی، پھر معترض کو کیوں تکلیف ہو رہی ہے۔ فقہ مالکی کی مشہور کتاب المدونۃ للإمام مالک میں بھی امام مالک کا یہی مذہب لکھا ہے کہ «وكان يقول: يقطع إذ زاغت الشمس». (٣٩٧/١)، اور جن روایات میں رمی جمرہ عقبہ تک تلبیہ پڑھنے کا ذکر ہے ان کو امام مالکؒ جواز پر محمول کرتے ہیں۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ انصاف نہیں کیا:

علامہ تفتازانی سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی، المتوفی ۷۹۲ھ، المولود ۷۱۲ یا ۷۲۲ تفتازان کے رہنے والے تھے، جو ایران کے خراسان میں ترکمانستان کے قریب ایک چھوٹی سی بستی ہے۔ علوم آلیہ اور بعض علوم عالیہ میں مہارت کی چوٹی کو چھونے والے ہیں۔

ہمارے قدیم نصاب میں علم کلام میں ان کی شرح عقائد نسفیہ مشہور کتاب داخلِ درس ہے، جس میں عذابِ قبر تک اکثر منطقی اور فلسفی مباحث کی ملاوٹ ہے، اور عذابِ قبر کے بعد کلامی اور دینی مضامین غالب ہیں۔

دوسری کتاب ہمارے نصاب میں شرح عقائد کے بعد خیالی داخل درس ہے جس کا کچھ حصہ قدیم نصاب میں داخل تھا، اس میں علمی اور فلسفی موشگافیوں کی بھرمار ہے، اور اس کے بارے میں یہ اشعار طلبہ پڑھتے رہتے ہیں:

خیالات خیالی بس بلند است ۞ دریں نے فکر قل احمد نہ جند است
ولے عبد الحکیم از رائے عالی ۞ چہ حل کردہ خیالاتِ خیالی

ترجمہ: علامہ خیالی کے خیالات اور افکار بہت بلند ہیں۔ ان میں نہ قل احمد کی ذہانت کار آمد ہے اور نہ جند کا حل قابلِ قدر ہے۔ اچھا ہوا کہ علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی نے علامہ خیالی کی تحقیقات کو بہتر طریقہ پر حل فرمایا۔

علامہ خیالی ترکی کے بورصہ نامی شہر کے باسی تھے۔ چند سال پہلے بندہ عاجز کا مولانا شبیر صاحب مہتمم دارالعلوم زکریا جنوبی افریقہ کی معیت میں ترکی کا سفر ہوا تھا، اس سفر میں ترکی کے ایک شہر عینہ طاب جو علامہ عینی شارحِ بخاری کی جائے پیدائش ہے بھی جانا ہوا۔ ہمارے ہوٹل کے قریب ایک مسجد میں ہم نماز پڑھنے کے لیے گئے۔ اس مسجد کے ساتھ ایک چھوٹا سا مدرسہ ملحق تھا، اس میں بعض طلبہ قدیم نصاب پڑھ رہے تھے، میں نے ایک طالب علم سے دریافت کیا: کیا پڑھتے ہو؟ اس نے شرح جامی کا نام لیا۔ اس کے بعد مدرسہ کے مہتمم سے جو مدرس بھی تھے ملاقات ہوئی، انھوں نے فرمایا کہ علامہ خیالی نے خیالی پہاڑ کی چوٹی پر لکھی، جب پہاڑ سے اتر کر گھر آئے تو والدہ سے شکایت کی کہ میری اپنی لکھی ہوئی شرح اب میری سمجھ میں نہیں آتی۔ والدہ نے کہا: تم دوبارہ پہاڑ پر چڑھ جاؤ، وہاں سمجھ میں آجائے گی؛ چنانچہ واپس گئے اور واقعی شرح سمجھ میں آئی۔ علامہ تفتازانی کی تصنیفات میں پوری شرح عقائد ہمارے ہندو پاک اور بنگلہ دیش کے نصاب میں داخل ہے۔

۱- چونکہ علامہ تفتازانی تیمور لنگ کی مجلس کے صدر الصدور تھے اور تیمور لنگ رافضی یا رفض زدہ تھے، اس لیے علامہ بھی بعض صحابہ خصوصاً حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ انصاف نہیں کر سکے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ جلیل القدر صحابی، محسنِ اسلام، کاتبِ وحی، اسلامی بحری بیڑے کے بانی مبانی، ہادی اور مَہدی ہیں، فاتحِ روم، خال المؤمنین، سیاسی مُدبّر، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے قابلِ اعتماد گورنر تھے، اسلام کی بلند پایہ اور مایہ ناز شخصیت، قائدانہ صلاحیتوں سے مالا مال شخصیت کے مالک تھے؛ لیکن مختصر المعانی ص ۷۱ میں علامہ نے مسند الیہ کی تعریف کے ذیل میں یہ مثال لکھی ہے: «ركِب عليٌّ وهرب معاوية، فالتعظيم مأخوذ من لفظ علي لأخذه من العلو، والإهانة مأخوذة من لفظ معاوية لأنه مأخوذ من العَوي وهو صراح الذئب والعكب». (مختصر المعاني، ص۷۱) ركب عليٌّ وهرب معاويةُ میں علی کے لفظ میں تعظیم ہے کہ یہ علو سے ہے، اور معاویہ کے لفظ میں توہین ہے کہ یہ عوی سے ماخوذ ہے، جو بھیڑیے اور کتے کی آواز کو کہتے ہیں۔

اس کے حاشیہ میں شیخ الہند علامہ محمود حسن رحمہ اللہ نے لکھا ہے: «ولا يخفَى ما فيه من سوء الأدب في حق سيدنا معاوية رضي الله عنه، والجرأة عليه بما لا يخفى» اس مثال میں سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ کی شان میں بے ادبی پر جرأت قارئین پر پوشیدہ نہیں؛ حالانکہ معاویہ کے نام میں اگر قباحت

ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس نام کو تبدیل فرماتے۔ آپ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین پر تحریر شدہ کتابوں کو اٹھائیے آپ کو متعدد صحابہ معاویہ کے نام سے موسوم ملیں گے۔

حافظ ابن حجر نے الاصابہ فی تمییز الصحابہ میں معاویہ نام کی متعدد شخصیات کا ذکر فرمایا ہے۔ لغت کی کتابوں میں لکھا ہے: اگر المعاویہ الف لام کے ساتھ ہو تو اس کے معنی لومڑی اور کتے کا پلا، نیز وہ کتیا ہے جو کتے کی خواہشمند ہو، اور اگر بغیر الف لام کے ہو تو اس کے کئی اچھے معانی ہیں جو صحابہ کرام کی شان کے مناسب ہیں۔

القاموس الوحید میں عوی کے معنی "موڑنا" ہے۔ صحابہ کرام لوگوں کو حق کی طرف موڑتے تھے۔ "ایک دوسرے کو پکارنا"۔ صحابہ کرام ایک دوسرے کو دین کی مدد کے لیے پکارتے تھے۔ "کسی کی طرف سے جواب دینا"۔ صحابہ کرام اسلام اور دین کا دفاع کرتے تھے۔ عوۃ سے ہو تو نشانِ راہ کو کہتے ہیں۔ صحابہ کرام جنت اور حق کے لیے نشانِ راہ تھے۔ یہ سب اچھے معانی ہیں۔ (القاموس الوحید، مادہ: عوی)

تاج العروس شرح قاموس میں لکھا ہے کہ معاویہ سترہ صحابہ کرام کا نام ہے۔ (تحت: عوی)

اس کی مزید تشریح مولانا محمد نافع رحمہ اللہ کی کتاب "سیرت حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ" صفحہ ٦٥٦ تا ٦٦٠۔ پروفیسر قاضی محمد طاہر علی الہاشمی کی کتاب "امیر معاویہ رضی اللہ عنہ پر اعتراضات کا علمی جائزہ"، صفحہ ٦٧ تا ٧٣۔ فتاوی دار العلوم زکریا (١/ ١٦٤-١٦٥) پر ملاحظہ کیجئے۔

یاد رہے کہ معاویۃ میں تاء علاّمۃ کی طرح مبالغہ کے لیے ہے۔

٢- علامہ تفتازانی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی سمجھتے ہیں؛ البتہ ان کے اور ان کے ساتھیوں کے ساتھ اتنا احسان کیا کہ ان پر لعنت نہیں بھیجتے۔ علامہ نے لکھا ہے: «وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأحزابه، غاية أمرهم البغي والخروج على الإمام، وهو لا يوجب اللعن». (شرح العقائد، تحت قول الماتن: «ونكف عن ذكر الصحابة إلا بخير»)

ان کو یہ کہنا چاہیے تھا کہ صحابہ کرام ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾. (المجادلة: ٢١) کا مصداق ہیں، اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہدایت یافتہ ہونے کی سند موجود ہے، جس لشکر کے وہ امیر تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر خوشی کا اظہار فرمایا؛ لیکن علامہ نے صرف ان کو لعنت سے بچایا۔ اسی شرح کے ذیل میں علامہ عبد العزیز فرہاوی رحمہ اللہ نے نبراس میں تحریر فرمایا ہے کہ علامہ تفتازانی نے عدمِ جوازِ لعنت پر اکتفا کرتے ہوئے جلیل القدر صحابی کی شان میں کوتاہی کی۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ عظیم المرتبہ مجتہد صحابی ہیں، بلکہ اگر وہ اصاغر صحابہ میں شامل ہوں تو پھر بھی واجب الاحترام ہیں۔ "نبراس" ص ٥٥٠ کی لمبی عبارت کا یہ خلاصہ ہے۔

اور شرح مقاصد میں علامہ تفتازانی نے لکھا: «ويتأول تأويلا فاسدًا، ولهذا ذهب الأكثرون إلى أنه أول من بغى في الإسلام». (شرح المقاصد ٣٠٩/٥، ط: عالم الكتب، بيروت)

حضرت معاویہ باطل تاویل کرتے تھے۔ اکثر علماء نے ان کو اسلام میں سب سے پہلا باغی کہا ہے۔

علامہ تفتازانی نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر لعنت کرنے سے اجتناب کیا، لیکن یہ نزلہ ان کے بیٹے یزید پر گرایا اور شرح عقائد میں لکھا کہ یزید حضرت حسین کی شہادت پر خوش تھا اور اہل بیت کی توہین کا مرتکب تھا اور یہ بات بقول علامہ تفتازانی متواتر ہے، اس لیے «فنحن لا نتوقف في شأنه، بل في إيمانه، لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه». ہم اس کے بارے میں توقف نہیں کرتے، بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے، اس پر اور اس کے مددگار ساتھیوں پر اللہ تعالی کی لعنت ہو۔

اس کی تعلیق میں شیخ محمد عدنان درویش نے جو لکھا ہے اس کا کچھ حصہ ہم قارئین کی نذر کرتے ہیں:

«بل وكيف يلعن وقد شهد له بحسن الحال بعض الأحاديث الصحيحة، كيف يلعن ولم يلعنه أحد من السلف سوى الذين أكثروا القول في التحريض على لعنه وبالغوا في أمره، كالرافضة والخوارج وبعض المعتزلة، بأن قالوا: رضاه بقتل الحسين كفر. قال العلامة القاري في شرحه على بدء الأمالي، ص١٢٣: واستبشاره وإهانة أهل بيت النبوة لم يثبت بطريق الآحاد، فكيف يدعي التواتر في مقام المراد، مع أنه نقل في التمهيد عن بعضهم أن يزيد لم يأمر بقتل الحسين، وإنما أمرهم بطلب البيعة، أو بأخذه وحمله إليه. إلى آخر ما قال».

اس کے بعد شیخ محمد عدنان نے امام غزالی اور ابن خلکان کی عبارات نقل فرمائی ہیں۔ (شرح العقائد النسفية، ص٢٤٨-٢٤٩)

۳- علامہ تفتازانی نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حضرت علی رضی اللہ عنہ پر فضیلت کے بارے میں محققین اہل سنت کے مسلک سے انحراف کیا ہے۔ علامہ نسفی نے متن میں خلفائے راشدین کی ترتیب اہل سنت وجماعت کے موافق رکھی ہے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے افضل قرار دیا ہے۔ اس کی شرح میں علامہ تفتازانی نے لکھا ہے کہ حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی آپس کی فضیلت کے بارے میں دلائل متعارض ہیں، اور سلف صالحین اس مسئلہ میں توقف کرتے تھے۔ اہل سنت وجماعت کی علامت کو تفضیلِ شیخین، یعنی ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما، اور محبتِ ختنین، یعنی حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما قرار دیا گیا۔

پھر اس کے بعد لکھا ہے کہ اگر فضیلت کے معنی ثواب کی کثرت ہو تو اس میں توقف معقول ہے، اور کرنا چاہئے۔ اور اگر فضیلت کے معنی مناقب اور فضائل کی کثرت ہو تو توقف نہیں کرنا چاہیئے، یعنی پھر

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو افضل کہنا چاہیئے۔(شرح العقائد النسفية، تحت قول الماتن: «ثم عثمان ذو النورين، ثم علي المرتضى»)

حالانکہ علامہ تفتازانی حنفی ہیں اور احناف کے متقدمین اور متاخرین سب کی کتابوں میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حضرت علی رضی اللہ عنہ پر افضلیت کا ذکر ہے۔

عقیدہ طحاویہ کی ابتداء میں امام طحاوی نے لکھا ہے کہ اس رسالہ میں مذکور عقائد امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے مسلک کے موافق ہیں، پھر عقیدہ طحاویہ کے آخری صفحات میں فرماتے ہیں: «ونثبت الخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم أوّلاً لأبي بكر الصديق تفضيلاً له وتقديمًا على جميع الأمة، ثم لعمر بن الخطاب، ثم لعثمان بن عفان، ثم لعلي بن أبي طالب». اس عبارت میں خلافت کی ترتیب کے ساتھ افضلیت کا ذکر بھی ہے۔

امام ابو حنیفہ الفقہ الأکبر میں فرماتے ہیں: «أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان، ثم علي بن أبي طالب رضوان الله عليهم أجمعين». (الفقه الأكبر مع شرحه منح الروض الأزهر، للعلامة القاري، ص١٩٢-١٩٣)

ان صریح عبارات کے مقابلے میں ایک مبہم عبارت سے استدلال سمجھ میں نہیں آتا۔ وہ مبہم عبارت یہ ہے: «سئل أبو حنيفة عن مذهب أهل السنة والجماعة؟ فقال: أن تفضل الشيخين، وتحب الختنين، وترى المسح على الخفين». (شرح العقائد النسفية، مع تعليقات الشيخ محمد عدنان درويش، ص٢٢٩)

حالانکہ وصایا امام ابو حنیفہ مع شرح العلامۃ اکمل الدین بابرتی میں صاف لکھا ہے: «نقر بأن أفضل هذه الأمة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضوان الله عليهم أجمعين». (ص٩٨، ط: دار الفتح، عمان)

اور حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے: «قد قال غير واحد من العلماء كأيوب والدارقطني: من قدم عليًّا على عثمان فقد أزْرَى بالمهاجرين والأنصار. وهذا الكلام حقٌّ وصدقٌ وصحيحٌ ومليحٌ». (البداية والنهاية ١٢/٨، و٢٧٧/١٠. ورواه الخلال في السنة، رقم:٥٥٨)

اور علامہ ابن تیمیہ نے ایوب سختیانی اور امام احمد بن حنبل اور دار قطنی سے بھی یہ عبارت نقل فرمائی۔ (مجموع الفتاوى ٣٥/٤) یعنی جب سارے علماء، جیسے ایوب سختیانی اور دار قطنی کہتے ہیں کہ جو حضرت علی کو حضرت عثمان پر فضیلت دیتا ہو وہ مہاجرین اور انصار کے اجماع کا مذاق اڑاتا ہے اور یہ کلام بالکل سچ اور صحیح ہے۔

علاوہ ازیں ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے بھی پتا چلتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی

فضیلت حضرت علی رضی اللہ عنہ پر مسلم ہے۔ ابن عمر فرماتے ہیں: «كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي: أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبوبكر، ثم عمر، ثم عثمان». زاد الطبراني في رواية «فيسمع النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينكره». وروى خيثمة بن سليمان في فضائل الصحابة من طريق سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن ابن عمر: «كنا نقول إذا ذهب أبوبكر وعمر وعثمان استوى الناس».(فتح الباري ١١٦/٧)

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں ہم یہ کہتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں سب سے افضل ابو بکر پھر عمر پھر عثمان رضی اللہ عنہم تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ سنتے تھے اور انکار نہیں فرماتے تھے۔ اس کے بعد حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت پر اتفاق اور اجماع ہوا۔(فتح الباري ١١٦/٧)

ان صریح عبارات اور احناف فقہاء کی تصریحات کے بعد اس مسئلہ میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کا توقف کرنا یا حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کثرتِ مناقب کی وجہ سے فضیلت دینا لائق تعجب ہے؛ حالانکہ علامہ تفتازانی حنفی مسلک کے حامل ہیں، اور جن لوگوں نے علامہ کو شافعی کہا ہے ان کی بات قابل قبول نہیں۔

علامہ تفتازانی حنفی تھے:

تلویح علامہ تفتازانی کی مشہور کتاب ہے، علامہ نے شرح عقائد میں بھی اپنی اس کتاب کا حوالہ دیا ہے۔ اس میں علامہ احناف کے مسلک کو «عندنا» کے الفاظ کے ساتھ نقل کرتے ہیں۔ اس کے چند نمونے ملاحظہ فرمالیں:

«وإذا ثبت هذا، أي: كون العام قطعيا عندنا، خلافًا للشافعي».(شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني، ط: مكتبة صبيح بمصر ٧٤/١)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: «أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له، وأما عند الشافعي فلأن المجاز لا عموم له».(١٧٥/١)

ایک اور جگہ لکھتے ہیں: «هذا ما يقال: إن حسن المأمور به عندنا من مدلولات الأمر، وعند الأشعري من موجباته».(٣٧٧/١)

ایک اور مقام پر تحریر فرمایا: « وعندنا يقبل (المرسل)، بل يقدم على المسند، استدل الشافعي».الخ. (١٣/٢)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں: «إن الخلاف مبني على أن التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا، وبيان تفسير عند الشافعي». (٣٨/٢)

اسی طرح استصحاب الحال کی بحث میں لکھا ہے: «وهو حجة عند الشافعي» اس کے بعد تحریر فرمایا: «وعندنا حجة للدفع دون الإثبات». (٢٠٢/٢)

ان حوالوں سے معلوم ہوا کہ علامہ تفتازانی حنفی المسلک ہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول «وتحب الختنين» کا مطلب:

علامہ تفتازانی نے جس عبارت سے حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی آپس کی فضیلت میں توقف پر استدلال فرمایا ہے کہ «سئل أبو حنيفة عن مذهب أهل السنة والجماعة؟ فقال: أن تفضل الشيخين، وتحب الختنين، وترى المسح على الخفين».(شرح العقائد النسفية، مع تعليقات الشيخ محمد عدنان درويش، ص٢٢٩)

امام ابو حنیفہ سے اہل سنت وجماعت کے مذہب کے بارے میں سوال ہوا، تو انھوں نے فرمایا کہ تم ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کو فضیلت دوگے، اور دونوں دامادوں حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے محبت کروگے، اور موزوں پر مسح کا عقیدہ رکھوگے۔

١- اس عبارت کے بارے میں پہلی بات یہ سمجھ لیں کہ علماء نے لکھا ہے کہ اس قول کے راوی نوح بن ابی مریم ہیں، جن پر ناقدین نے بہت کچھ جرح وقدح کی ہے۔ ضعَّفه أحمد بن حنبل، وابن عدي، وقال مسلم وغيره: متروك الحديث. وقال الحاكم: وضع أبو عصمة حديث فضائل القرآن الطويل. وقال البخاري: منكر الحديث. وقال ابن المبارك: كان يضع.(ميزان الاعتدال ٢٧٩/٤. تقريب التهذيب)

اور علامہ کوثری نے "کتاب الاسماء والصفات" کی تعلیق میں لکھا ہے کہ نعیم بن حماد، نوح بن ابی مریم کا سوتیلا بیٹا تھا، اور نوح بن ابی مریم، مقاتل بن سلیمان کا سوتیلا بیٹا تھا، مقاتل بن سلیمان میں تجسیم کا مرض تھا جو ان سے نوح بن ابی مریم اور ان سے نعیم بن حماد میں منتقل ہوا۔ عبارت ملاحظہ ہو: «نعيم بن حماد مجسم، وكذا زوج أمه نوح بن أبي مريم ربيب مقاتل بن سليمان شيخ المجسمة». (ص٣٩٦، باب قول الله عز وجل لعيسى عليه السلام:﴿ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴾).

امام سرخسی نے شرح سیر کبیر میں تحریر فرمایا ہے: «وهكذا فيما رواه نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة رضي الله عنه، قال: سألته عن مذهب أهل السنة، فقال: أن تفضل أبا بكر وعمر، وتحب عليًّا وعثمانَ». (شرح السير الكبير١/١٥٧-١٥٨، تحقيق: الدكتور صلاح الدين المنجد)

امام سرخسی کی عبارت سے معلوم ہوا کہ اس مقولہ کے راوی نوح بن ابی مریم ہے۔

٢- اگر یہ عبارت ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ثابت ہو تو اس کی تشریح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کوفہ میں رہتے تھے، کوفہ کے گرد ونواح میں روافض اور خوارج رہتے تھے، کوفہ کے قریب حروراء نامی جگہ خوارج کا مرکز

تھا۔ خوارج کا پہلا مشورہ بھی حروراء نامی بستی میں ہوا تھا، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ان دونوں فرقوں کی تردید میں یہ جملے فرمائے؛ چونکہ خوارج حضرت عثمان اور علی رضی اللہ عنہما دونوں کے دشمن تھے، اور روافض حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مخالف تھے، تو امام ابو حنیفہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ ہم اہل سنت وجماعت روافض اور خوارج دونوں کے مذہب سے بیزار ہیں اور حضرت عثمان اور علی رضی اللہ عنہما دونوں سے محبت کرتے ہیں۔ اسی طرح روافض حضرت علی رضی اللہ عنہ کو شیخین پر فضیلت دیتے ہیں، تو ان کی تردید میں تفضیل شیخین کا ذکر فرمایا۔ اور یہ مطلب نہیں کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی عمر فاروق رضی اللہ عنہ پر فضیلت نہیں ہے؛ بلکہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کی افضلیت کو دوسری جگہ صراحتاً بیان کیا گیا۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ عمل کو ایمان کا جزء نہیں فرماتے، اس لیے کہ معتزلہ اور خوارج عمل کو ایمان کا ایسا جزء قرار دیتے تھے کہ عمل کے چھوڑنے سے ایمان رخصت ہو جاتا تھا، اور زمانہ حال میں خوارج کے مفتی عام شیخ خلیلی -جو مسقط کے رہنے والے ہیں- نے مرتکب کبیرہ کے کفر پر اپنی کتاب "الحق الدامغ" میں مفصل بحث کی ہے، اور بزعم خود مرتکبِ کبیرہ کو کافر کہا ہے۔

علامہ تفتازانی کی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور بنو امیہ سے ناراضگی کا سبب:

علامہ تفتازانی کے تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ علامہ تفتازانی تیمور لنگ کے مصاحب اور ہم نشین تھے، بلکہ اس کی مجلس کے صدر الصدور تھے۔ مورخین اس پر متفق ہیں کہ تیمور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی اولاد سے انتہائی متنفر تھا، بلکہ اکثر حضرات اس کو رافضی کہتے ہیں۔ بعض مورخین نے لکھا ہے کہ اس کے پوتوں کے نام ابو بکر وعمر تھے، اس لیے ممکن ہے شیخین سے متنفر نہ ہو، یا تقیہ کرتا ہو؛ لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا نام نہیں سننا چاہتا تھا۔

تیمور کا اصل نام "تمر" یا "تمور" تھا جو بگڑ کر تیمور بن گیا۔ شمالی علاقوں کا رہنے والا تھا۔ اپنے آپ کو چنگیز خان کی نسل سے منسلک کرتا تھا۔ ران میں تیر لگنے کی وجہ سے لنگڑا ہو گیا تھا، اس لیے لنگ کہلاتا تھا۔ اس نے بادِ صرصر کی طرح مختلف مسلمان ممالک کو روند ڈالا، اور فتوحات حاصل کیں۔ مسیحیوں سے تعرض نہیں کرتا تھا۔

بایزید یلدرم جس کے نام سے یورپ کے بادشاہ ڈرتے تھے، تیمور نے اس کے ساتھ جنگ چھیڑ دی۔ بایزید کو شکست ہوئی اور یورپ نے اطمینان کا سانس لیا۔ بایزید رحمہ اللہ پکڑے گئے، پھر جیل میں یا دمہ کی بیماری میں یا آہنی قفس میں بایزید رحمہ اللہ کا انتقال ہوا۔ بایزید دشمن پر تیز حملے کی وجہ سے یلدرم یعنی بجلی کہلاتے تھے۔

مفتی تقی صاحب نے "جہانِ دیدہ" میں لکھا ہے: "سلاطین آلِ عثمان میں سے سب سے پہلے بایزید یلدرم نے آس پاس کی متعدد جنگی مہمات میں کامیابی حاصل کرنے کے بعد ۱۴۰۲ء میں قسطنطینیہ کا پوری قوت کے ساتھ محاصرہ کیا۔ بایزید اپنی شجاعت وبسالت اور جنگی تدبیروں کی وجہ سے یورپ کے لیے ایک صاعقہ آسمانی سے کم نہ تھا، اور اسی وجہ سے اس کا لقب "یلدرم" مشہور ہو گیا تھا، جس کے معنی بجلی کے ہیں؛ چنانچہ اس میں ظاہری اسباب کے لحاظ سے قسطنطینیہ کو فتح کرنے کی پوری صلاحیت موجود تھی اور قریب تھا کہ وہ اس مہم میں کامیاب ہو جائے، لیکن بعض سیاسی وجوہ کی بنا پر پیچھے سے تیمور لنگ نے اس کے علاقے پر حملہ کر دیا، اور ایک بیٹے کو بھی قتل کر ڈالا، اس لیے بایزید یلدرم کو قسطنطینیہ کا محاصرہ اٹھا کر واپس آنا پڑا۔ اور یہ ایک المیہ ہے کہ رومیوں سے ایک فیصلہ کن جنگ لڑنے کے بجائے اسے انقرہ کے مقام پر تیمور لنگ کے ساتھ ایک زبردست معرکہ پیش آگیا، اس معرکے میں تیمور کو فتح ہوئی، اس نے بایزید یلدرم کو گرفتار کر لیا، اور اسے ایک آہنی سلاخوں والی پالکی میں قید کر کے لے گیا۔ اور اسی قید میں اس کی وفات ہو گئی۔ اور اس طرح فتح قسطنطنیہ تقریباً پچاس سال پیچھے چلی گئی۔

بایزید کے بعد اس کے بیٹوں اور پوتوں نے بھی اپنے اپنے دور میں قسطنطینیہ کا محاصرہ کیا، لیکن ان کو بھی عین محاصرے کے دوران عقبی بغاوتوں سے سابقہ پیش آیا، جن کی وجہ سے وہ کامیاب نہ ہو سکے۔ (جہانِ دیدہ، ص ۳۲۲)

تیمور سفاک قاتل نے ۱۲ لاکھ مسلمانوں کے خون سے اپنے ہاتھوں کو رنگین کیا اور ۳۶ سال حکومت کرنے کے بعد ۱۷ شعبان ۸۰۷ کو مر گیا۔ سب سے پہلے اس نے بلخ کو فتح کیا اس کے بعد جرجان، مازندران، سیستان، فارس، عراق، آذربائیجان وغیرہ ممالک فتح کئے۔ ۸۰۱ میں دہلی کو فتح کیا۔ اس کے بعد شام، حلب، حمص، حماۃ، بعلبک، دمشق وغیرہ کو زیر نگیں کر لیا۔

مزید معلومات کے لیے دائرۃ المعارف عربی (۲/ ۲۲۵-۲۹۹) اور دائرۃ المعارف الاسلامیہ اردو کی طرف مراجعت کیجئے۔

بعض تاریخی مراجع سے پتا چلتا ہے کہ تیمور رافضی تھا اور قیصر روم سے سازباز کر کے مسلمانوں کو زبردست نقصان پہنچایا۔ علامہ تفتازانی کا مناظرہ میر سید مسند کے ساتھ تیموری دربار میں ہوا تھا، جس میں نعمان معتزلی نے میر سید کو فاتح اور غالب قرار دیا۔ علامہ تفتازانی کو اس سے اتنا صدمہ ہوا کہ چند روز کے بعد علامہ کا ۲۲ محرم ۷۲۲ کو سمرقند میں انتقال ہو گیا۔ دوماہ سترہ دن کے بعد ان کا جسد خاکی سرخس کی طرف منتقل کر دیا گیا۔

شیخ محمد درویش اپنی تعلیقات کے مقدمہ میں لکھتے ہیں: «وجرى بينهما مباحثات في مجلس تيمور

لنك، واختلف الناس في عصرهما وفيما بعده من العصور من المحق منهما، ومازال الاختلاف بين العلماء في ذلك دائرًا في جميع الأزمنة». (مقدمة تعليقات شرح العقائد، ص١٨)

سلطان تیمور کے بعض احوال:

امام سخاوی نے "الضوء اللامع" میں لکھا ہے کہ تیمور بڑا ظالم اور سفاک تھا، بے شمار لوگوں کو تہہ تیغ کیا۔ چنگیز خان کے وضع کردہ قوانین کو اساس اور بنیاد سمجھتا تھا، اس لیے بہت سارے علماء نے اس کے کفر کا فتوی دیا؛ «ویعتمد قواعد جنکزخان ویجعلها أصلا، ولذلك أفتی جمع جم بکفره».(الضوء اللامع ٤٩/٣)

امین غالب الطویل تاریخ العلویین میں لکھتے ہیں: «والسلطان تیمور الأعرج في کل البلدان کان یسترضي علماء أهل السنة بعد أن یجادلهم في وجوب لعن معاویة وابنه یزید».(تاریخ العلویین، ص٣٣٧)

یعنی تیمور اعرج سب شہروں میں اہل سنت کو خوش رکھنے کی کوشش کرتا تھا، پہلے ان کے ساتھ حضرت معاویہ اور ان کے بیٹے یزید کی لعنت کے بارے میں بحث ومناظرہ کرتا، جب وہ لعنت کے قائل ہو جاتے پھر ان کو خوش رکھتا تھا۔

عجائب المقدور فی أخبار تیمور میں لکھا ہے کہ وہ چنگیز خان کے وضع کردہ اصول وقوانین کو شریعت اسلامیہ کے فقہی مذاہب کی طرح ایک مذہب سمجھتا تھا، اس لیے ہمارے شیخ مولانا حافظ الدین محمد بزازی رحمہ اللہ نے اور سیدنا وشیخنا علاء الدین محمد بخاری ابقاہ اللہ تعالی اور دوسرے بڑے بڑے علماء نے تیمور اور اس کی جماعت کے ان لوگوں پر جو چنگیزی قوانین کو اسلامی شریعت پر مقدم سمجھتے تھے کفر کا فتوی لگایا۔
(عجائب المقدور في أخبار تیمور، ص٤٤٥، طبع کلکته، الهند)

اور تقی الدین مقریزی لکھتے ہیں: «وکان له عدة المنجمین فلا یتحرك حرکة إلا باختیار نجومي».(درر العقود الفریدة في تراجم الأعیان المفیدة، ص٥٥٧) یعنی اس کی ہر ایک حرکت نجومیوں کی پسندیدگی اور بتلانے کی مرہون منت تھی۔

عبد الملک بن حسین نے سمط النجوم العوالی میں ایک واقعہ ذکر کیا ہے اس کا اردو میں خلاصہ یہ ہے کہ جمعرات کے دن ۹ ربیع الاول ۸۰۸ھ کو تیمور نے حلب کا قلعہ چھین لیا، اس کے بعد حلب کے مشائخ اور قاضیوں کو حاضر ہونے کا حکم دیا؛ چنانچہ سب حاضر ہوئے، پھر علماء کے امیر عبد الجبار بن علامہ نعمان الدین الحنفی سے کہا کہ آپ ان علماء سے کہدیں کہ میں ان سے چند مسائل پوچھنا چاہتا ہوں، یہ سوالات میں نے سمرقند، بخارا، ہرات، اور خراسان کے علماء سے کیے، انھوں نے صاف اور اچھا جواب نہیں دیا، لہذا تم ایسا مت

کرو، اپنے جوابات کو خوب جانچ لو، میں علمائے کرام سے میل جول رکھتا ہوں، بس مجھے ایک طالب علم سمجھ لو۔
قاضی ابو الولید محمد بن محمد بن محمود القاضی الحنفی جو ابن شحنہ کے نام سے مشہور ہیں فرماتے ہیں کہ قاضی شرف الدین موسی انصاری شافعی نے میری طرف اشارہ کیا کہ یہ ہمارے شیخ اور مفتی ہیں اور ہمارے علاقے کے مدرس ہیں جو کچھ دریافت کرنا ہو ان سے دریافت کیجئے۔ سلطان تیمور نے قاضی عبد الجبار کی وساطت سے سوال کیا کہ بادشاہ سلامت یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ ہمارے مفتوحہ علاقہ میں ہمارے اور ہمارے مخالفین کے بہت سارے لوگ قتل ہوئے، ان میں کون کون شہید ہے؟ ہمارے مقتول، یا ہمارے مخالفین کے مقتول؟ قاضی نے کہا: تیمور کے بارے میں ہم نے سنا تھا کہ وہ انتہائی متعصب اور ضدی ہے، یہ سوال اس کا مظہر تھا۔ قاضی ابن شحنہ کہتے ہیں: اللہ تعالی نے بہت جلدی میرے ذہن میں اس کا جواب ڈالا، میں نے کہا: یہی سوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا تھا، جو جواب انھوں نے دیا وہ سب سے بہتر جواب ہے۔ تیمور متوجہ ہوا اور قاضی عبد الجبار سے کہا کہ ابن شحنہ میری بات کا مذاق اڑا رہے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سوال کا جواب کب دیا اور کیسے دیا؟ ابن شحنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک دیہاتی آیا اور سوال کیا کہ آدمی کبھی اپنی قوم کی بے جا حمایت کے لیے جہاد کرتا ہے اور کبھی اپنی بہادری دکھانے کے لیے جہاد کرتا ہے، اللہ کے راستے میں کون ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو الشهيد» جو اسلام کی سربلندی کے لیے جہاد کرتا ہے وہ شہید ہے۔ تیمور نے کہا: بہت خوب۔

بعد میں قاضی شرف الدین نے مجھ سے کہا کہ میں نے سوچا آپ کا دماغ خراب ہوا کہ اس مسئلہ میں آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حوالہ دیا، بلکہ میں نے اس سوال کو انتہائی مشکل اور لاجواب سمجھتا تھا، لیکن آپ نے حل کر دیا۔

اس کے بعد تیمور ہمارے ساتھ بے تکلف ہوا اور سوالات وجوابات کا سلسلہ چلتا رہا۔ تیمور نے آخری سوال کیا کہ علی اور معاویہ اور یزید کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ تو قاضی شرف الدین نے مجھ سے چپکے سے کہا: آپ کیسے جواب دیں گے؟ خیال رکھو تیمور شیعہ ہے۔ میرے جواب دینے سے پہلے قاضی علم الدین مالکی نے کہا: وہ سب مجتہد تھے، یعنی مجتہد قابلِ اجر ہے۔ اس پر تیمور غصہ سے آگ بگولہ ہوا اور کہنے لگا: علی حق پر تھے، اور معاویہ ظالم تھا، اور یزید فاسق تھا، اور تم حلبی لوگ دمشق کے لوگوں کی طرح یزیدی ہو، دمشقی لوگ یزیدی اور قاتلین حسین تھے۔

ابن شحنہ کہتے ہیں: میں نے تیمور کے غصے کو فرو کرنے کی کوشش کی، میں نے کہا: قاضی صاحب نے کسی کتاب میں ایک عبارت دیکھی جس کے صحیح مطلب کا ادراک نہیں کر سکے، پھر تیمور کا غصہ کچھ کم ہوا۔

پھر ربیع الاول کے آخر میں اس نے قاضی ابن شحنہ اور قاضی شرف الدین کو بلایا اور دوبارہ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے بارے میں سوال کیا، ابن شحنہ نے کہا: حضرت علی اپنی باری میں خلیفہ برحق تھے، اور معاویہ خلفا میں شمار نہیں، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ثابت ہے کہ میرے بعد خلافت ۳۰ سال ہوگی، اور ۳۰ سال حضرت علی اور ان کے صاحبزادے حسن تک پورے ہو چکے۔ تیمور لنگ نے کہا: یہ کہو علی برحق تھے اور معاویہ ظالم تھے۔(كذا في سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي ۴/۷۴-۷۷)

اس کے بعد یہ لکھا ہے کہ ابن شحنہ نے ہدایہ کا حوالہ دیا کہ انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو برحق اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو جائز لکھا ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ حلب کے مشائخ اور قاضیوں اور مفتیوں نے بچشم خود تیمور کو دیکھا اور اس سے بالمشافہہ بات چیت ہوئی، وہ اس کو شیعہ سمجھتے ہیں۔ وليس الخبر كالمعاينة.

معاصر عالم پروفیسر محمد طاہر علی ہاشمی صاحب ”سیدنا معاویہ رضی اللہ کے ناقدین“ نامی کتاب میں لکھتے ہیں: یورپ کے فاتح سلطان بایزید خان اول جو اسلام کا جھنڈا بلند کرنے اور عیسائی اقتدار کو ختم کرنے پر تلے ہوئے تھے، امیر تیمور کی رگِ سبائیت پھڑکی تو اس نے قیصر روم کے ساتھ ساز باز کر کے بایزید کے ساتھ جنگ چھیڑ دی، جسے تاریخ میں جنگ انگورہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس جنگ میں بایزید شکست کھا کر گرفتار ہو گئے اور یوں عیسائیوں کو سکھ نصیب ہوا۔

شیعہ عالم غلام احمد کاکوری لکھتے ہیں: سب سے پہلا تعزیہ امیر تیمور نے رکھا تھا، اور اس کی وجہ یہ بتائی گئی کہ تیمور کو حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے بے حد عقیدت تھی، وہ ہر سال کربلائے معلی روضہ اطہر کی زیارت کو جاتا تھا۔ ایک سال جنگ وجدل میں وہ اس قدر مصروف رہا کہ زیارت نہ کر سکا، چنانچہ اس نے روضہ اقدس کی شبیہ منگوا کر اس کو تعزیہ کی صورت میں بنالیا اور اس کی زیارت سے تسکین حاصل کر لی۔ (ماہنامہ معرفت، حیدرآباد، سنہ ۱۳۸۹ھ)

الغرض امیر تیمور اور اس کے جانشینوں کے چھبیس سالہ ۸۲۷ھ تا ۹۰۶ھ دور میں شیعہ اور مذہب شیعہ نے خوب ترقی کی۔ (ص۱۱۱-۱۱۲)

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے درمیان آپسی اختلاف وقتال:

اشکال: صحابہ کرام کے آپس کے قتال کے بارے میں بعض حضرات یہ اشکال کرتے ہیں کہ یہ ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ کی نص کے خلاف ہے کہ ان لڑائیوں میں ہزاروں صحابہ وتابعین شہید ہوئے۔

جواب:(ا) صحابہ کرام آپس میں محبت رکھتے تھے۔ جو لڑائی ان میں واقع ہوئی اس میں ایک دوسرے کے مال ومتاع اور عورتوں پر قبضہ نہیں کیا؛ لیکن چونکہ ہر ایک فریق اپنے آپ کو حق پر اور دوسرے فریق کو اس کے برعکس سمجھتا تھا اور ہر ایک فریق کے ساتھ لڑائی پر ابھارنے والے لوگ موجود تھے؛ اس لیے ان کو سزا دینے کے لیے قتال کا اقدام کیا، جیسے ڈاکٹر کے دل میں مریض پر شفقت ہوتی ہے؛ لیکن فاسد مادہ کو نکالنے کے لیے آپریشن کرتا ہے، یا استاذ اور والد کے دل میں شاگرد اور بیٹے کی محبت ہوتی ہے؛ لیکن ان کو راہِ راست پر لانے کے لیے کبھی کبھی سخت پٹائی سے گریز نہیں کرتے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دل میں اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کی محبت تھی؛ لیکن تادیب کے لیے جوش میں آکر ان کے سر اور داڑھی کو پکڑا۔ قاضی کے دل میں رعیت کے ساتھ شفقت ہوتی ہے؛ لیکن معاشرے کی تطہیر کے لیے حدود اور قصاص جاری کرتا ہے۔ گویا کہ بعض صورتیں شفقت سے کسی ناگزیر حالات کی وجہ سے مستثنیٰ ہوتی ہیں۔ بقول بعض اکابر کے شفقت ہر جگہ نرمی کا نام نہیں؛ بلکہ نرمی کی جگہ نرمی اور سختی کی جگہ سختی بھی شفقت میں داخل ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بیٹے ابو شحمہ نے نبیذ مسکر پیا اور نشہ آگیا تو عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے ان کو مصر میں چپکے سے کوڑے لگائے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس سے تسلی نہیں ہوئی اور قانون کی بالادستی کے لیے ان پر دوبارہ حد جاری کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دل میں اپنے بیٹے کی محبت موجزن تھی؛ لیکن شرعی قانون کے احترام کی وجہ سے ان پر سزا نافذ کی۔ فتح الباری (١٢/ ٦٥) اور فتاوی دار العلوم زکریا (١/ ١٦٩) ملاحظہ کیجیے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کسی نے پوچھا: «ما تقول في قتلانا وقتلاهم؟ فقال: «من قُتِل منّا ومنهم يريد وجه الله والدار الآخرة دخل الجنة».(سنن سعيد بن منصور٣/٣٧٤، رقم:٢٩٦٨)

مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: «قتلانا وقتلاهم في الجنة». (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:٣٩٠٣٥)

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابو میسرہ کا یہ خواب مروی ہے: عن أبي وائل، قال: رأى في المنام أبو الميسرة عمرو بن شرحبيل، وكان من أفضل أصحاب عبد الله، قال: رأيت كأني أدخلت الجنة، فرأيت قبابا مضروبة، فقلت: لمن هذه؟ فقيل: هذه لذي الكلاع وحوشب، وكانا ممن قتل مع معاوية يوم صفين، قال: قلت: فأين عمار وأصحابه، قالوا: أمامك، قلت: وكيف وقد قتل بعضهم بعضا، قال: قيل: إنهم لقوا الله فوجدوه واسع المغفرة. (المصنف لابن أبي شيبة، باب ما ذكر في صفين، رقم:٣٨٩٩٩. وسنن سعيد بن منصور، رقم:٢٩٥٥. والسنن الكبرى للبيهقي ٨/١٧٤. وتاريخ دمشق لابن عساكر ١٥/٣٤٧)

اس قسم کا ایک خواب حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے بارے میں بھی مروی ہے۔ ابن ابی الدنیا نے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے کہ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ نے فرمایا: «رأيت رسول الله

صلى الله عليه وسلم، وأبو بكر وعمر جالسان عنده، فسلمت عليه وجلست فبينا أنا جالس إذ أتي بعلي، ومعاوية فأدخلا بيتا وأجيف عليهما الباب، وأنا أنظر إليهما، فما كان بأسرع أن خرج علي وهو يقول قضي لي ورب الكعبة، وما كان بأسرع أن خرج معاوية على إثره وهو يقول غفر لي ورب الكعبة». (المنامات لابن أبي الدنيا، رقم:١٢٤. وأخرجه بإسناده ابن شبة في تاريخ المدينة ١٢٥٤/٤. وأبو نعيم في حلية الأولياء ٣٣٨/٥. وابن عساكر في تاريخ دمشق ١٠٠/٧٣ من طريق أبي نعيم. وذكره ابن كثير في البداية والنهاية ١٣٠/٨)

(۲) اس اشکال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام آپس میں شیر وشکر تھے؛ مگر جو شریر اور مفسدین ان کی افواج میں شامل تھے وہ جنگ کی آگ اس طرح بھڑکاتے کہ فریقین قتال کے جال میں پھنس جاتے؛ ورنہ وہ حضرات قتال کے مخالف تھے؛ چنانچہ جنگ جمل میں قعقاع بن عمرو کی مصالحانہ کوششوں کے نتیجے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قاتلین کو علاحدہ کرنے کا اعلان فرمایا؛ لیکن مفسدین کو یہ اعلان کب گوارا تھا! انھوں نے سب سے پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قتل کا مشورہ کیا؛ مگر بوجوہ اس مشورہ کو رد کر دیا گیا اور پھر مشورہ کرکے رات کی تاریکی میں فریق مخالف پر حملہ آور ہو کر جنگ کے شعلے بھڑکائے اور حضرت طلحہ وحضرت زبیر رضی اللہ عنہما جیسی شخصیات کو شہید کرکے اپنے کلیجے کو ٹھنڈا کیا۔ ان اندوہناک واقعات کو مولانا محمد نافع صاحب نے ''سیرت علی المرتضی'' میں، ص ۲۵۰ سے ص ۲۶۲ تک تحریر فرمایا ہے۔

اسی طرح جنگ صفین میں بھی بعض لوگ قتال کے درپے تھے؛ ورنہ جلیل القدر صحابہ قتال سے پہلو تہی فرماتے رہے۔ صحیح بخاری کی بعض روایات سے بھی پتا چلتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں بعض لوگ قتال پر برانگیختہ کرنے والے تھے۔ اعمش نے ابو وائل سے پوچھا: آپ صفین میں حاضر تھے؟ انھوں نے کہا: ہاں ہم حاضر تھے، ہم نے سہل بن حنیف (جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے طرفدار تھے) کو قتال پر ابھارنے والوں سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ تم اپنے آپ کو خطاوار سمجھو، جب حدیبیہ میں مشرکین کے مقابلے میں صلح اچھی تھی تو مسلمانوں میں صلح بطریق اولی بہتر ہے۔ صحیح بخاری کی روایت کا خلاصہ ختم ہوا۔(صحيح البخاري، رقم:٣١٨١، باب اثم من عاهد ثم غدر)

یاد رہے کہ حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قابل اعتماد ساتھی تھے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جگہ شام کا گورنر مقرر کرنا چاہا تھا؛ لیکن لوگوں نے قبول نہیں کیا اور ان کو تبوک سے واپس کر دیا۔

اسی طرح بخاری شریف کی دوسری روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قتال کا اقدام حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر کی طرف سے تھا۔(صحيح البخاري، رقم:٣٠٨١، باب إذا اضطر الرجل إلى النظر في شعور أهل الذمة)

مشاجرات بین الصحابہ کے متعلق اکابرین امت کی ہدایات:

سلف صالحین نے مشاجرات صحابہ خصوصاً واقعہ جمل وصفین میں شریک ہونے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے متعلق طعن وتنقید، رائے زنی اور تجزیہ وتبصرہ سے احتراز کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں جو تنازعات پیش آئے ان کی وجہ سے کسی صحابی پر بھی طعن کرنا جائز نہیں؛ اس لیے کہ ان کا باہمی قتال اجتہاد کی بنیاد پر تھا، اور اللہ تعالی نے اجتہاد میں خطا کرنے والے کو معاف فرما دیا ہے؛ بلکہ مجتہد مخطی کو ایک اجر بھی ملتا ہے؛ جبکہ مجتہد مصیب کو دو اجر دیا جاتا ہے۔ «اتفق أهل السنة على وجوب منع الطعن على أحد من الصحابة بسبب ما وقع لهم من ذلك ولو عرف المحق منهم لأنهم لم يقاتلوا في تلك الحروب إلا عن اجتهاد، وقد عفا الله تعالى عن المخطئ في الاجتهاد بل ثبت أنه يؤجر أجرا واحدا وأن المصيب يؤجر أجرين». (فتح الباري ٣٤/١٣)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ الاصابہ میں لکھتے ہیں: «والظنّ بالصحابة في تلك الحروب أنهم كانوا فيها متأوّلين، وللمجتهد المخطئ أجر، وإذا ثبت هذا في حق آحاد الناس، فثبوته للصحابة بالطريق الأولى». (الإصابة ٢٦٠/٧)

حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ نے اپنے مکتوبات میں متعدد جگہ مشاجرات صحابہ کے بارے میں عقیدۂ اہل سنت کی توضیح کی ہے۔ آپ نے لکھا ہے: ”مخالفت اور جھگڑے جو اصحاب کرام رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین کے درمیان واقع ہوئے ہیں، نفسانی خواہشوں پر محمول نہیں ہیں؛ کیونکہ خیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں ان کے نفسوں کا تزکیہ ہو چکا تھا اور امارہ پن سے آزاد ہو چکے تھے“۔ (مکتوبات امام ربانی ۲۸/۱، مکتوب نمبر ۵۴)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”اور جو کچھ ان کے درمیان لڑائی جھگڑے واقع ہوئے ہیں سب بہتر حکمتوں اور نیک گمانوں پر محمول ہیں۔ وہ حرص وہوا اور جہالت سے نہ تھے؛ بلکہ وہ اجتہاد اور علم کی رو سے تھے۔ اور اگر ان میں سے کسی نے اجتہاد میں خطا کی ہے تو اللہ تعالی کے نزدیک خطا کار کے لیے بھی ایک درجہ ہے۔ اور یہی افراط وتفریط کے درمیان سیدھا راستہ ہے جس کو اہل سنت وجماعت نے اختیار کیا ہے“۔ (مکتوبات امام ربانی ۱۳۴/۱، مکتوب نمبر: ۵۹)

شیخ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ اہل سنت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحابہ کے درمیان جو اختلاف واقع ہوا ہے اس سے اپنے آپ کو بچائے رکھنا واجب ہے، ان کے حق میں بُرے کلمات کہنے سے احتراز اور ان کے فضائل اور نیکیاں بیان کرنا ضروری ہے۔ اور ان کے معاملے کو اللہ تعالی کے سپرد کرنا چاہیے۔ « واتفق أهل السنة على وجوب الكف عما شجر بينهم، والإمساك عن مساويهم،

وإظهار فضائلهم ومحاسنهم، وتسليم أمرهم إلى الله عز وجل». (الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل ١١٣/١، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت)

ابو نعیم اصبہانی فرماتے ہیں: « فمن سبَّهم وأبغضهم وحمل ما كان من تأويلهم وحُروبهم على غير الجميل الحسَن فهو العادل عن أمر الله تعالى وتأديبه ووصيَّته فيهم، ولا يبسُط لسانَه فيهم إلا من سوء طَويَّتِه في النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته والإسلام والمسلمين». (تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، لأبي نعيم الأصبهاني، ص٣٧٥)

امام قرطبی لکھتے ہیں: «لا يجوز أن ينسب إلى أحد من الصحابة خطأ مقطوع به، إذ كانوا كلهم اجتهدوا فيما فعلوه وأرادوا الله عز وجل، وهم كلهم لنا أئمة، وقد تعبدنا بالكف عما شجر بينهم، وألا نذكرهم إلا بأحسن الذكر، لحرمة الصحبة ولنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن سبهم، وأن الله غفر لهم، وأخبر بالرضا عنهم. هذا مع ما قد ورد من الأخبار من طرق مختلفة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن طلحة شهيد يمشي على وجه الأرض، فلو كان ما خرج إليه من الحرب عصيانا لم يكن بالقتل فيه شهيدا». (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣٢١/١٦)

علامہ شعرانی فرماتے ہیں: «قال الكمال بن أبي شريف: وليس المراد بما شجر بين علي ومعاوية المنازعة في الإمارة كما توهمه بعضهم، وإنما المنازعة كانت بسبب تسليم قتلة عثمان إلى عشيرته ليقتصوا منهم، لأن عليا رضي الله عنه رأى أن تأخير تسليمهم أصوب إذ المبادرة بالقبض عليهم مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بعسكر علي يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة العامة، فإن بعضهم عزم على الخروج على الإمام علي وعلى قتله لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان، ورأى معاوية أن المبادرة إلى تسليمهم للاقتصاص منهم أصوب. فكل منهما مجتهد مأجور».(اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ص٣٣٤، ط: دار الكتب العلمية. وانظر: المسامرة بشرح المسايرة، ص١٣٢، باب فضل الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين).

بعض لوگوں نے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کے سامنے حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہم کے آپسی اختلافات وتنازعات کا تذکرہ کیا، تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ان حضرات سے بہت سے نیک اعمال ما قبل میں صادر ہو چکے ہیں، اب ان پر فتنے کا دور آیا ہے؛ لہٰذا ان کا معاملہ اللہ کے سپرد کر دیا جائے۔ عن أبي نضرة قال: ذكروا عليًّا وعثمانَ وطلحةَ والزبيرَ عند أبي سعيد، فقال: أقوام سبقت لهم سوابق وأصابتهم فتنة، فردوا أمرهم إلى الله». (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:٣٨٩٥٦. ومثله في الفتن لنعيم بن حماد، رقم:١٨٤. وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي، رقم:٢٣٥٢)

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ کے سامنے بعض افراد نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے مناقشات اور اختلافات کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ جس سے اللہ تعالی نے تمہارے ہاتھوں کو دور رکھا تم اپنی زبانوں کو اس میں کیوں ملوث کرتے ہو؟!

عن محمد بن النضر قال: ذكروا اختلاف أصحاب محمد عند عمر بن عبد العزيز فقال: «أمرٌ أخرج الله أيديكم منه ما تُعْمِلُون ألسِنَتَكم فيه». (الطبقات الكبرى لابن سعد ٢٩٧/٥)

ایک مرتبہ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے حضرت علی و عثمان رضی اللہ عنہما اور واقعہ جمل وصفین سے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس خون سے اللہ تعالی نے میرے ہاتھوں کو دور رکھا اس میں میں اپنی زبان ملوث کرنا پسند نہیں کرتا۔

سئل عمر بن عبد العزيز عن علي وعثمان والجمل وصفين ما كان بينهم، فقال: «تلك دماءٌ كف الله يديَّ عنها وأنا أكره أن أغمس لساني فيها». (الطبقات الكبرى لابن سعد ٢٩٧/٥. تاريخ دمشق لابن عساكر ١٣٣/٤٥)

حسن بصری رحمہ اللہ سے کسی نے صحابہ کے مابین قتال سے متعلق سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: «قتال شهده أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وغبنا، وعلموا وجهلنا، واجتمعوا فاتبعنا، واختلفوا فوقفنا». (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣٢٢/١٦)

ابو عبد اللہ المحاسبی فرماتے ہیں: «فنحن نقول كما قال الحسن، ونعلم أن القوم كانوا أعلم بما دخلوا فيه منا، ونتبع ما اجتمعوا عليه، ونقف عند ما اختلفوا فيه ولا نبتدع رأيا منا، ونعلم أنهم اجتهدوا وأرادوا الله عز وجل، إذ كانوا غير متهمين في الدين، ونسأل الله التوفيق». (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣٢٢/١٦)

ان حضرات کا مشاجرات صحابہ سے اجتناب کرنا اور غیر جانب دار رہنا ہمارے لیے عملی نمونہ ہے کہ ان مسائل میں بحث ومباحثہ سے کف لسان کیا جائے، جداگانہ رائے زنی سے اجتناب اور جدید تجزیے وتبصرے سے پرہیز کیا جائے۔

بنو امیہ کے بارے میں بعض ان روایات کی تحقیق جن سے بعض صحابہ کرام جیسے حضرت معاویہ بن سفیان اور حضرت مروان وغیرہ رضی اللہ عنہم کی تنقیص واستخفاف ہوتا ہے:

حدیث «أُريت في منامي كأن بني الحكم بن أبي العاص ينـــزون على منبري كما تنـــزو القردة» کی تحقیق:

ترجمہ: مجھے خواب میں دکھایا گیا کہ حکم بن ابی العاص کی نسل اور اولاد یعنی بنو امیہ میرے منبر پر بندروں کی طرح چڑھتے ہوں گے۔ اور آنے والی روایت میں یہ مضمون ہے کہ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم وفات تک کبھی نہیں ہنسے۔

اس حدیث کی تین سندیں ہیں:

١ - قال الحاكم: حدثنا أبو أحمد علي بن محمد الأزرقي بمرو(كذاب)، ثنا أبو جعفر محمد بن إسماعيل بن سالم الصائغ (ثقة) بمكة، ثنا أحمد بن محمد بن الوليد الأزرقي، مؤذن المسجد الحرام(ثقة)، ثنا مسلم بن خالد الزنجي(ضعيف، منكر الحديث)، عن العلاء بن عبد الرحمن (صدوق أُنكِر من حديثه أشياء)، عن أبيه (ثقة)، عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «إني أُرِيت في منامي كأن بني الحكم بن أبي العاص ينـــزون على منبري كما تنـــزو القردة» قال: فما رئي النبي صلى الله عليه وسلم مستجمعا ضاحكا حتى توفي.(المستدرك للحاكم، رقم:٨٤٨١).

حاکم نے اس روایت کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے اور ذہبی نے علی شرط مسلم کہا ہے۔

حاکم وذہبی کی اس روایت کی تصحیح قابلِ تعجب ہے؛کیونکہ خود حاکم نے اپنے شیخ ابو احمد علی بن محمد کو کذاب کہا ہے اور خود ذہبی نے حاکم کے اس قول کو میزان الاعتدال (۳/۱۵۵) میں نقل کیا ہے۔اور سیر أعلام النبلاء (۱۶/۴۸) میں لکھتے ہیں: « قال الحاكم: يكذب مثل السكر». وانظر: تاريخ الإسلام للذهبي ٣٥/٨.

اور ابو یعلی الخلیلی لکھتے ہیں: «له معرفة وحفظ، لكنه روى نسخا، وأحاديث مناكير لا يتابع عليها، وهو مشهور بذلك، حدثنا عنه الحاكم أبو عبد الله، وسألته عنه فقال: هو أشهر في اللين من أن تسألني عنه». (الإرشاد في معرفة علماء الحديث ٩٠٦/٣)

مسلم بن خالد الزنجی ضعیف ہے۔ شیخ شعیب الأرنؤوط اور بشار عواد نے لکھا ہے: «ضعفه أبو جعفر النفيلي، وأبو داود، وعلي ابن المديني، والنسائي، والبخاري، وقال: منكر الحديث، ذاهب الحديث، وأبو حاتم الرازي، وأبو زرعة الرازي، وابن نمير، والبزار، والذهبي، بعد أن ساق له عدة أحاديث، وقال: هذه الأحاديث وأمثالها تُرد بها قوة الرجل ويُضَعف. واختلف فيه قول ابن معين والدارقطنى فوثقاه مرة، وضعفاه مرة أخرى، وقال ابن عدي: حسن الحديث، وأرجو أنه لا بأس به، وقال ابن سعد: كان كثير الحديث، كثير الغلط والخطأ في حديثه». (تحرير تقريب التهذيب٣٧٢/٣)

«وقال أبو زرعة الرازي: مسلم بن خالد الزنجي منكر الحديث». (الأباطيل والمناكير للجوزقاني ٤١١/١)

اور العلاء بن عبد الرحمن کی بعض نے توثیق کی ہے اور بعض نے تضعیف کی ہے۔ابو حاتم رازی فرماتے

ہیں:« هو صالح الحديث أنكر من حديثه أشياء». (ميزان الاعتدال ١٠٣/٣. سير أعلام النبلاء ١٨٧/٦)

اور ابن جوزی نے لکھا ہے: «قال يحيى: ليس حديثه بحجة، مضطرب الحديث، لم يزل الناس يتقون حديثه». (العلل المتناهية ٢١٣/٢) أ

اس حدیث کو یعقوب بن سفیان فسوی نے بھی احمد بن محمد الازرقی (ثقۃ) عن الزنجی کے طریق سے روایت کیا ہے۔ (مشيخة يعقوب بن سفيان الفسوي، رقم:٣)

زنجی اور ابو العلاء کے بارے میں کلام گزر چکا ہے۔

امام بیہقی، ابن کثیر، ابن عساکر، اور جوزقانی نے بھی اس روایت کو یعقوب بن سفیان فسوی کی سند سے روایت کیا ہے، اور جوزقانی نے اس روایت کو باطل کہا ہے۔ (دلائل النبوة للبيهقي ٥١١/٦. البداية والنهاية ٢٤٣/٦. تاريخ دمشق ٢٦٥/٥٧. الأباطيل والمناكير للجوزقانى ٤١٠/١)

٢- قال أبو يعلى: حدثنا مصعب بن عبد الله، قال: حدثني ابن أبي حازم، عن العلاء، عن أبيه، عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى في المنام كأن بني الحكم ينـــزون على منبره وينـــزلون، فأصبح كالمتغيظ وقال: «ما لي رأيت بني الحكم ينـــزون على منبري نزو القردة؟» قال: فما رئي رسول الله صلى الله عليه وسلم مستجمعا ضاحكا بعد ذلك حتى مات صلى الله عليه وسلم. (مسند أبي يعلى، رقم:٦٤٦١. المقصد العلي في زوائد أبي يعلى الموصلي، رقم:١٧٨٩. المطالب العالية، رقم:٤٤٦٤. تاريخ دمشق لابن عساكر ٢٦٦/٥٧. وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٢٤٤/٥) وقال: رواه أبو يعلى، ورجاله رجال الصحيح غير مصعب بن عبد الله بن الزبير، وهو ثقة)

وأخرجه الجوزقاني من طريق أبي عمرو محمد بن أحمد بن حمدان الحيري، قال: حدثنا أبو يعلى الموصلي، قال: حدثنا مصعب بن عبد الله الزبيري، به. (الأباطيل والمناكير للجوزقانى ٤١١/١)

جوزقانی اس روایت کو اپنی سند سے ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «هذا حديث لا يرجع منه إلى صحة، وليس لهذا الحديث أصل من حديث عبد العزيز بن أبي حازم، عن العلاء بن عبد الرحمن، وإنما هو مشهور من حديث الزنجي، عن العلاء، سألت الإمام أبا الفضل المقدسي، عن أبي عمرو الحيري، فقال: كان يميل إلى التشيع». (الأباطيل والمناكير للجوزقانى ٤١٢/١)

معلوم ہوا کہ یہ سند بھی صحیح نہیں۔

٣- عن سليمان بن داود الشاذكوني، عن يحيى بن سعيد، عن سفيان، عن علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «أريت بني أمية في صورة القردة والخنازير، يصعدون منبري، فشق ذلك علي، فأنزلت: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١ ﴾. [القدر]». (العلل المتناهية ٢١٢/٢. الأباطيل والمناكير للجوزقاني ٤١٠/١)

اس سند میں سلیمان بن داود شاذکونی متہم بالکذب والوضع ہے۔ اور علی بن زید بن جدعان ضعیف

ہے۔

جوزقانی اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: « هذا حديث موضوع باطل، قال إبراهيم بن عبد الله بن الجنيد: سمعت يحيى بن معين وذكر الشاذكوني، فقال: قد سمع إلا أنه يكذب ويضع الحديث».

ابن جوزی نے اس حدیث کو مذکورہ تینوں سندوں کے ساتھ ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: «هذا حديث لا أصل له، أما الطريق الأول ففيه الزنجي بن خالد، قال أبو زرعة: منكر الحديث. وقال علي بن المديني: ليس بشيء، وفيه العلاء ابن عبد الرحمن، قال يحيى: ليس حديثه بحجة مضطرب الحديث لم يزل الناس يتقون حديثه. وأما الطريق الثاني ففيه العلاء أيضا، وقد ذكرناه، وفيه أبو عمرو الحيري وكان متشيعا، كذلك قال أبو الفضل المقدسي. وأما الطريق الثالث ففيه علي بن زيد قال أحمد ويحيى: ليس بشيء. وفيه الشاذ كوني وهو كذاب، وقال يحيى: ليس بشيء. وقال البخاري: هو أضعف من كل ضعيف». (العلل المتناهية ٢/٢١٣)

اس جیسی اور بھی روایات بنی امیہ کی مذمت میں کتب تاریخ وحدیث میں ملتی ہیں؛ لیکن کوئی بھی روایت صحیح نہیں۔

مذکورہ روایت کے قریب المعنیٰ چند روایات اور بھی ملاحظہ فرمائیں:

١- عن علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب في قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِيْٓ اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ قال: رأى ناسا من بني أمية على المنابر فساءه ذلك، فقيل له: إنما هي دنيا يعطونها فسري عنه. (تاريخ دمشق لابن عساكر٥٧/٣٤١)

اس کی سند مرسل ہے، نیز علی بن زید بن جدعان ضعیف راوی ہے۔ اور آیت کریمہ کی یہ تفسیر صحیح بخاری ودیگر کتب حدیث وتفسیر کے خلاف ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اس آیت کریمہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں: عن ابن عباس رضي الله عنه: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِيْٓ اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠] قال: « هي رؤيا عين، أريها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أسري به، ﴿وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُوْنَةَ﴾ [الإسراء: ٦٠]: شجرة الزقوم». (صحيح البخاري، رقم:٤٧١٦).

٢- عن عبد الرحمن بن صالح الأزدي، أنا يونس بن بكير، عن أبي جعفر الرازي عيسى بن عبد الله التميمي، عن الربيع بن أنس البكري قال: لما أسري بالنبي صلى الله عليه وسلم رأى فلانا وهو بعض بني أمية على المنبر يخطب الناس فشق ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى ﴿وَاِنْ اَدْرِيْ لَعَلَّهٗ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَاعٌ اِلٰى حِيْنٍ﴾ [الأنبياء] يقول: هذا الملك فتنة لكم ومتاع إلى حين. (تاريخ دمشق لابن عساكر ٥٧/٣٤١)

اس روایت کی سند میں ایک منکر الحدیث، دوسرا متہم بالتشیع، اور تیسرا اجلا بھناشیعہ ہے۔

حافظ ابن حجر نے الربیع بن انس کے بارے میں لکھا ہے: «صدوق له أوهام رُمِي بالتشيع». (تقريب التهذيب)

اور ابو جعفر عیسی بن عبد اللہ کی بعض نے توثیق کی ہے اور بعض نے سیئ الحفظ، کثیر الوہم فرمایا ہے۔ اور ابن حبان فرماتے ہیں: «ينفرد بالمناكير عن المشاهير». (ميزان الاعتدال ٣/٣١٩)

اورابن حبان نے «الثقات» میں لکھا ہے: «الناس يتقون حديثه ما كان من رواية أبي جعفر عنه؛ لأن فيها اضطراب كثير». (الثقات لابن حبان ٤/٢٢٨)

ابن حبان نے دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وكل ما في أخباره من المناكير إنما هي من جهة أبي جعفر الرازي». (مشاهير علماء الأمصار ١/٢٠٣)

عبد الرحمن بن صالح الأزدی کے بارے میں علامہ ذہبی نے لکھا ہے: «قال موسى بن هارون: كان يحدث بمثالب أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، شيعي محترق». (تاريخ الإسلام ٥/٨٦٣)

ذہبی میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں: «قال أبو داود: ألف كتابًا في مثالب الصحابة رجل سوء. وقال ابن عدي: احترق بالتشيع». (ميزان الاعتدال ٢/٥٦٩)

اس جیسی اور بھی روایات کتب تاریخ میں ملتی ہیں؛ لیکن یہ سب جھوٹی اور منکر روایات ہیں۔ علامہ ابن قیم فرماتے ہیں: «كل حديث في ذم بني أمية فهو كذب». (المنار المنيف، ص١١٧)

حدیث "لعن اللہ الحکم وماولد" کی تحقیق:

اس روایت کو متعدد محدثین نے مختلف الفاظ کے ساتھ متعدد طرق سے روایت کیا ہے:

(١) قال أحمد بن حنبل: حدثنا عبد الرزاق(ثقة رُمي بالتشيع)، أخبرنا ابن عيينة(ثقة حافظ، ربما يدلس عن الثقات)، عن إسماعيل بن أبي خالد(ثقة ثبت، كان يدلس، وربما يهم)، عن الشعبي(ثقة مشهور)، قال: سمعت عبد الله بن الزبير، وهو مستند إلى الكعبة، وهو يقول: «ورب هذه الكعبة، لقد لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلانا، وما ولد من صلبه». (مسند أحمد، رقم:١٦١٢٨)

وأخرجه البزار من طريق أحمد بن منصور بن سيار(ثقة حافظ)، قال: نا عبد الرزاق، به، بلفظ: «ورب هذا البيت لقد لعن الله الحكم وما ولد على لسان نبيه». (مسند البزار٢١٩٧).

اس سند کے تمام رجال ثقہ ہیں؛ بلکہ یہ روایت علی شرط الشیخین ہے، ہاں اسماعیل بن ابی خالد مدلس ہے

اور شعبی سے غیر مسموع روایات لیتے ہیں۔ نیز امام بخاری و مسلم بلکہ کتبِ سنن وصحاح کے مصنفین ابو داود، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان، ابن خزیمہ وغیرہ میں سے کسی نے بھی اس روایت کو اپنی صحیح میں روایت نہیں کیا ہے؛ بلکہ خود عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں اس روایت کو ذکر نہیں کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس روایت میں کوئی ایسی خفیہ علت ہے جس کی وجہ سے صحاح وسنن کے محدثین نے اسے اپنی کتابوں اس کے رجال کے اعلی درجے کے ثقہ ہونے کے باوجود روایت کرنے سے اعراض کیا ہے۔

اس کی پوشیدہ علت یہ ہو سکتی ہے کہ اسماعیل بن خالد مدلس ہیں اور کبھی کبھی شعبی سے ایسی روایت بیان کرتے تھے جو انہوں نے شعبی سے نہیں سنی؛ علامہ علائی نے جامع التحصیل میں اسماعیل بن خالد کے بارے میں لکھا ہے: «كان يدلس... قال يحيى القطان: سألت إسماعيل بن أبي خالد عن حديث رواه عنه ابن أبي عروبة عن الشعبي عن ابن عباس رضي الله عنهما «أربع ليس عليهن جناية»، فقال: ليس من حديثي. وذكر عند يحيى بن سعيد القطان شيء يروى عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي أن المغيرة بن شعبة لما شهد عليه الثلاثة. الحديث، فقال يحيى: ليس بصحيح. وذكر عنده قول الشعبي في الجراحات أخماس، فقال يحيى: كان معي فلم يصححه إسماعيل. وذكر يحيى حديث إسماعيل بن أبي خالد عن عامر يعني الشعبي عن أيمن بن خريم، وفيه شعر، فقال: قال لي إسماعيل: لم أسمع هذا الشعر من عامر. وقال ابن المديني: قلت ليحيى يعني القطان: ما حملت عن إسماعيل عن عامر هي صحاح؟ قال: نعم إلا أن فيها حديثين أخاف أن لا يكون سمعهما، قلت ليحيى: ما هما؟ قال: قال عامر في رجل خير امرأته فلم تختر حتى تفرقا، والآخر قول علي رضي الله عنه في رجل تزوج امرأة على أن يعتق أباها». (جامع التحصيل،ص ٤٥)

اس میں دوسری علت یہ ہے کہ عبد الرزاق پر تشیع کا الزام ہے؛ اگرچہ شیخ شعیب ارناؤوط اور بشار عواد نے تحریر تقریب التہذیب (٢/ ٣٦٠) میں لکھا ہے کہ ان کا تشیع ثابت نہیں: «لم يثبت تشيعه»؛ لیکن جن حضرات نے ان پر تشیع کا الزام لگایا ہے وہ بھی بے بنیاد نہیں۔ حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں متعدد علماء سے عبد الرزاق کا تشیع نقل کیا ہے۔ ابن حبان نے لکھا ہے: «كان ممن يخطىء إذا حدث من حفظه على تشيع فيه». (الثقات٨/٤١٢)

علامہ ذہبی تذکرۃ الحفاظ میں لکھتے ہیں: «انقموا عليه التشيع، وما كان يغلو فيه بل كان يحب عليا رضي الله عنه ويبغض من قاتله». (تذكرة الحفاظ١/٢٦٦)

عجلی نے الثقات میں لکھا ہے: «ثقة، وكان يتشيع». (الثقات للعجلي ١/٣٠٢)

علاء الدین مغلطائی نے اِکمال تہذیب الکمال (٨/ ٢٦٦) میں امام ابو داود سے نقل کیا ہے: «كان

عبد الرزاق يعرض بمعاوية، أخذ التشيع من جعفر».

ابن حجر نے محمد بن ابی بکر المقدمی سے نقل کیا ہے: «وجدت عبد الرزاق ما أفسد جعفر غيره يعني في التشيع». (تهذيب التهذيب ٣١٣/٦)

ابن عدی نے عبد الرزاق کے حالات میں ان سے ایسی متعدد روایات نقل کی ہیں جن سے عبد الرزاق کا تشیع عیاں ہے۔ ابن عدی ان کے حالات کے آخر میں بطور خلاصہ لکھتے ہیں: «ولعبد الرزاق بن همام أصناف وحديث كثير، وقد رحل إليه ثقات المسلمين وأئمتهم وكتبوا عنه ولم يروا بحديثه بأسا إلا أنهم نسبوه إلى التشيع، وقد روى أحاديث في الفضائل مما لا يوافقه عليها أحد من الثقات، فهذا أعظم ما رموه به من روايته لهذه الأحاديث، ولما رواه في مثالب غيرهم مما لم أذكره في كتابي هذا، وأما في باب الصدق فأرجو أنه لا بأس به إلا أنه قد سبق منه أحاديث في فضائل أهل البيت ومثالب آخرين مناكير». (الكامل في ضعفاء الرجال ٥٤٥/٦)

علامہ ذہبی تاریخ اسلام میں لکھتے ہیں: «أحديثه محتج به في الصحاح. ولكن ما هو ممن إذا تفرد بشيء عُد صحيحا غريبا. بل إذا تفرد بشيء عد منكرا». (تاريخ الإسلام ٣٧٤/٥)

بعض حضرات نے اور بھی علتیں ذکر کی ہیں، مثلا:

۱- امام عبد الرزاق کا حافظہ بعد میں متغیر ہو گیا تھا؛ لیکن یہاں یہ علت نہیں، اس لیے کہ امام احمد نے ان سے قبل التغیر سنا ہے۔

۲- سفیان بن عیینہ متہم بالتدلیس ہیں؛ لیکن یہاں یہ علت نہیں بھی، اس لیے کہ وہ صرف ثقہ سے تدلیس کرتے تھے۔ کما فی التقریب۔

اس روایت میں دوسری چیز قابل غور یہ ہے کہ مسند احمد کی روایت میں «فلانا» مبہم آیا ہے، اور مسند بزار کی روایت میں «فلانا» کی جگہ «الحکم» آیا ہے، اور یہ خطا عبد الرزاق کی طرف سے معلوم ہوتی ہے، اس لیے کہ اس روایت میں عبد الرزاق متفرد ہیں۔ علامہ ذہبی فرماتے ہیں کہ جب عبد الرزاق کسی روایت میں متفرد ہوں تو وہ منکر شمار ہوتی ہے۔ «قلت (أي الذهبي): عبد الرزاق راوية الإسلام، وهو صدوق في نفسه. وحديثه محتج به في الصحاح. ولكن ما هو ممن إذا تفرد بشيء عد صحيحا غريبا. بل إذا تفرد بشيء عد منكرا». (تاريخ الإسلام للذهبي ٣٧٤/٥، تحقيق: بشار)

معلوم ہوا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ اور علامہ ذہبی جیسے متبحر نے اس کے منکر ہونے کی گواہی دی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ امام ذہبی الحکم بن العاص رضی اللہ عنہ کے حالات میں لکھتے ہیں: «ويروى في سبه أحاديث لم تصح». (سير أعلام النبلاء ١٠٨/٢، ط: الرسالة)

اور تاریخ الاسلام میں لکھا ہے:«وقد رويت أحاديث منكرة في لعنه لا يجوز الاحتجاج بها».
(تاريخ الإسلام للذهبي ١٩٨/٢، تحقيق: بشار) أ

(٢) قال الطبراني: حدثنا أحمد بن رشدين المصري (متهم بالكذب)، قال: حدثنا يحيى بن سليمان الجعفي(ثقة ربما أغرب)، قال: حدثنا أبو الفضل(هو محمد بن فضيل صدوق شيعي)، عن ابن شبرمة (ثقة فقيه)، عن الشعبي(ثقة فاضل)، عن عبد الله بن الزبير، قال: «أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلعن الحكم وما ولد». (المعجم الكبير ٣٠١/١٢٢/١٣)

یہ سند صحیح نہیں،اس لیے کہ طبرانی کے شیخ احمد بن محمد بن الحجاج بن رشدین متہم بالکذب ہیں۔ (لسان الميزان ٥٩٤/١، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة)

اور«ابو الفضل »یہ کتابت کی غلطی ہے، صحیح «ابن فضیل» ہے جیسا کہ طبرانی کی آنے والی دوسری روایت میں ہے اور ابن کثیر کی جامع المسانید والسنن(٥/ ٢٠٤/ ٦٣٣٨) میں بھی ابن فضیل ہے۔ پورا نام ابو عبد الرحمن محمد بن فضیل بن غزوان ہے۔ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں «صدوق عارف رمي بالتشيع» لکھا ہے۔اور عجلی لکھتے ہیں:« ثقة، كان يتشيع».(الثقات، ص٤١١) وقال أحمد بن حنبل: «هو حسن الحديث، شيعي منحرف». (الوافي بالوفيات٢٢٨/٤) وقال ابن حبان: «كان يغلو في التشيع». (تهذيب التهذيب ٤٠٥/٩) وقال أبو داود السجستاني: «كان شيعيا، مُتَحَرِّقًا».(سير أعلام النبلاء ١٧٣/٩) وقال الذهبي: «صدوق شيعي». (ميزان الاعتدال ٥٩٥/٤) اور دار قطنی فرماتے ہیں:«كان ثبتا في الحديث، إلا أنه كان منحرفا عن عثمان، رضي الله عنه، بلغني أن أباه ضربه من أول الليل إلى آخره ليترحم على عثمان فلم يفعل». (موسوعة أقوال الدارقطني ٦١٥/٢، ط: عالم الكتب، بيروت)

ابن سعد اور یعقوب بن سفیان نے بھی محمد بن فضیل بن غزوان کو شیعہ لکھا ہے۔ (الطبقات الكبرى ٣٨٩/٦. إكمال تهذيب الكمال ٣١٢/١٠)

حاکم نے مستدرک (٨٤٨٥) میں اس روایت کو احمد بن رشدین کے طریق سے روایت کیا ہے اور اسے صحیح کہا ہے۔ لیکن ذہبی نے اس کی تعلیق میں لکھا ہے:«الرشدينيُّ ضعفه ابن عدي».

طبرانی نے اس روایت کو دوسری سند سے بھی روایت کیا ہے: حدثنا أحمد بن يحيى بن خالد بن حيان الرقي (صدوق)، قال: حدثنا يحيى بن سليمان الجعفي(ثقة ربما أغرب)، قال: حدثنا محمد بن فضيل (صدوق شيعي)، وأحمد بن بشير(المخزومي صدوق له مناكير)، عن إسماعيل بن أبي خالد(ثقة ثبت، كان يدلس، وربما يهم)، عن عامر الشعبي (ثقة مشهور)، قال: سمعت عبد الله بن الزبير، وهو يطوف بالكعبة وهو يقول: «ورب هذه البنية للعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكم وما ولد». (المعجم الكبير للطبراني ٢٩٩/١٢١/١٣)

اس روایت کو مقدسی نے بھی المختارۃ(۹/۳۱۰/۲۶۸) میں طبرانی کی سند سے روایت کیا ہے۔

یہ روایت بھی منکر ہے۔

اس کی سند میں یحیی بن سلیمان الجعفی مختلف فیہ راوی ہیں؛ «قال النسائي: ليس بثقة وذكره ابن حبان في الثقات وقال: ربما أغرب. وقال الدارقطني: ثقة، وقال مسلمة بن قاسم: لا بأس به، وكان عند العقيلي ثقة، وله أحاديث مناكير». (تهذيب التهذيب ٢٢٧/١١)

اور محمد بن فضیل بن غزوان کے بارے میں کلام گزر چکا ہے۔

اور احمد بن بشیر بھی منکر الحدیث ہے۔ تحریر تقریب التہذیب(۱/۵۸) میں «صدوق له مناكير» **لکھا ہے۔**

طبرانی نے اس روایت کی ایک اور سند ذکر کی ہے: حدثنا جعفر بن أحمد بن سنان(ثقة)، قال: حدثنا محمد بن عبيد المحاربي(ثقة)، قال: حدثنا أبو مالك الجنبي(ضعيف)، عن إسماعيل بن أبي خالد(ثقة ثبت، كان يدلس، وربما يهم)، عن الشعبي (ثقة مشهور)، عن عبد الله بن الزبير، أنه قال وهو على المنبر: «ورب هذا البيت الحرام، والبلد الحرام إن الحكم بن أبي العاص وولده ملعونون على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم». (المعجم الكبير للطبراني ٣٠٠/١٢١/١٣)

اس روایت کو مقدسی نے بھی المختارۃ(۹/۳۱۱/۲۶۹) میں طبرانی کی سند سے روایت کیا ہے۔

یہ روایت بھی منکر ہے؛ ابو مالک الجنبی عمرو بن ہاشم ضعیف راوی ہے؛ «قال البخاري: فيه نظر. وقال مسلم: ضعيف. وقال أحمد: صدوق، لم يكن صاحب حديث. وقال أبو حاتم: لين الحديث». (ميزان الاعتدال ٢٩٠/٣)

اور اسماعیل بن ابی خالد کے بارے میں کلام گزر چکا ہے۔

(٣) قال الإمام أحمد: حدثنا ابن نمير (ثقة ربما يهم)، حدثنا عثمان بن حكيم (ثقة)، عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف (له رؤية)، عن عبد الله بن عمرو، قال: كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم، وقد ذهب عمرو بن العاص يلبس ثيابه ليلحقني، فقال ونحن عنده: «ليدخلن عليكم رجل لعين» فوالله ما زلت وجلا، أتشوف داخلا وخارجا، حتى دخل فلان، يعني الحكم. (مسند أحمد، رقم:٦٥٢٠)

وقال البزار: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد (القطان ثقة)، قال: أخبرنا عبد الله بن نمير، به، بلفظ: «ليدخلن عليكم رجل لعين» وكنت تركت عمرو بن العاص يلبس ثيابه ليلحقني فما زلت أنظر وأخاف حتى دخل الحكم بن أبي العاص. (مسند البزار، رقم:٢٣٥٢)

اس سند کا مدار عبد اللہ بن نمیر پر ہے اور ابن نمیر اگرچہ ثقہ ہیں لیکن ان کو وہم بھی ہوتا رہتا ہے۔ دار

قطنی نے العلل میں متعدد جگہ ان کا وہم ذکر کیا ہے؛ دار قطنی ایک جگہ لکھتے ہیں:«وفي هذا الموضع وهم من ابن نمير على إسرائيل، ... وتقديم ابن نمير لغسل الوجه على المضمضة والاستنشاق فيه، وهم منه على إسرائيل لمخالفة الأثبات عن إسرائيل، قوله». (العلل للدارقطني ٣/٣٤، ط: دار طيبة، الرياض)

دار قطنی دوسری جگہ لکھتے ہیں:«ورواه ابن نمير، عن مجالد، عن الشعبي، عن جابر بن عبد الله، عن علي. وغيرُه يرويه عن مجالد، عن الشعبي، عن الحارث، عن علي، وهو المحفوظ». (العلل للدارقطني ٣/١٥٥)

یعنی ابن نمیر نے شعبی اور علی کے درمیان حارث کے واسطے کو چھوڑ دیا۔

دار قطنی تیسری جگہ لکھتے ہیں: «ورواه عبد الله بن نمير، عن الزهري، عن أبي إدريس، أنه بلغه عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا...ووهم فيه. والصواب عن الزهري، عن أبي إدريس، عن أبي هريرة». (العلل للدارقطني ٨/٢٩٨)

دار قطنی چوتھی جگہ لکھتے ہیں: «ورواه ابن نمير، عن الثوري، عن أيوب، عن ابن سيرين، عن أنس، ولم يتابع على هذه الرواية. والصحيح: عن الثوري، عن يونس، عن ابن سيرين».(العلل للدارقطني ١٢/٢٣٤)

پانچویں جگہ دار قطنی ابن نمیر اور ایک دوسرے راوی کے بارے میں لکھتے ہیں: «وكلاهما وهم في إسناده على قلة وهمهما وكثرة ضبطه». (العلل للدارقطني ١٤/٤٤٥)

اسی طرح امام ترمذی اپنی سنن میں حدیث نمبر ۱۱۱۹ کے تحت لکھتے ہیں:«قد وهم فيه ابن نمير».

عثمان بن حکیم کے بہت سے شاگردوں میں سے صرف عبد اللہ بن نمیر کا ایک ایسی حدیث کا تنہا روایت کرنا جس میں صحابیِ رسول پر لعنت کی گئی ہو ان کے وہم پر دلالت کرتا ہے۔ عثمان بن حکیم کے شاگردوں میں ثوری، عیسی بن یونس سبیعی، ہشیم، مروان بن معاویہ وغیرہ حضرات ابن نمیر کے مقابلے میں زیادہ ثقہ ہیں، لیکن ان میں سے کسی نے بھی اسے روایت نہیں کیا ہے۔ جس سے اس روایت کا منکر ہونا معلوم ہوتا ہے۔

اس روایت میں دوسری علت یہ معلوم ہوتی ہے کہ «حتى دخل فلان» **کے بعد**«يعني الحكم» **مدرج من الراوی ہے۔ اور بعض روات نے یعنی کو حذف کرکے** «حتى دخل الحكم» **کردیا۔**

(٤) قال أبو يعلى: حدثنا محمد بن عقبة (صدوق يخطئ كثيرا)، ثنا جعفر بن سليمان(صدوق شيعي)، ثنا شعبة(ثقة)، عن علي بن الحكم(ثقة)، عن أبي الحسن الجزري (مجهول)، عن عمرو بن مرة(ثقة عابد رُمي بالإرجاء)، قال: استأذن الحكم بن أبي العاص على رسول الله صلى الله عليه وسلم فعرف كلامه، فقال: «ائذنوا له، لعنه الله وكل ما خرج من صلبه إلا مؤمنيهم، وقليل ما هم، يسرفون في الدنيا، ويوضعون في الآخرة، ذو مكر وخديعة،

يعطون في الدنيا، وما لهم في الآخرة من خلاق». (المطالب العالية، رقم:٤٤٥٤)

اور حاکم نے مستدرک میں اس روایت کو ابو الجزری کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: «أن الحكم بن أبي العاص استأذن على النبي صلى الله عليه وسلم فعرف النبي صلى الله عليه وسلم صوته وكلامه، فقال: «ائذنوا له عليه لعنة الله، وعلى من يخرج من صلبه، إلا المؤمن منهم وقليل ما هم، يشرفون في الدنيا ويضعون في الآخرة، ذوو مكر وخديعة، يعطون في الدنيا وما لهم في الآخرة من خلاق». (المستدرك للحاكم، رقم: ٨٤٨٤)

اس کی سند ضعیف ہے، ابو الحسن الجزری مجہول ہے۔ کذا فی التقریب۔

حاکم نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے؛ لیکن ذہبی فرماتے ہیں: «لا والله، فأبو الحسن من المجاهيل».

اور جعفر بن سلیمان اگرچہ بخاری کے راوی ہیں، لیکن ان کی شیعیت کی وجہ سے ان کی یہ روایت قابل قبول نہیں۔ قال الحافظ ابن حجر: «صدوق زاهد لكنه كان يتشيع». (تقريب التهذيب)

علامہ ذہبی نے متعدد علماء سے جعفر بن سلیمان کا تشیع نقل کیا ہے: «قال يحيى بن معين: كان يحيى بن سعيد لا يكتب حديثه ويستضعفه. وقال ابن سعد: ثقة فيه ضعف، وكان يتشيع. وقال أحمد بن المقدام: كنا في مجلس يزيد بن زريع فقال: من أتى جعفر بن سليمان، وعبد الوارث، فلا يقربني، وكان عبد الوارث ينسب إلى الاعتزال، وجعفر ينسب إلى الرفض. قال سهل بن أبي خدوية: قلت لجعفر بن سليمان: بلغني أنك تشتم أبا بكر وعمر! فقال: أما الشتم فلا، ولكن البغض ما شئت. قال جرير بن يزيد بن هارون بين يدى لجعفر الضبعي،: بلغني أنك تسب أبا بكر وعمر! قال: أما السب فلا، ولكن البغض ما شئت فإذا هو رافضي مثل الحمار. وقال حماد بن زيد: كان يتشيع، يحدث بأحاديث في علي، وأهل البصرة يغلون في علي». (ميزان الاعتدال ١/٤٠٨-٤١٠)

اور محمد بن عقبہ سدوسی کے بارے میں ابن حجر نے لکھا ہے: «صدوق يخطىء كثيرا». (تقريب التهذيب) **اور علامہ ذہبی لکھتے ہیں:** «روى عنه: أبو زرعة وأبو حاتم، ثم تركه أبو زرعة وأبو حاتم؛ فما حدثا عنه لضعفه».(تاريخ الإسلام ٥/٦٨٠) أ

(٥) حدثنا عبد الرزاق بن همام الإمام (ثقة رمي بالتشيع)، قال: حدثني أبي(مقبول)، عن عن ميناء مولى عبد الرحمن بن عوف (متهم بالكذب)، عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، قال: كان لا يولد لأحد مولود إلا أتي به النبي صلى الله عليه وسلم، فدعا له فأدخل عليه مروان بن الحكم، فقال: «هو الوزغ بن الوزغ الملعون ابن الملعون».(المستدرك للحاكم، رقم:٨٤٧٧).

یہ حدیث موضوع ہے، اگرچہ حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔ علامہ ذہبی حاکم کے رد میں فرماتے ہیں: «لا واللہ ومیناء کذبه أبو حاتم».

حاکم نے مستدرک میں بنو امیہ کی مذمت میں متعدد روایات ذکر کی ہیں اور ان کی سند میں ضعیف وکذاب راویوں کے ہونے کے باوجود اکثر روایات کی تصحیح کی ہے۔ ذہبی میزان الاعتدال میں حاکم اور ان کی کتاب "المستدرک" کے بارے میں لکھتے ہیں: «إمام صدوق، لكنه يصحح في مستدركه أحاديث ساقطة، ويكثر من ذلك، فما أدرى هل خفيت عليه فما هو ممن يجهل ذلك، وإن علم فهذه خيانة عظيمة، ثم هو شيعي مشهور بذلك من غير تعرض للشيخين. وقد قال ابن طاهر: سألت أبا إسماعيل عبد الله الأنصاري عن الحاكم أبي عبد الله، فقال: إمام في الحديث رافضي خبيث. قلت: الله يحب الانصاف، ما الرجل برافضي، بل شيعي فقط». (ميزان الاعتدال ٣/٦٠٨)

اور تذکرۃ الحفاظ میں محمد بن طاہر المقدسی سے نقل کیا ہے: «قال ابن طاهر: كان شديد التعصب للشيعة في الباطن، وكان يظهر التسنن في التقديم والخلافة، وكان منحرفًا عن معاوية وآله، متظاهرًا بذلك ولا يعتذر منه. قلت: أما انحرافه عن خصوم علي فظاهر، وأما أمر الشيخين فمعظم لهما بكل حال فهو شيعي لا رافضي، وليته لم يصنف المستدرك فإنه غض من فضائله بسوء تصرفه». (تذكرة الحفاظ للذهبي ٣/١٦٥-١٦٦)

صلاح الدین صفدی نے محمد بن طاہر المقدسی سے نقل کیا ہے: «قال ابن طاهر: ومن بحث عن تصانيفه رأى فيها العجايب من هذا المعنى خاصة الكتاب الذي صنفه وسماه فيما زعم المستدرك على الصحيحين لعل أكثره إنما قصد به ثلب أقوام ومدح أقوام». (الوافي بالوفيات ٣/٢٦٠)

(٦) عن معاذ بن خالد (لين الحديث) قال: نا زهير بن محمد(حديثه منكر إذا روى عنه أهل الشام) قال: نا صالح بن أبي صالح(بن مهران ضعيف)، أنه سمع نافع بن جبير (ثقة) يحدث عن أبيه قال: بينا أنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في الحجر إذ مر الحكم بن أبي العاص، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ويل لأمتي مما في صلب هذا». (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:١٥٢٠، و٦٦٦٧)

یہ حدیث بھی منکر ہے۔ ذہبی نے معاذ بن خالد العسقلانی کے بارے میں لکھا ہے: «له مناكير». **اور حافظ ابن حجر نے اسے** «لين الحديث» **کہا ہے۔** (ميزان الاعتدال ٤/١٣٢. تقريب التهذيب)

زہیر بن محمد التمیمی کے بارے میں امام بخاری نے تاریخ کبیر میں لکھا ہے: «روى عنه أهل الشام أحاديث مناكير».(التاريخ الكبير ٣/٤٢٧) **اور معاذ بن خالد عسقلانی شامی ہے، عسقلان شام کا ایک شہر تھا،** «وهي (العسقلان) مدينة بالشام من أعمال فلسطين». (معجم البلدان ٤/١٢٢) **اور اب اسرائیل**

(مقبوضہ فلسطین) میں ہے۔

اور ذہبی فرماتے ہیں: «ثِقَة لَهُ غرائب ضعفه ابْن معِين». (المغني في الضعفاء ١/٢٤١)

علامہ ذہبی تاریخ اسلام میں زہیر بن محمد کے بارے میں متعدد علماء کے اقوال نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «قلت: له مناكير فليحذر منها». (تاريخ الإسلام ٤/٣٧٦)

(٧) حدثنا إبراهيم بن الحجاج السامي (ثقة يهم قليلا) حدثنا حماد بن سلمة (ثقة) عن عطاء بن السائب (صدوق اختلط) عن أبي يحيى (مجهول) قال: كنت بين الحسين و الحسن و مروان يتشاتمان، فجعل الحسن يكف الحسين، فقال مروان: أهل بيت ملعونون. فغضب الحسن فقال: أقلت: أهل بيت ملعونون؟ فوالله لقد لعنك الله على لسان نبيه صلى الله عليه و سلم وأنت في صلب أبيك. (مسند أبي يعلى، رقم:٦٧٦٤. المطالب العالية، رقم:٤٤٥٥. تاريخ الإسلام للذهبي ٣/٣٦٦). أ

اس کی سند ابو یحیی کی جہالت کی وجہ سے ضعیف ہے۔ قال الذهبي: «أبو يحيى مجهول». (تاريخ الإسلام للذهبي٣/٣٦٦)

(٨) حدثنا الحسن بن العباس الرازي (ثقة)، قال: حدثنا محمد بن حميد (متروك)، قال: حدثنا هارون بن المغيرة (ثقة يتشيع)، عن عمرو بن أبي قيس(وُثِّق وله أوهام)، عن يزيد بن أبي زياد(ضعيف وكان شيعيا)، عن البهي (صدوق يخطئ)، عن ابن الزبير: «أن النبي صلى الله عليه وسلم لعن فلانا وولده على هذا المنبر». (المعجم الكبير للطبراني ١٣/١١٨/٢٨٩)

محمد بن حمید الرازی کے بارے میں علامہ ذہبی لکھتے ہیں: «وثقه جماعة، والأولى تركه. قال يعقوب بن شيبة: كثير المناكير. وقال البخاري: فيه نظر. وقال النسائي: ليس بثقة». (الكاشف ٢/١٦٦)

اور ہارون بن مغیرہ کے بارے میں علامہ ذہبی نے لکھا ہے: «ثقة يتشيع». (الكاشف ٢/٣٣١) اور میزان الاعتدال میں لکھا ہے: «وثقه النسائي وغيره. وقال أبو داود: ليس به بأس، هو من الشيعة. وقال السليماني: فيه نظر. (ميزان الاعتدال٤/٢٨٧)

حافظ ابن حجر نے عبد اللہ البہی کے بارے میں «صدوق يخطئ» لکھا ہے۔ کذا فی التقریب۔

اس روایت میں ایک دوسری بھی علت ہے جو آگے آرہی ہے۔

بزار نے اپنی مسند میں عبد اللہ البہی کی اس روایت کو ان الفاظ میں روایت کیا ہے: ... عن عبد الله البهي، مولى الزبير، قال: كنت في المسجد ومروان يخطب، فقال عبد الرحمن بن أبي بكر: والله ما استخلف أحدا من أهله، فقال مروان: أنت الذي نزلت فيك ﴿وَالَّذِىْ قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ

﴿تَكُمَآ﴾فقال عبد الرحمن: كذبت، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن أباك. (مسند البزار، رقم:٢٢٧٣)

امام نسائی اور حاکم نے اس روایت کو محمد بن زیاد کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے:...
عن محمد بن زياد، قال: لما بايع معاوية لابنه، قال مروان: سنة أبي بكر وعمر، فقال عبد الرحمن بن أبي بكر: سنة هرقل وقيصر، فقال مروان: هذا الذي أنزل الله فيه ﴿وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ﴾ الآية، فبلغ ذلك عائشة فقالت: «كذب والله، ما هو به، وإن شئت أن أسمي الذي أنزلت فيه لسميته، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن أبا مروان، ومروان في صلبه، فمروان فضض من لعنة الله». (السنن الكبرى للنسائي، رقم:١١٤٢٧. المستدرك للحاكم، رقم:٨٤٨٣).

اس کی سند منقطع ہے، محمد بن زیاد کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع ثابت نہیں۔قال الذهبي: «فيه انقطاع محمد لم يسمع من عائشة».(تعليق الذهبي على المستدرك للحاكم ٤٨١/٤)

ان دونوں روایتوں میں دوسری علت یہ ہے کہ اسے امام بخاری نے اپنی صحیح (۴۸۲۷) میں روایت کیا ہے، اور اس میں حکم کا سرے سے ذکر نہیں، بلکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف سے اپنی براءت کا ذکر ہے۔ جو عبد اللہ البہی اور محمد بن زیاد کی روایت کے منکر ہونے کی واضح دلیل ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حضرت حکم بن ابی العاص رضی اللہ عنہ پر لعنت سے متعلق حدیث منکر ہے، یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا حضرت عائشہ یا عبد اللہ بن زبیر کا قول نہیں۔ اور علامہ ذہبی کا یہ فرمانا: «وقد رُوِيت أحاديث منكرة في لعنه لا يجوز الاحتجاج بها». (تاريخ الإسلام للذهبي ١٩٨/٢) اور اسی طرح سے «ويروى في سبه أحاديث لم تصح».(سير أعلام النبلاء ٤٠٧/٣، ط: الرسالة) فرمانا بالکل درست ہے۔

اور حافظ ابن حجر نے الاصابہ میں ابن السکن سے نقل کیا ہے: «يقال إنّ النبيّ صلّى اللّٰه عليه وسلم دعا عليه، و لم يثبت ذلك». (الإصابة ٩١/٢، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

ان روایات میں سبب لعنت کا ذکر نہیں۔ سببِ لعنت کا ذکر ہمیں صرف ایک حدیث میں ملا، جسے ابن عدی اور ابن عساکر نے سلیمان بن قرم کے طریق سے روایت کیا ہے: حدثنا سليمان بن قرم (غالي في الرفض)، عن الأعمش (ثقة حافظ، وكان يدلس) عن عمرو بن مرة(ثقة) عن عبد الله بن الحارث (المكتب ثقة) عن زهير بن الأقمر (ثقة) عن عبد الله بن عمرو، قال: كان الحكم بن أبي العاص يجلس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وينقل حديثه إلى قريش فلعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يخرج من صلبه إلى يوم القيامة. (الكامل لابن عدي ٢٣٩/٤. تاريخ دمشق لابن عساكر ٢٧٠/٥٧)

یہ روایت موضوع ہے؛ سلیمان بن قرم غالی رافضی ہے۔ قال ابن حبان: «کان رافضیا غالیا في الرفض». (المجروحین ١/٣٣٢)

اور اگر بالفرض یہ تسلیم کر لیا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کے اسلام قبول کرنے سے پہلے کسی وجہ سے ان پر لعنت کی تھی جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت «ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن أبا مروان، ومروان في صلبه» سے معلوم ہوتا ہے؛ کیونکہ مروان ۲ ہجری میں پیدا ہوئے اور مروان اور ان کے والد حکم نے ۸ ہجری میں فتح مکہ کے وقت اسلام قبول کیا۔ اور فرمان نبوی «الإسلام يهدم ما كان قبله».(صحيح مسلم، رقم:١٢١) کی روشنی میں اسلام قبول کر لینے کے بعد ماضی کے سارے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔

نیز کسی شخص کی غلطی کی وجہ سے اس کی اولاد پر لعنت آیت کریمہ ﴿ وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی ﴾.(الأنعام:١٦٤) کے خلاف ہے۔ اور نبی رحمت سے ایسا فعل بعید از عقل ہے۔ اور نبی لعان کیسے ہو سکتا ہے جبکہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدیق کے بارے میں فرماتے ہیں: «لا ينبغي لصديق أن يكون لعانا». (صحيح مسلم، رقم:٢٥٩٧)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن اللعانين لا يكونون شهداء، ولا شفعاء يوم القيامة». (صحيح مسلم، رقم:٢٥٨٩)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ولعن المؤمن كقتله». (صحيح البخاري، رقم:٦١٠٥)

اور بھلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی مومن پر کیسے لعنت کر سکتے ہیں جبکہ لعنت گناہ کبیرہ ہے۔ اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: «ليس المؤمن بالطعان، ولا باللعان، ولا الفاحش، ولا البذيء». (شعب الإيمان للبيهقي، رقم:٦٢٤٩، وإسناده حسن)

حضرت انس رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف حمیدہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: « لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم سبابا، ولا فحاشا، ولا لعانا، كان يقول لأحدنا عند المعتبة: «ما له ترب جبينه».(صحيح البخاري، رقم:٦٠٣١)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رضا و غضب، مزاح و سنجیدگی ہر حال میں حق بات ہی فرماتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے فرمایا: «اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق». (مسند أحمد، رقم:٦٥١٠، وإسناده صحيح)

اور یہ بات مسلم ہے کہ حضرت حکم بن ابی العاص رضی اللہ عنہ اور ان کے بیٹے مروان دونوں صحابی

رسول ہیں۔ ان دونوں حضرات نے فتح مکہ کے موقعہ پر اسلام قبول کیا اور مروان کی عمر اس وقت چھ سال تھی۔ حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: «وهو صحابي عند طائفة كثيرة، لأنه ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وروى عنه في حديث صلح الحديبية». (البداية والنهاية ٢٥٧/٨)

اور اگر «وما ولد» سے مراد ذریت ہو تو پھر عمر بن عبد العزیز بن مروان رحمہ اللہ تعالی جن کو بنو امیہ کے مخالفین بنو امیہ کا گوہر آبدار مانتے ہیں اور علماء ان کو خلیفہ راشد کہتے ہیں کیا وہ بھی قابلِ لعنت تھے؟!

اللہ تعالی نے دین اسلام کو دنیا میں پھیلانے کے لیے بنی امیہ سے جو کام لیا وہ ان کے بعد کے لوگوں سے نہیں لیا گیا۔ حافظ ابن کثیر البدایہ والنہایہ میں لکھتے ہیں: «فكانت سوق الجهاد قائمة في بني أمية ليس لهم شغل إلا ذلك، قد علت كلمة الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، وبرها وبحرها، وقد أذلوا الكفر وأهله، وامتلأت قلوب المشركين من المسلمين رعبا، لا يتوجه المسلمون إلى قطر من الأقطار إلا أخذوه، وكان في عساكرهم وجيوشهم في الغزو الصالحون والأولياء والعلماء من كبار التابعين، في كل جيش منهم شرذمة عظيمة ينصر الله بهم دينه. فقتيبة بن مسلم يفتح في بلاد الترك، يقتل ويسبي ويغنم، حتى وصل إلى تخوم الصين، وأرسل إلى ملكه يدعوه، فخاف منه وأرسل له هدايا وتحفا وأموالا كثيرة هدية، وبعث يستعطفه مع قوته وكثرة جنده، بحيث إن ملوك تلك النواحي كلها تؤدي إليه الخراج خوفا منه. ولو عاش الحجاج لما أقلع عن بلاد الصين، ولم يبق إلا أن يلتقي مع ملكها، فلما مات الحجاج رجع الجيش كما مر. ثم إن قتيبة قتل بعد ذلك، قتله بعض المسلمين. ومسلمة بن عبد الملك بن مروان وابن أمير المؤمنين الوليد وأخوه الآخر يفتحون في بلاد الروم ويجاهدون بعساكر الشام حتى وصلوا إلى القسطنطينية، وبنى بها مسلمة جامعا يعبد الله فيه، وامتلأت قلوب الفرنج منهم رعبا. ومحمد بن القاسم ابن أخي الحجاج يجاهد في بلاد الهند ويفتح مدنها في طائفة من جيش العراق وغيرهم. وموسى بن نصير يجاهد في بلاد المغرب ويفتح مدنها وأقاليمها في جيوش الديار المصرية وغيرهم. وكل هذه النواحي إنما دخل أهلها في الإسلام وتركوا عبادة الأوثان. وقبل ذلك قد كان الصحابة في زمن عمر وعثمان فتحوا غالب هذه النواحي ودخلوا في مبانيها، بعد هذه الأقاليم الكبار، مثل الشام ومصر والعراق واليمن وأوائل بلاد الترك، ودخلوا إلى ما وراء النهر وأوائل بلاد المغرب، وأوائل بلاد الهند. فكان سوق الجهاد قائما في القرن الأول من بعد الهجرة إلى انقضاء دولة بني أمية». (البداية والنهاية ٨٦/٩-٨٧، ط: دار الفكر)

بنو امیہ کے سر میں جہاد کا سودا سمایا ہوا تھا، اور ان کا اس کے سوا کوئی اور شغل ہی نہ تھا، ان کے زمانے میں اسلام کا کلمہ مشرق ومغرب اور بحر وبر میں پھیل گیا تھا، انھوں نے کفر اور اہل کفر کو ذلیل کیا، مشرکین کے قلوب مسلمانوں کے رُعب سے پُر تھے، مسلمان جدھر بھی رُخ کرتے تھے میدان پر میدان مارتے چلے

جاتے تھے، اُن کی فوج میں اکثر وبیشتر اکابر تابعین، صلحاء واولیاء اور علماء شامل ہوتے تھے، جن کی وجہ سے اللہ تعالی اپنے دین کی مدد کرتا تھا۔ قتیبہ بن مسلم بلادِ اتراک کو فتح کرتے ہوئے، ان کو قتل کرتے، قیدی بناتے، اور مال غنیمت حاصل کرتے ہوئے چین کی سرحد تک پہنچ گئے۔ جہاں پہنچ کر انھوں نے وہاں کے بادشاہ کو بلایا، وہ خوف زدہ ہو گیا اور اس نے بہت سے تحفے تحائف اور بیش قیمت اشیاء بطور نذرانہ ان کے پاس بھیجیں، باوجودیکہ ان کے پاس قوت اور زبردست فوجیں تھیں، مگر ہر ملک اور ہر علاقہ کے لوگ مسلمانوں سے اس قدر خائف ہو گئے تھے کہ ان کے مقابلہ میں آتے ہوئے گھبراتے تھے اور خراج ادا کرنے پر راضی ہو جاتے تھے۔

یہ امرِ واقعہ ہے کہ اگر فتوحات کا سلسلہ جاری رہتا اور حجاج بھی کچھ دنوں اور زندہ رہتا تو مسلمانوں کی فوجیں چین سے واپس نہ آتیں، لیکن جب حجاج کا انتقال ہو گیا تو فوجیں چین کی سرحد سے واپس بلالی گئیں، اور پھر اس کے بعد قتیبہ بھی قتل ہو گیا، جس کو بعض مسلمانوں نے قتل کیا۔

ایک طرف مسلمہ بن عبد الملک بن مروان اور امیر المؤمنین ولید کا بیٹا اور اس کا دوسرا بھائی بلادِ روم کی فتوحات میں مشغول رہے اور شام کی فوجوں کے ساتھ معرکوں میں مصروف رہے، حتی کہ وہ فتوحات کرتے ہوئے قسطنطینیہ تک جا پہنچے، اور وہاں پہنچ کر مسلمہ نے ایک شاندار جامع مسجد کی بنیاد ڈالی، جس کو دیکھ کر فرنگیوں کے دلوں میں اسلام کی عظمت کا سکہ بیٹھ گیا۔

اور دوسری طرف حجاج بن یوسف کے بھتیجے محمد بن قاسم عراق کی فوج اور بعض دوسرے لوگوں کے ساتھ ہندوستان میں جہاد میں مشغول اور اس کے شہروں کو فتح کر رہے تھے۔

اور تیسری طرف موسی بن نصیر مصر کی فوج اور بعض دوسرے لوگوں کے ساتھ بلادِ مغرب میں جہاد میں مشغول اور اس کے شہروں کو فتح کر رہے تھے۔

ان فتوحات کے باعث یہ تمام علاقے شرک وبت پرستی کے دائرے سے نکل کر خدائے وحدہ لاشریک لہ کے سچے دین کی آغوش میں آچکے تھے۔ اور اس سے پہلے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے دور میں ان میں سے اکثر شہروں کو فتح کر چکے تھے اور شام، مصر، عراق، یمن، بلادِ مغرب، اور بلادِ ہند کے قریب تک پہنچ چکے تھے۔ مسلمانوں میں جہاد کا یہ شوق ہجرت کے بعد سے ہی بنو امیہ کی حکومت کے اختتام تک قائم رہا۔ (ترجمہ مکمل ہوا)

جہاد تربانی اپنی کتاب «مئة من عظماء أمة الإسلام غيروا مجرى التاريخ» میں لکھتے ہیں: ”اس امت کی تاریخ میں میرے علم میں کوئی ایسا خاندان نہیں جس کا مسلمانوں پر بنو امیہ سے بڑھ کر احسان ہو، بلکہ اگر میں یہ عرض کروں کہ بنی نوع انسان پر بنو امیہ کے خاندان سے بڑھ کر کسی کا احسان نہیں تو اس میں بھی

مبالغہ نہ ہو گا۔ اس قریشی خاندان کی تاریخ کا انصاف کی نظر سے مطالعہ کرنے والے پر یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ دعوتِ اسلام کے آغاز سے لے کر قیامت تک امت اسلام بنو امیہ کی زیر بار احسان ہے؛ چنانچہ حضرت عثمان بن عفان اموی وہ ہیں جنھوں نے ہمارے قرآن کریم کو جمع فرمایا۔ حضرت ام المؤمنین امویہ ام حبیبہ بنت ابو سفیان اموی وہ ہیں جنھوں نے اسلام کی راہ میں سب کچھ قربان کیا۔ حضرت معاویہ بن ابی سفیان اموی وہ شخصیت ہیں جنھوں نے سینۂ رسول سے وحی الٰہی کو لکھا۔ عمرو بن العاص اموی وہ شخص ہیں جنھوں نے فلسطین، مصر، لیبیا اور عمان کو مسلمانوں کے زیر نگیں کیا۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص اموی سب سے پہلے وہ شخص ہیں جنھوں نے حدیث نبوی کو لکھ کر ہمارے لیے محفوظ کیا۔ عبد اللہ بن سعید بن العاص بن امیہ جنگ بدر کے ۱۲ شہداء میں سے ہیں۔ جلیل القدر صحابی ابو سفیان بن حرب وہ شخص ہیں جنھوں نے اللہ اور اس کے رسول کی راہ میں اپنی دونوں آنکھوں کا نذرانہ پیش کیا۔ یزید بن ابی سفیان جنھوں نے اپنے بنی العم: محمد بن علی بن ابی طالب، علی بن حسین، عبد اللہ بن جعفر کے ساتھ شیعوں اور اپنے آباء کے ساتھ خیانت کرنے والوں کی غداری کے بعد اعزاز واکرام کا معاملہ رکھا۔ بنو امیہ کے لوگوں میں خالد بن یزید اموی ہیں جو علم الکیمیاء کے موجد ہیں۔ ان میں شمال افریقہ کے فاتح عقبہ بن نافع بھی ہیں۔ انہی میں عمر بن عبد العزیز اموی کا بھی شمار ہے۔ بنو امیہ ہی نے جنگ نہاوند میں ایرانی سلطنت کا ہمیشہ کے لیے چراغ گُل کیا۔ انھوں نے کسریٰ کا خاتمہ کیا، جب کہ اس سے قبل حضرت عمرو بن الخطاب نے اسے ایشیا کے پہاڑوں میں جلاوطن کر دیا تھا۔ قدس حضرت عمرو بن العاص کے حصار کے بعد فتح ہوا۔ "وثیقۂ عمر" حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ سے لکھا گیا۔ قبۃ الصخرہ کو عبد الملک بن مروان نے تعمیر کیا۔ اندلس کا فاتح بنو امیہ کا خاندان ہے۔ ارمینیا، آذربیجان اور جورجیا انہی کے ہاتھوں فتح ہوئے۔ قسطنطینیہ کا سب سے پہلے محاصرہ یزید بن معاویہ نے کیا۔ ترکی کو بھی بنو امیہ نے فتح کیا۔ افغانستان، پاکستان، ہندوستان، اوزبکستان، ترکمانستان، قازقستان کی فتوحات اموی گھڑسواروں کی بدولت ہوئیں۔ بنو امیہ نے یورپ میں اسلام کو پہنچایا۔ اندلس کے فاتح بھی وہی ہیں، اور جنوبی فرانس کو اسلامی سرزمین بننے کا شرف بنو امیہ کے مجاہدین کے زمانے میں ہی حاصل ہوا جس کے بعد پیرس کے قریب تک اموی لشکر نے پیش قدمی کی۔ عبد الرحمن الداخل اموی نے اندلس کو تباہ ہونے سے بچایا۔ عبد الرحمن الناصر اپنے وقت کا سب سے عظیم فرمانروا تھا۔ بنو امیہ نے اپنے فرستادوں کو زمین کے مختلف گوشوں میں پھیلایا، انھوں نے لوگوں کو اللہ تعالیٰ کے دین کی دعوت دی۔ امویوں کے مبلغین چینیوں تک پہنچے جنہیں "سفید کپڑوں والے" کہہ کر پکارا گیا۔ بنو امیہ کے دور میں علم کی اشاعت ہوئی۔ عدل وانصاف کا دور دورہ ہوا۔ امیوں کے ذریعہ سوڈان اور حبشہ اسلام کی روشنی سے منور ہوا۔ اندلس کے سقوط کے بعد اندلس کے مورسکیوں کی تحریک کی قیادت محمد بن امیہ اموی نے کی۔ بنو امیہ کے عہدِ خلافت میں احادیث نبویہ کے

جمع کرنے کا سلسلہ شروع ہوا۔ انھوں نے سرکاری محکموں کی زبان عربی کی۔ اسلامی سکہ ڈھالا۔ انھوں نے تاریخ میں پہلا اسلامی بیڑا بنایا۔ عبد الملک بن مروان نے قرآن کریم پر نقطے لگوائے۔ خلیفہ ولید بن عبد الملک اموی کے زمانے میں اسلامی خلافت کو تاریخِ اسلام کی سب سے بڑی وسعت حاصل ہوئی؛ چنانچہ چین کے ہمالیہ پہاڑوں میں ان کے عہد میں اذان بلند ہوئی۔ افریقہ کے صحراؤں، ہندوستان کے جنگلوں میں اللہ اکبر کی صدا گونجی۔ قسطنطینیہ کے محلات اور پیرس کے دروازوں پر یہ صدا سنائی دی۔ پرتگال کے پہاڑوں، بحر ظلمات کے ساحلوں، جورجیا کے میدانوں اور قبرس کے سمندر کے کناوں پر اذان کی آواز سنائی دی۔ ان ملکوں کے قلعوں پر سفید جھنڈے لہرارہے ہوتے جن پر کلمہ ''لا إلہ إلا اللہ محمد رسول اللہ'' تحریر ہوتا۔ یہ بنی امیہ کے جھنڈے تھے۔ اے آل امیہ بن حرب اللہ تعالی تمھیں تمھاری اسلامی کی خدمات پر جزائے خیر عطا فرمائے۔

میں نہیں سمجھتا کہ مجھے اب اس بات کی ضرورت ہے کہ میں اس عظیم خاندان کی طرف سے پیش کردہ دین اسلام کی خدمات کے بعد اس خاندان کو زبردست طور پر بدنام کرنے کا سبب بتاؤں۔ بنو امیہ کا دور تو وہ دور ہے جس میں خلافت اسلامیہ اپنے پورے خدوخال کے ساتھ ظہور پذیر ہوئی۔ بنو امیہ کے دور میں احادیث نبویہ کو جمع کیا گیا۔ اگر تاریخ کے مجاہدین کو اس مجاہد خاندان کی کارکردگی میں شک ہے تو پھر ہمارے سامنے موجود تمام ذخیرہ حدیث از کار رفتہ ہو جائے گا۔ اور یہ ہمارا اسلام ایک جعلی دین قرار پائے گا۔ پھر نہ میری کوئی قیمت ہوگی نہ آپ کی۔ نہ میرا کوئی وجود ہوگا نہ آپ کا۔

جب بنو امیہ کا ذکر آتا ہے تو اس اموی جری اور بہادر یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو یاد کرکے آنکھیں اشک بار ہو جاتی ہیں جس کا مثل زمین نے نہیں دیکھا۔ انبیاء علیہم السلام کے بعد تیسرا بڑا انسان جس کا تصور آنکھ کو پرنم کر دیتا ہے۔ وہ انسان کہ جس نے اپنی قربانی اور فداکاری سے سب سے زبردست زندہ کہانی رقم کی، جس کو ملاحظہ کرکے آنکھوں میں آنسو آجاتے ہیں''۔(مئة من عظماء أمة الإسلام غيروا مجرى التاريخ، ص۱۷۳-۱۷۵، ط: دار التقوى، شبر الخيمة، مصر).

ہم نے تطویل کے خوف سے جہاد ترابی کی عبارت کے صرف ترجمے پر اکتفا کیا۔ عربی عبارت کے لیے اصل کتاب کی طرف رجوع فرمائیں۔

بظاہر یہ دشمنان دین کی وضع کردہ روایات ہیں جنھوں نے بنو امیہ بلکہ ان کے آباواجداد - جن کو شرف صحابیت حاصل تھا اور ان کا مقصدِ حیات اللہ کا دین دنیا میں پھیلانا تھا - کو بدنام کرنے میں کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی۔

ابو الیسر عابدین حکم اور بنی حکم سے متعلق بعض روایات نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «وإن هذه

الأحاديث والأخبار ليغنينا ظاهرها الدال على الكذب عن مناقشة سندها، فكم نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن اللعن، وكم أنزل أصحابه عن الإبل التي كانوا يلعنونها، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «ما بُعِثتُ لعّانًا»... فمن أين هذه الأحاديث التي كثر اللعن في روايتها لبني أمية التي لم يدر مثلها في حق أبي جهل وأبي لهب وعقبة بن أبي معيط... وغيرهم من رؤساء المشركين مع شدة كفرهم وعنادهم، ومع قوة إسلام هؤلاء الحامين لبيضة الدين، والذين فتحوا أقاليم الدنيا وأعلنوا الإسلام في كل مكان، فما الداعي لكثرة اللعن فيهم والإعراض عمن هو أشد وأقبح فعلاً وعملاً واعتقادًا منه؟ فلا شك في وضع هذه الأحاديث ولا حول ولا قوة إلا بالله». (أغاليط المؤرخين، ص١٢٦. وانظر: المنتقى من منهاج الاعتدال، ص٤١٠ بتحقيق محب الدين الخطيب. والعواصم من القواصم، ومختصر التحفة الاثني عشرية)

اور اگر بالفرض ان روایات کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو چونکہ حضرت حکم بن العاص اور ان کے بیٹے مروان دونوں صحابیِ رسول ہیں جیسا کہ گزر چکا ہے ؛تو یہ ان حضرات کے لیے مذمت و تنقیص نہیں ؛بلکہ باعثِ اجر وثواب اور تقرب الی اللہ کا ذریعہ ہے ؛ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

«اللهم إني أتخذ عندك عهدا لن تخلفنيه، فإنما أنا بشر، فأي المؤمنين آذيته شتمته، لعنته، جلدته، فاجعلها له صلاة وزكاة، وقربة تقربه بها إليك يوم القيامة». (صحيح مسلم، رقم:٢٦٠١)

بنو امیہ کی خلافت کے علمبر دار عام طور پر طعن و تشنیع کا نشانہ بنائے جاتے ہیں، حالانکہ ان کی خلافت میں اسلام کا پرچم دنیا کے کونے کونے پر لہرایا گیا تھا، خصوصاً ولید بن عبد الملک کا دور تاریخ اسلام کا سنہرا دور تھا۔ جس میں اسلامی فتوحات نے مسلمانوں کی تقدیر بدل دی تھی؛لیکن ان تمام زمینی حقائق سے لوگ آنکھیں چراتے ہیں اور اعتراضات کے تیروں سے ان کی خلافت کی قبا کو تار تار کرنا چاہتے ہیں؛ہاں بنو امیہ کے آخری دور میں کمزوریاں اور خرابیاں پیدا ہوئی تھیں۔

ان اعتراضات میں سے ایک اعتراض ایسا ہے جس کی طرف عام طور پر اس موضوع پر لکھی ہوئی کتابوں میں تعرض نہیں کیا گیا، وہ یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے سامنے کہا کہ اس خلافت کے ہم آپ اور آپ کے والد عمر رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہیں۔ اور یہ روایت صحیح بخاری اور اس کے علاوہ حدیث کی دوسری کتابوں میں موجود ہے۔

اس اعتراض کا جواب ہماری نظر سے اس موضوع پر لکھی ہوئی کتابوں میں نہیں گزرا اس لیے ہم نے ذرا تفصیل سے اس اشکال کا جائزہ لیا، چونکہ اشکال وجواب علماء اور طلبہ کے لیے لکھا گیا ہے، اس لیے ہر عبارت کا ترجمہ نہیں کیا گیا۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے قول «من أحق بهذا الأمر منا» اور «نحن أحق به منه ومن أبيه» کی تحقیق اور اس کا صحیح مطلب کہ «هذا الأمر» سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا قصاص مراد ہے، خلافت مقصود نہیں:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے یہ الفاظ «من أحق بهذا الأمر منا» تین سندوں کے ساتھ مروی ہیں اور تینوں منقطع ہیں۔

١- حدثنا سعيد (صاحب السنن) قال: نا إسماعيل بن إبراهيم (حافظ، وهو ابن علية)، قال: نا أيوب (من كبار الفقهاء العباد، وهو السختياني)، قال: نبئت أن ابن عمر، كان عند معاوية، فقال: «من أحق بهذا الأمر منا، ومن ينازعنا في هذا الأمر»؟ قال: «فهممت أن أقول: الذين قاتلوك وأباك على الإسلام، فخشيت أن يكون في قولي هذا هراقة الدماء، وأن يحمل قولي على غير الذي أردت، وذكرت ما عند الله من الجنان». (سنن سعيد بن منصور٢/٣٩٩)

اس حدیث کی سند منقطع ہے؛ ایوب سختیانی ٦٦ ہجری میں پیدا ہوئے، جبکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا ٦٠ ہجری میں انتقال ہو چکا تھا۔ ایوب سختیانی اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کے درمیان کا راوی مجہول ہے۔

٢- حدثنا علي(هو أبو الحسن علي بن محمد الحميري، الحافظ الثقة)، حدثنا محمد بن العلاء(ثقة، حافظ)، حدثنا ابن إدريس (ثقة، فقيه، وهو عبد الله بن إدريس أبو محمد الكوفي)، عن مسعر(أحد الأعلام)، عن أبي حصين(ثقة، ثبت، سني، وربما دلس، وهو عثمان بن عاصم الكوفي)، قال: قال معاوية رضي الله عنه: «من أحق بهذا الأمر منا»؟، قال: وابن عمر شاهده، قال: «فأردت أن أقول: أحق منك من ضربك عليه، وأباك فذكرت ما أعد الله، في الخلاف، فخفت أن يكون كلامي فسادا». (جزء علي بن محمد الحميري ٥٤/١. تاريخ دمشق ١٨٣/٣١).

وقال ابن سعد: أخبرنا محمد بن عبد الله الأسدي (صدوق، وهو ابن كناسة) قال: أخبرنا مسعر بن كدام (أحد الأعلام)، عن أبي حصين(ثقة، ثبت، سني، وربما دلس، وهو عثمان بن عاصم الكوفي) أن معاوية قال: «ومن أحق بهذا الأمر منا»؟ فقال عبد الله بن عمر: «فأردت أن أقول: أحق منك من ضربك وأباك عليه، ثم ذكرت ما في الجنان، فخشيت أن يكون في ذاك فساد». (الطبقات الكبرى ١٨٢/٤)

اس حدیث کی بھی سند منقطع ہے۔ ابو حصین اس واقعہ میں موجود نہیں تھے۔ ابو حصین عثمان بن عاصم کے بارے میں ابن حجر نے تقریب التہذیب میں «ثقة ثبت سني ربما دلس» لکھا ہے۔

ابو حصین (م:۱۲۸) نے یہ روایت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ (م:۶۰) کے حوالے سے بیان کی ہے۔ ابو حصین کی تاریخ وفات ۱۲۷ یا ۱۲۸ ہے، ذہبی نے سیر اعلام النبلاء (۵/ ۴۱۲) میں آخر الذکر کو صواب کہا ہے۔ علامہ مزی نے تہذیب الکمال میں بعض موخر الوفات صحابہ مثلا حضرت انس بن مالک (م:۹۳)، جابر بن سمرہ (م:۷۴) وغیرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کا ذکر کیا ہے؛ جبکہ ابن حبان نے ابو حصین کو تابعین سے روایت کرنے والوں میں شمار کیا ہے۔ علاء الدین مغلطائی نے إکمال تہذیب الکمال میں لکھا ہے: «ذكره ابن حبان في كتاب «الثقات» في الذين رووا عن التابعين كأنه لم يصحح روايته عن الصحابة الذين ذكرهم المزي، وقال: مات سنة ثمان وعشرين. وقد قيل: سنة سبع وعشرين ومائة». (إكمال تهذيب الكمال ٩/١٥٦)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی ابن حبان کی تائید کی ہے؛ ابن حجر تہذیب التہذیب میں ابو حصین عثمان بن عاصم کے حالات میں لکھتے ہیں: «قلت: وذكره ابن حبان في الثقات في أتباع التابعين، وقال: مات سنة ٢٨ وقد قيل سنة ٢٧، فروايته عن الصحابة عند ابن حبان مرسلة. وهو الذي يظهر لي». (تهذيب التهذيب ١٢٨/٧)

نیز ابو عاصم کے بعض اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی امیہ کے بارے میں وہ بد ظن تھے؛ «قال أبو بكر بن عياش: دخلت على أبي حصين وهو مختف من بني أمية، فقال: إن هؤلاء يريدوني عن ديني، والله لا أعطيهم إياه أبدا». (تهذيب التهذيب ١٢٧/٧)

٣- قال ابن سعد: أخبرنا عارم بن الفضل(ثقة، تغير في آخر عمره، وهو محمد بن الفضل السدوسي) قال: حدثنا حماد بن زيد (أحد الأعلام)، عن معمر (ثقة، ثبت)، عن الزهري (أحد الأعلام) قال: لما اجتمع على معاوية قام، فقال: «ومن كان أحق بهذا الأمر مني»؟ قال ابن عمر: «فتهيأت أن أقوم فأقول: أحق به من ضربك وأباك على الكفر، فخشيت أن يظن بي غير الذي بي». (الطبقات الكبرى ١٨٢/٤).

یہ روایت مرسل ہے اور محدثین نے زہری کی مراسیل کو ناقابل اعتبار کہا ہے۔ «قال يحيى بن معين: مراسيل الزهري ليس بشيء». (المراسيل لابن أبي حاتم، ص٣)

معلوم ہوا کہ مذکورہ تینوں روایتیں انقطاع کی وجہ سے قابل استدلال نہیں؛ البتہ اس کے ہم معنی الفاظ بعض صحیح روایات میں موجود ہیں:

٤- قال ابن سعد: أخبرنا يزيد بن هارون(أحد الأعلام) قال: أخبرنا العوام بن حوشب(ثقة، ثبت)، عن حبيب بن أبي ثابت(ثقة فقيه جليل، وكان كثير الإرسال و التدليس)، عن ابن عمر قال: لما كان من موعد علي ومعاوية بدومة الجندل، ما كان أشفق معاوية أن

يخرج هو وعلي منها، فجاء معاوية يومئذ على بختي عظيم طويل، فقال: «ومن هذا الذي يطمع في هذا الأمر أو يمد إليه عنقه»؟ قال ابن عمر: «فما حدثت نفسي بالدنيا إلا يومئذ، فإني هممت أن أقول: يطمع فيه من ضربك وأباك عليه حتى أدخلكما فيه، ثم ذكرت الجنة ونعيمها وثمارها، فأعرضت عنه». (الطبقات الكبرى ١٨٢/٤).

٥- *طبرانی نے اس روایت کو دوسری سند سے ذکر کیا ہے*؛ قال الطبراني: حدثنا أسلم بن سهل الواسطي(الحافظ، وهو بحشل)، ثنا وهب بن بقية(ثقة)، أبنا محمد بن الحسن المري(ثقة، وهو الواسطي)، عن العوام بن حوشب(ثقة، ثبت)، عن حبيب بن أبي ثابت(ثقة فقيه جليل، و كان كثير الإرسال و التدليس)، عن ابن عمر، قال: «لما كان اليوم الذي اجتمع فيه علي ومعاوية بدومة الجندل، قالت لي حفصة: إنه لا يجمل بك أن تتخلف عن صلح يصلح الله به بين أمة محمد صلى الله عليه وسلم، أنت صهر رسول الله وابن عمر بن الخطاب، فأقبل يومئذ معاوية على بختي عظيم، فقال: من يطمع في هذا الأمر أو يرجوه أو يمد إليه عنقه»؟ قال ابن عمر: «فما حدثت نفسي بالدنيا قبل يومئذ، فهممت أن أقول: يطمع فيه من ضربك وأباك على الإسلام حتى أدخلكما فيه، فذكرت الجنة ونعيمها فأعرضت عنه». (المعجم الكبير: ١٥١/١٣. وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٠٨/٤) ، وقال: «رواه الطبراني في «الكبير»، ورجاله ثقات، والظاهر أنه أراد: صلح الحسن بن علي، ووهم الراوي».

اس روایت کی سند منقطع ہے، حبیب بن أبي ثابت نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے صرف تین احادیث سنی ہیں، اور یہ حدیث ان تین میں سے نہیں۔ امام احمد فرماتے ہیں:«حدثني بن خلاد قال: سمعت يحيى القطان يقول: عد علي سفيان عن حبيب بن أبي ثابت: سمعت ابن عمر ثلاثة يعني حديث الضالة، وتأتونا بالمعضلات، وسئل ابن عمر وأنا أسمع عن رجل وهب لابنه ناقة، ثم قال: ليس غير هذه عن ابن عمر». (العلل ومعرفة الرجال ٢٢٠/٣)

٦- عبد الرزاق (ثقة رُمي بالتشيع)، عن معمر (ثقة، ثبت)، عن الزهري (أحد الأعلام)، عن سالم (أحد الفقهاء السبعة)، عن ابن عمر؛ قال معمر: وأخبرني ابن طاووس (ثقة، فاضل)، عن عكرمة بن خالد (ثقة)، عن ابن عمر قال: «دخلت على حفصة ونوساتها تنطف، فقلت: قد كان من أمر الناس ما ترين، ولم يجعل لي من الأمر شيء». قالت: «فالحق بهم، فإنهم ينتظرونك، والذي أخشى أن يكون في احتباسك عنهم فرقة، فلم تدعه حتى يذهب. فلما تفرق الحكمان خطب معاوية فقال: من كان متكلما فليطلع قرنه». (مصنف عبد الرزاق، رقم:٩٧٧٩)

اس سند کے سبھی رجال ثقہ ہیں، البتہ عبد الرزاق پر تشیع کا الزام ہے جس کی تفصیل دوسری جگہ آچکی ہے۔

عبد الرزاق تحکیم کے موقعہ پر حکمین کی گفتگو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

٧- قال عبد الرزاق: قال الزهري: عن سالم، عن ابن عمر؛ قال معمر(ثقة): وأخبرني ابن طاوس(ثقة، فاضل)، عن عكرمة بن خالد(ثقة)، عن ابن عمر قال: «فقام معاوية عشية فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد، فمن كان متكلما في هذا الأمر، فليطلع لي قرنه، فوالله لا يطلع فيه أحد إلا كنت أحق به منه ومن أبيه». قال: يعرض بعبد الله بن عمر، قال عبد الله بن عمر: «فأطلقت حبوتي فأردت أن أقوم إليه فأقول: يتكلم فيه رجال قاتلوك وأباك على الإسلام، ثم خشيت أن أقول كلمة تفرق بين الجمع، وتسفك فيه الدماء، وأحمل فيه على غير رأي، فكان ما وعد الله تبارك وتعالى في الجنان أحب إلي من ذلك»، قال: «فلما انطلقت إلى منزلي أتاني حبيب بن مسلمة فقال: ما الذي منعك أن تتكلم حين سمعت الرجل أن يتكلم فقلت له: لقد أردت ذلك ثم خشيت أن أقول كلمة تفرق بين الجمع، وتسفك فيها الدماء، وأحمل فيها على غير رأي، فكان ما وعد الله تبارك وتعالى في الجنان أحب إلي من ذلك كله، فقال حبيب بن مسلمة لعبد الله بن عمر: فداك أبي وأمي، فإنك عصمت، وحفظت مما خفت عُرَّته». (مصنف عبد الرزاق ٤٦٥/٥)

٨- حدثني إبراهيم بن موسى (الحافظ)، أخبرنا هشام (ثقة وهو ابن يوسف الصنعاني)، عن معمر (ثقة، ثبت)، عن الزهري (أحد الأعلام)، عن سالم (أحد الفقهاء السبعة)، عن ابن عمر. قال: وأخبرني ابن طاوس (ثقة، فاضل)، عن عكرمة بن خالد (ثقة)، عن ابن عمر، قال: «دخلت على حفصة ونسواتها تنطف، قلت: قد كان من أمر الناس ما ترين، فلم يجعل لي من الأمر شيء، فقالت: الحق فإنهم ينتظرونك، وأخشى أن يكون في احتباسك عنهم فرقة، فلم تدعه حتى ذهب، فلما تفرق الناس خطب معاوية قال: «من كان يريد أن يتكلم في هذا الأمر فليطلع لنا قرنه، فلنحن أحق به منه ومن أبيه»، قال حبيب بن مسلمة: فهلا أجبته؟ قال عبد الله: «فحللت حبوتي، وهممت أن أقول: أحق بهذا الأمر منك من قاتلك وأباك على الإسلام، فخشيت أن أقول كلمة تفرق بين الجمع، وتسفك الدم، ويحمل عني غير ذلك، فذكرت ما أعد الله في الجنان»، قال حبيب: حفظت وعصمت. قال محمود، عن عبد الرزاق: ونوساتها. (صحيح البخاري، رقم:٤١٠٨)

٩- نا أبو يحيى زكريا بن يحيى الناقد (ثقة)، نا صالح بن عبد الله الترمذي (ثقة)، نا محمد بن الحسن (ثقة، وهو الواسطي)، عن العوام بن حوشب (ثقة، ثبت)، عن جبلة بن سحيم

(ثقة)، عن ابن عمر قال: «لما كان أمر الحكمين قالت لي حفصة: إنه لا يجمل بك إلا الصلح، يصلح الله بك بين هذه الأمة، أنت صهر رسول الله، وابن عمر بن الخطاب»، قال: «فخرجت فانتهيت إليهم وقد اجتمعوا على أن يولوني، فخرج معاوية فظن أني قدمت لذلك على جمل أحمر جسيم، فجعل يقول: مَن ثَمَّ ذكَر كلمةَ هذا الأمر «من يرجو هذا الأمر»، فأردت أن أقول: «من ضربك وأباك على الإسلام حتى أدخلكما فيه كرها، ثم ذكرت الجنة ونعيمها فانصرفت عنه». (معجم ابن الأعرابي: ٢/٨٠٠. تاريخ دمشق: ١٨٢/٣١)

ومحمد بن الحسن إن كان تلميذ العوام بن حوشب فهو الواسطي ثقة، ولم نجد في تلاميذه من اسمه صالح بن عبد الله الترمذي. وإن كان أستاذ صالح بن عبد الله فهو أبو جعفر محبوب ضعيف، ولم نجده في تلاميذ العوام بن الحوشب. ولم نجد أيضًا أن زكريا بن يحيى سمع من صالح بن عبدالله أم لا.

ان روایات کا خلاصہ یہ ہے کہ اول الذکر تین روایات میں جن کی سند منقطع ہے ان میں «من أحق بهذا الأمر منا» آیا ہے۔ اور چوتھی اور پانچویں روایت میں «ومن هذا الذي يطمع في هذا الأمر، أو يمد إليه عنقه»؟ کے الفاظ آئے ہیں، اور اس روایت کی سند بھی منقطع ہے۔ اور چھٹی روایت میں «من كان متكلما فليطلع قرنه» کے الفاظ آئے ہیں۔ اس روایت کے سبھی رجال ثقہ ہیں، البتہ عبد الرزاق پر تشیع کا الزام ہے۔ اور ساتویں روایت میں «لا يطلع فيه أحد إلا كنت أحق به منه ومن أبيه» اور آٹھویں روایت میں «نحن أحق به منه ومن أبيه» کے الفاظ آئے ہیں اور اس کی سند صحیح ہے۔ اور نویں روایت میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یہ سمجھا کہ میں اس موقع پر امارت و حکومت کی طلب میں آیا ہوں اس لیے انھوں نے «من يرجو هذا الأمر» فرمایا۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یہ بات کس موقع پر کہی تھی، اس بارے میں محققین کی آراء مختلف ہیں:

۱- علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ روایت کا ابتدائی حصہ جس میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما اپنی بہن حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے پاس تشریف لائے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد پیش آیا، جس میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کو خلافت کے لیے نامزد چھ لوگوں میں شامل نہیں کیا گیا؛ چناچہ آپ نے فرمایا: «لم يجعل لي من الأمر شيء»، اور روایت کا دوسرا حصہ جس میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے خطبے کا ذکر ہے، یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ کے ولی عہد بنانے کے وقت پیش آیا۔ ابن

جوزی کی یہ رائے صحیح نہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ یہ خطبہ اس وقت دیا گیا جس وقت حضرت حسن اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان صلح ہوئی۔ علامہ نور الدین ہیثمی کی یہ رائے بھی مناسب نہیں۔

تیسری رائے یہ ہے کہ یہ خطبہ اس وقت دیا گیا جس وقت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے یزید کو ولی عہد مقرر کیا۔ یہ رائے بھی مناسب نہیں۔

چوتھی رائے یہ ہے کہ یہ خطبہ جنگ صفین کے بعد تحکیم کے موقع پر دیا گیا۔ مصنف عبد الرزاق کی روایت میں «فلما تفرق الحكمان خطب معاوية» کی عبارت سے صاف طور پر یہی معلوم ہوتا ہے۔ یہی قول صحیح اور مناسب ہے۔

تو اس گفتگو میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا مطلب «هذا الأمر» سے دم عثمان کے قصاص اور انتقام کا مطالبہ تھا، چونکہ آپ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے نسب میں اقرب تھے اور آپ کے ساتھ حضرت ابان بن عثمان بھی تھے، اس لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنے آپ کو احق فرمایا۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما یہ سمجھے کہ «هذا الأمر» سے خلافت مراد ہے، اس لیے جواب دینے کا ارادہ فرمایا، لیکن صبر کا دامن تھام لیا اور جواب نہیں دیا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ان کو شہید کرنے والے وہی لوگ ہیں جو ان کو اپنے ساتھ لائے تھے۔ یعنی مفسدین نے قتل کیا، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے لانے والوں سے مخلصین سمجھ لیا اور فرمایا: پھر تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حمزہ کے قاتل ہوئے۔ حالانکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا مطلب یہ تھا کہ قاتل مفسدین اور قاتلینِ عثمان ہیں۔ ان آراء کے حوالوں اور تفصیلات کے لیے ہم نے کئی اوراق تحریر کئے تھے، لیکن اختصار کے پیشِ نظر ان تفصیلات کو حذف کیا۔

١٠٦- وَنُثْبِتُ الْخِلَافَةَ بَعْدَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ أَوَّلًا(١) لِأَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيْقِ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - تَفْضِيْلًا لَهُ(٢) وَتَقْدِيْمًا عَلَى جَمِيْعِ الْأُمَّةِ(٣)، ثُمَّ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- ثُمَّ لِعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- ثُمَّ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-(٤) وَهُمُ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ وَالْأَئِمَّةُ الْمَهْدِيُّوْنَ(٥).

ترجمہ: اور ہم حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالی عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہلا خلیفہ مانتے ہیں؛ اس لیے کہ وہ صحابہ میں سب سے افضل اور تمام امت پر مقدم تھے، پھر ان کے بعد حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالی عنہ کو، پھر عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو، پھر حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالی عنہ کو خلیفہ تسلیم کرتے ہیں۔ یہ چاروں خلفائے راشدین ہیں اور ہدایت یافتہ امت کے امام ہیں، جنھوں نے حق کے ساتھ فیصلے کیے اور اسی حق کے ساتھ عدل کرتے تھے۔

خلفائے راشدین اور ان کی خلافت کا مختصر تذکرہ:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت نصوص سے صراحتاً واشارتاً ثابت ہے، نیز تمام اہلِ ایمان نے آپ کو برضا و رغبت خلیفہ رسول اللہ تسلیم فرمایا؛ کیونکہ امت محمدیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امت میں سب سے افضل اور سب سے اعلی مقام حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا ہے۔ کوئی منافق یا کافر ہی آپ کی افضلیت سے انکار کر سکتا ہے۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دو سال تین ماہ تک علی منہاج النبوۃ خلافت کی ذمہ داری نبھائی، جب آپ کے اس دار فانی سے رخصت کا وقت قریب آگیا تو آپ نے یہ ذمہ داری حضرت عمر رضی اللہ کو سونپ دی اور آپ کی وفات کے بعد پوری امت نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خلیفۃ المسلمین تسلیم کیا؛ کیونکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے بعد امت میں آپ کا مقام سب سے اعلی وافضل تھا۔

---

(١) قوله «أولا» سقط من ٢، ٢٤. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) قوله «له» سقط من ١، ٥. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) سقط من ٦ من قوله «تفضيلا» إلى قوله «الأمة». والمثبت من بقية النسخ.

(٤) قوله «ثم لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه» سقط من ٤. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) في ٥ «المهتدون». وسقط من ٩، ٣٤ قوله «والأئمة المهديون». وسقط من ١٤ قوله «والأئمة». والمثبت من بقية النسخ. وفي ١، ١٢ بعد قوله «المهديون» زيادة «الذين قضوا بالحق وبه كانوا يعدلون». والمفهوم سواء.

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی خلافت کی یہ ذمہ داری دس سال چھ ماہ علی منہاج النبوۃ سنبھالی، اور جب ابو لؤلؤ مجوسی کے خنجر مارنے کی وجہ سے آپ کی شہادت کا وقت قریب آیا تو آپ نے اپنی جانشینی کے لیے چھ شخصوں کو نامزد فرمایا: حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت سعد بن ابی وقاص ، حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہم اجمعین۔

ان میں سے تین حضرات نے اپنے اختیارات بقیہ تین حضرات کو دیدئے، حضرت زبیر نے اپنا اختیار حضرت علی کو دیدیا، اور حضرت طلحہ نے حضرت عثمان کو، اور حضرت سعد نے حضرت عبد الرحمن کو۔ پھر حضرت عبد الرحمن دست بردار ہوگئے، اب صرف حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما باقی رہے، ان دونوں حضرات نے انتخاب کا اختیار حضرت عبد الرحمن کو دے دیا۔

یہ حج کا موسم تھا لوگ مدینہ منورہ آئے ہوئے تھے۔ عبد الرحمن تمام اہل حل وعقد اور اہل الرائے سے فرداً فرداً تین رات تک مشورہ لیتے رہے، اور ہر شخص یہی مشورہ دیتا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو خلیفہ مقرر کیا جائے؛ تین روز بعد حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے اُمرائے بلادِ اسلامیہ اور انصار ومہاجرین کی موجودگی میں منبر نبوی سے حمد وثنا کے بعد یہ فرمایا: اے علی (رضی اللہ عنہ) میں نے لوگوں کی رائے اور مشورہ میں نظر کی، کوئی شخص بھی ایسا نہیں ملا جو عثمان (رضی اللہ عنہ) کے برابر کسی کو سمجھتا ہو۔ یعنی سب انہی کو افضل اور احق بالخلافہ سمجھتے ہیں؛ اس لیے میں عثمان کو خلیفہ مقرر کرتا ہوں، آپ اس انتخاب کو میرے اجتہاد کا نتیجہ نہ سمجھیں، اس لیے کہ میں نے جو کچھ کیا وہ اپنی تنہا رائے سے نہیں کیا، سب کے اتفاق اور مشورہ سے کیا، اس کے بعد عبد الرحمن رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مخاطب ہو کر کہا کہ میں آپ سے اس شرط پر خلافت کی بیعت کرنا چاہتا ہوں کہ آپ اللہ اور اس کے رسول اور ابو بکر وعمر کے طریقہ پر چلیں گے۔ عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے کہا: ہاں مجھ کو منظور ہے۔ اس اقرار کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے بیعت کی اور تمام مہاجرین اور انصار اور بلادِ اسلامیہ کے تمام امراء نے اور تمام مسلمانوں نے بیعت کی۔(صحيح البخاري، باب كيف يبايع الإمام الناس، رقم:٧٢٠٧)

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لوگوں کا کسی بھی بیعت پر ایسا اتفاق نہیں ہوا جیسا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بیعت پر اتفاق ہوا۔ قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى: «لم يتفق الناس على بيعة كما اتفقوا على بيعة عثمان». (المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي، ص٤٠٢)

اور حضرت عبد الرحمن بن عوف نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا: «يا علي إني قد نظرت في أمر الناس، فلم أرهم يَعدِلون بعثمان».(صحيح البخاري، رقم:٧٢٠٧)

بارہ دن کم بارہ سال آپ نے خلافت کے فرائض انجام دیئے۔ آپ کی خلافت کے آخری زمانے میں مفسدین نے، جن کا سرغنہ عبد اللہ بن سبا تھا جو بظاہر مسلمان تھا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی نرمی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے آپ پر نکتہ چینیاں شروع کیں؛ حالانکہ ان میں کوئی ایسی بات نہ تھی جو شرعاً قابل گرفت ہو۔ منافقین اور بعض سادہ لوح لوگ جو منافقین کی چکنی چپڑی باتوں سے متاثر ہوگئے تھے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر طرح طرح کے الزامات لگاتے رہے۔ ان الزامات کا حقیقت سے کوئی تعلق نہ تھا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے ان کے یہ مطالبات تھے کہ آپ خلافت سے دستبردار ہو جائیں۔ آپ کے گورنروں کے عزل و نصب کا اختیار ہمارے پاس ہوگا۔ اگر ہمارے مطالبات پورے نہیں کریں گے تو ہم آپ کو قتل کریں گے۔ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا تھا کہ اگر لوگ آپ سے خلافت چھیننا چاہیں تو آپ خلافت سے دستبردار نہ ہونا۔ اس لیے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان کے مطالبات مسترد کر دیے۔

اعتراضات و اختلافات کا سلسلہ بڑھتا رہا؛ یہاں تک کہ مصر کے کچھ اوباش لوگوں نے بغاوت کر دی اور مدینہ پہنچ کر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے گھر کا محاصرہ کر لیا اور پانی بند کر دیا۔ مدینہ منورہ میں موجود صحابہ کرام نے ان مفسدین کا خاتمہ کرنا چاہا؛ لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں نہیں چاہتا کہ میری وجہ سے مسلمانوں میں قتل و قتال ہو۔ بالآخر ان مفسدین نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کر دیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

مفسدین اور قاتلین عثمان جو مختلف شہروں سے مدینہ منورہ آئے ہوئے تھے وہ قتل عثمان کے بعد کسی کی بیعت کر کے اپنے لیے سیاسی پناہ کی تلاش میں لگ گئے۔ ان میں سے بصریوں کی رائے یہ تھی کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا جائے۔ کوفیوں کی رائے تھی کہ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا جائے اور مصریوں کی رائے تھی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا جائے۔ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما نے تو منصب خلافت قبول کرنے سے صاف انکار کر دیا، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی اولاً انکار کیا؛ لیکن جب ان کو کوئی اور شخص منصب خلافت کے لیے موزوں نہ ملا تو وہ دوبارہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر ہوئے اور حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما کو بھی ساتھ لے آئے اور عرض کیا کہ امت کے لیے یہ معاملہ ایسا ہے کہ اسے بغیر امیر کے نہیں چھوڑا جا سکتا۔ ان حالات میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بیعت لینا قبول فرما لیا۔

حقیقت یہ ہے کہ اس وقت حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بہتر کوئی نہیں تھا؛ چنانچہ ذوالحجہ ۳۵ ہجری کو حضرت طلحہ و زبیر اور دیگر اہل مدینہ نے کثیر تعداد میں مسجد نبوی میں آپ کی بیعت کی۔ حضرت طلحہ و زبیر

رضی اللہ عنہما کی حضرت علی سے بیعت کے متعلق متعدد روایات ہیں جن کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کرنے والوں میں قاتلین عثمان بھی شامل تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اہل مدینہ پر ان مفسدین کے رعب و تسلط اور اِن مضطربانہ حالات کے تحت ان کی بیعت لینے سے گریز بھی نہیں کرسکتے تھے؛ اس لیے آپ کو ان کی بھی بیعت لینی پڑی اور مفسدین اپنی سیاسی پناہ کی تلاش میں کامیاب ہوگئے۔

جب حضرت علی رضی اللہ عنہ اہلِ مدینہ کی بیعتِ خلافت سے فارغ ہوگئے تو حضرت طلحہ وزبیر اور دیگر اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا کہ اب آپ منصبِ خلافت پر فائز ہوچکے ہیں اس لیے قاتلین عثمان پر شرعی حکم کا نفاذ کریں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ عذر پیش کیا کہ چونکہ اِن مفسدین کو غلبہ اور تسلط حاصل ہے اس لیے ابھی ان سے قصاص لینا ممکن نہیں، مفسدین سے انتقام لینے کی صورت میں اس سے بھی بڑے فتنے کا خوف ہے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی ناگہانی شہادت، حضرت علی رضی اللہ عنہ کی قاتلین عثمان کے قصاص سے معذرت اور ان قاتلین ومفسدین کا مدینہ منورہ میں بے خوف خطر پھرنا، بلکہ ان کا تسلط وغلبہ، یہ وہ اندوہگیں حالات تھے جن کی وجہ سے صحابہ وتابعین سخت قلق واضطراب میں تھے۔ حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اجازت سے عمرہ کی غرض سے مکہ مکرمہ کا رخ کیا اور بہت سے لوگ ان کے ساتھ ہولیے۔ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ اور دیگر بہت سے حضرات ملک شام چلے گئے۔

حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما اپنے ساتھیوں کے ہمراہ مکہ پہنچے۔ بعض ازواج مطہرات پہلے سے وہاں موجود تھیں، اور بعض دوسرے صحابہ کرام بھی عمرہ کے لیے مکہ گئے ہوئے تھے۔ یہ سبھی حضرات حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی ظلماً شہادت پر مغموم اور جلد قصاص لیے جانے کی فکر میں تھے۔ دوسری طرف شام میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور آپ کے ساتھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت حضرت علی رضی اللہ عنہ سے قاتلین عثمان کے قصاص کا مطالبہ کررہی تھی، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت میں قاتلین عثمان کے ہوتے ہوئے بلکہ ان کے تسلط وغلبے کو دیکھتے ہوئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کو چنداں مفید نہیں سمجھتے تھے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چونکہ حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما سے فوری قصاص لینے سے معذرت کردی تھی؛ اس لیے یہ دونوں حضرات اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قصاص کے مطالبے میں قوت پیدا کرنے کے لیے اور آپس میں صلح ومصالحت کے ارادے سے بصرہ کا رخ کیا۔ راستے میں اور بھی لوگ ان کے ساتھ ہوتے گئے۔ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس کی خبر ملی تو آپ بھی بصرہ کے لیے روانہ

ہوئے، آپ کے ساتھ وہ مفسدین بھی ہو لیے جو قتلِ عثمان میں شریک تھے۔ بصرہ پہنچ کر دونوں جماعتوں میں گفت وشنید ہوئی، حضرت عائشہ اور حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہم اوران کے ساتھی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کے لیے تیار ہو گئے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ قاتلین عثمان سے قصاص کے لیے تیار ہو گئے اور آپ نے یہ اعلان بھی کرادیا کہ قاتلین عثمان ہماری جماعت سے علاحدہ ہو جائیں۔ اس اعلان کو سن کر مفسدین حواس باختہ ہو گئے اور آپس میں خفیہ مشورہ کر کے رات کے اندھیرے میں دو جماعتوں میں بٹ کر ایک حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جانب دوسری حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کی جانب ہو کر ایک دوسرے پر حملہ کر دیا اور شور یہ کیا کہ فریق مخالف نے بدعہدی کی۔ مفسدین کی اس شرارت نے فریقین کی صلح کو جنگ میں بدل دیا۔ بالآخر حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما سمیت بہت سے صحابہ نے جام شہادت نوش فرمایا۔ اور مفسدین اپنی شرارت میں کامیاب رہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بحفاظت وہاں سے روانہ فرمایا اور خود مبشرین بالجنۃ حضرت طلحہ وزبیر اور دیگر صالحین کی شہادت پر افسوس کرتے ہوئے کوفہ کی طرف رخت سفر باندھا۔

۱۲ ررجب ۳۶ ہجری کو آپ کوفہ میں داخل ہوئے اور مدنیہ طیبہ کے بجائے کوفہ کو دارالخلافہ قرار دیا اور کوفہ ہی میں مستقل اقامت اختیار فرمائی۔ کوفہ پہنچ کر آپ نے مختلف اطراف کے ملکی انتظامات کی طرف توجہ فرمائی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے گورنروں کو ہٹا کر ان کی جگہ نئے گورنروں کا تقرر فرمایا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو بھی شام سے معزول کر کے ان کی جگہ حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ کو مقرر کیا؛ لیکن اہل شام نے ان کو تبوک سے ہی واپس کر دیا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے متعدد بار اہل شام کی طرف توجہ فرمائی اور لوگوں کو آمادہ کیا کہ اہل شام سے بیعت حاصل کرنے میں تعاون کریں۔ بالآخر آپ عقبہ بن عامر انصاری رضی اللہ عنہ کو اپنا نائب مقرر کر کے شام کے لیے روانہ ہوئے اور ذوالحجہ ۳۶ ہجری میں دریائے فرات کے قریب قیام فرمایا۔

جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو خبر پہنچی تو آپ نے بھی اکابرین اہل شام سے مشورے کے بعد اہل شام سے دم عثمان کے مطالبے پر بیعت لی اور محرم ۳۷ ہجری میں فریقین صفین کے مقام پر جمع ہوئے۔ متعدد حضرات نے صلح ومصالحت کی کوشش کی؛ لیکن فریقین اپنے موقف پر جمے رہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا کہنا تھا کہ پہلے اہلِ شام بیعت میں داخل ہوں پھر دمِ عثمان کا مطالبہ کریں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کا کہنا تھا کہ قاتلین عثمان کے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ ہوتے ہوئے ہم بیعت کے لیے تیار نہیں یا تو خود قاتلین عثمان کو قتل کریں یا ہمارے حوالے کریں، کیونکہ ہم حضرت عثمان کے وارث ہیں۔

فریقین اپنے موقف سے دست بردار ہونے پر آمادہ نہ ہوئے، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مطالبہ دم

عثمان پر جمے رہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے اسے قابل توجہ نہیں سمجھا گیا۔ نیز فریقین میں مخلصین کے علاوہ عوامی قسم کے فسادی لوگ بھی تھے اور وہ لوگ بھی تھے جو قتلِ عثمان میں شریک تھے اور واقعہ جمل کی یقینی صلح کو جنگ میں تبدیل کر چکے تھے۔ یہ لوگ اپنی جبلی شر پسندی سے باز نہ رہ سکے۔ بالآخر فریقین میں شدید قتال ہوا اور دونوں جانب کے بہت سارے لوگ اس جنگ میں قتل ہوئے۔

اہل شام کی طرف سے قتال کو ختم کرنے کے لیے یہ تدبیر کی گئی کہ اللہ کی کتاب کا فیصلہ فریقین کو تسلیم کرنا چاہیے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مصالحت کی اس دعوت کو قبول کر لیا۔ اور اس فیصلے کے لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کا انتخاب عمل میں آیا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ منتخب ہوئے۔ دونوں حضرات چھ مہینے بعد طے شدہ تاریخ کے مطابق رمضان ۳۷ہجری میں مقام دومۃ الجندل میں جمع ہوئے۔ دونوں حضرات کے فیصلے کا یہ نتیجہ نکلا کہ: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا قصاص واجب ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت بالفعل درست ہے؛ لیکن ایک کا اپنی خلافت کی آئینی حیثیت منوانے کے لیے تلوار اٹھانا اور دوسرے کا قصاص عثمان کے مطالبے کو اپنے ہاتھ میں لینا خطا اجتہادی ہے؛ اس لیے حضرت علی تلوار روکیں اور حضرت معاویہ قصاص لینے کا معاملہ اپنے ہاتھ میں نہ رکھیں۔ جب تک کہ صرف صحابہ کرام کے عام اجتماع میں فریقین کے درمیان کوئی واضح فیصلہ نہ ہو جائے اس وقت تک دونوں فریق اپنے اپنے زیر نگیں علاقوں کا نظم و نسق بدستور چلاتے رہیں، ایک دوسرے کے خلاف جارحانہ حملے سے کلی گریز کریں۔

اس واقعہ تحکیم کے بعد مسلمانوں کے آپسی اختلاف بڑی حد تک دور ہو گئے اور اہل ایمان نے سکون کا سانس لیا؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت میں شریک قاتلین عثمان اور دیگر مفسدین نے اس تحکیم کو غیر شرعی کہہ کر آپ سے خروج کیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کی اس بغاوت کا مقابلہ کیا اور خوارج کے متعدد شر پسند بہادر اس جنگ میں مارے گئے۔

جنگ نہروان کے بعد خوارج میں سے تین آدمی: عبد الرحمن بن ملجم، برک بن عبد اللہ اور عمر بن بکر تمیمی مکہ میں جمع ہوئے، اور جنگ نہروان میں مارے جانے والے اپنے بھائیوں پر اظہار غم کیا۔ ان کا خیال تھا کہ جب تک حضرت علی، حضرت معاویہ اور عمرو بن العاص (رضی اللہ عنہم) زندہ ہیں ہمارا مقصد پورا نہیں ہو سکتا؛ چنانچہ ابن ملجم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قتل کی ذمہ داری لی، برک بن عبد اللہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی اور عمرو بن بکر تمیمی نے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے قتل کی ذمہ داری لی، اور ان سب پر حملہ ایک ہی دن ۱۷ رمضان المبارک کو اور ایک ہی وقت میں تجویز کیا گیا اور یہ وقت فجر کی نماز کا وقت تھا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو کولھے پر زخم آیا اور وہ بچ گئے، حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ

بیمار تھے؛ اس لیے انھوں نے اپنی جگہ کسی اور شخص کو امامت کے لیے بھیجا تھا جو شہید ہو گئے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عبد الرحمن بن ملجم کے ہاتھوں جام شہادت نوش فرمایا۔ انا للہ وإنا إلیہ راجعون۔

کہا جاتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قاتل ابن ملجم خارجی تھا؛ لیکن محمد باقر مجلسی نے جلاء العیون میں لکھا ہے کہ عبد الرحمن بن ملجم شیعان علی میں سے تھا اس نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کی تھی اور آپ نے اس سے بیعت نہ توڑنے کا پختہ عہد لیا تھا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو اپنی بیعت کی دعوت دی۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ چھ ماہ تک خلیفہ رہے، جب آپ اہل کوفہ کی شرارتوں سے تنگ آ گئے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو صلح کی پیشکش کی، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے عبد الرحمن بن سمرہ اور عبد اللہ بن عامر بن کریز کو حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے پاس صلح کے لیے بھیجا اور فرمایا: ان سے کہنا کہ جو کچھ چاہتے ہو لے لو اور فتنہ کو ختم کر دو۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے جواب میں کہا کہ آپ اس کے ذمہ دار ہوں گے؟ انھوں نے کہا: ہم اس کے ذمہ دار ہیں؛ چنانچہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے جو بھی مطالبہ کیا ان دونوں حضرات نے اس کے پورا کرنے کی ذمہ داری قبول کرلی، اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ خلافت سے دستبردار ہو گئے۔ اور اس سال کا نام عام الجماعۃ رکھا گیا۔ اور مسلمانوں کی فتوحات کا ستارہ پھر چمکا۔ فجزاه الله تعالى عن جميع الأمة. اسی صلح کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا: «إن ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين». (صحيح البخاري، رقم: ٢٧٠٤)

یہ چاروں خلفا رشد وہدایت کے مینار تھے، اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت خلافت علی منہاج النبوۃ کا تتمہ تھی؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنه من يعش منكم يرى اختلافا كثيرا، وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالة، فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ». (سنن الترمذي، رقم: ٢٦٧٦، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح)

مذکورہ عبارات کی تفصیل آئندہ صفحات میں ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی کنیت کا سبب:

شیخ محمد احمد کنعان صاحب نے «جامع اللآلی» میں لکھا ہے کہ مجھے بہت سے مراجع میں ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی کنیت کی وجہ معلوم نہیں ہوئی؛ «ولم أجد فيما رجعت إليه من المراجع، وهي كثيرة من ذكر سبب تكنيته أو تسميته مع شهرته». (جامع اللآلي، ص ٢٥٠)

ہمیں اس کنیت کی دو وجوہات ملی ہیں:

۱- بخاری شریف کی ایک روایت سے پتا چلتا ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ہجرت سے پہلے ایک عورت سے شادی کی تھی، اس عورت کو ام بکر کہا جاتا تھا۔ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے بوقت ہجرت اس کو طلاق دیدی، پھر اس کے ساتھ اس عورت کے چچازاد بھائی نے جس کا نام شداد بن اسود تھا ام بکر سے شادی کی۔ بظاہر بیوی ام بکر تھی تو باپ ابو بکر ہو گیا۔ یہ واقعہ بخاری شریف (۱/۵۵۸، باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ) میں مذکور ہے۔ اور الاصابہ (۷/۳۸) میں ام بکر کے شوہر ثانی کا نام شداد لکھا ہے۔

۲- علی طنطاوی نے ابو بکر الصدیق نامی کتاب کے ص۴۶ پر لکھا ہے کہ بکر جوان اونٹ کو کہتے ہیں۔ بکر عرب کے بڑے قبیلے کے سردار تھے جن کی اولاد کو بنی بکر کہتے ہیں، تو ابو بکر کے معنی ''سردار کے والد'' بن گئے۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو صدیق کہنے کی وجہ:

صدیق: حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا لقب ہے، جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دربارِ عالی سے عنایت ہوا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج نصیب ہوئی اور یہ حکم ہوا کہ لوگوں کو اس واقعۂ معراج کی خبر سے آگاہ کر دیجئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام سے کہا: «إنّ قومي لا يُصدِّقوني» تو جبرئیل علیہ السلام نے جواباً کہا: «يُصدّقك أبو بكر، وهو الصدّيق». (أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، رقم:٧١٧٣. وأحمد في فضائل الصحابة، رقم:١١٦، و٥٤٠، وإسناده ضعيف)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «لأنزل الله تعالى اسم أبي بكر رضي الله عنه من السماء صديقاً». (المستدرك للحاكم ٦٢/٣، وقال الحاكم: لولا مكان محمد بن سليمان السعيدي من الجهالة لحكمت لهذا الإسناد بالصحة. ووافقه الذهبي)

قال ابن شهاب: قال أبو سلمة بن عبد الرحمن: فتجهز ناس من قريش إلى أبي بكر فقالوا له: هل لك في صاحبك يزعم أنه قد جاء بيت المقدس، ثم رجع إلى مكة في ليلة واحدة، فقال أبو بكر: أو قال ذلك؟ قالوا: نعم، قال فأشهد، لئن كان قال ذلك لقد صدق. قالوا: فتصدقه بأن يأتي الشام في ليلة واحدة ثم يرجع إلى مكة قبل أن يصبح؟ قال: نعم إني أصدقه بأبعد من ذلك: أصدقه بخبر السماء، قال أبو سلمة: فبها سمي أبو بكر الصديق رضي الله عنه. (دلائل النبوة للبيهقي ٦٣٠/٢، وهذا سند صحيح مرسل)

صدیق کے معنی کثیر الصدق کے ہیں، یعنی جو بات کا پکا اور راست باز ہو۔

احادیث وتراجم کی کتابوں میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو صدیق کہنے کی متعدد وجوہ بیان کی گئی ہیں۔ محب الدین طبری (م:۶۹۴) لکھتے ہیں: «كان هذا اللقب قد غلب عليه في الجاهلية؛ لأنه كان

في الجاهلية وجيهًا رئيسًا من رؤساء قريش، وكانت إليه الأشناق وهي الديات، كان إذا تحمل شنقًا قالت قريش: صدقوه، وأمضوا حمالته وحملها من قام معه، وإذا تحملها غيره خذلوه ولم يصدقوه. قال الجوهري: الشنق ما دون الدية. وقيل: سمي صديقًا؛ لتصديقه النبي صلى الله عليه وسلم في خبر الإسراء...، وقيل: سمي صديقًا لبداره إلى تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل ما جاء به عمومًا، ويشهد لراجحية هذا القول أن الصديق في اللغة -فعيل- معناها المبالغة في التصديق أي: يصدق بكل شيء أول وهلة. (ثم ذكر الأحاديث لتأييد ذلك، ثم قال:) ولا حجة في هذه الأحاديث لأحد المعنيين بعينه، بل يجوز أن يكون سماه الله ورسوله صديقا لهما، ويجوز أن يكون لأحدهما، ويجوز أن يكون سمي بذلك مبالغة في وصفه بالصدق، ويشهد لذلك ما رواه أبو الدرداء قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبي بكر». (الرياض النضرة ٧٩/١-٨٢، ذكر اسمه الصديق)

معراج کی خبر سن کر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مرتد ہونے کا واقعہ صحیح نہیں:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: « لما أسرِي بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى المسجد الأقصى أصبح يتحدَّث الناس بذلك، فارتدَّ ناسٌ ممن كان آمنوا به وصدقوه، وسعى رجال من المشركين إلى أبي بكر رضي الله عنه، فقالوا: هل لك إلى صاحبك يزعم أنه أُسرِي به الليلة إلى بيت المقدس، قال: أو قال ذلك؟ قالوا: نعم، قال: لئن كان قال ذلك لقد صدق، قالوا: أو تُصَدِّقُه أنه ذهب الليلة إلى بيت المقدس وجاء قبل أن يُصبِح؟ قال: نعم، إني لأصدقه فيما هو أبعد من ذلك أصدقه بخبر السماء في غدوة أو روحة، فلذلك سمي أبو بكر الصديق». (المستدرك للحاكم، رقم:٤٤٥٨. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين)

اگرچہ اس حدیث کی حاکم وذہبی نے تصحیح کی ہے؛ لیکن فی الواقع یہ حدیث سنداً ومتناً دونوں طرح صحیح نہیں؛ سنداً اس لیے صحیح نہیں کہ اس میں ایک راوی محمد بن کثیر الصنعانی ہے، حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں اسے «صدوق كثير الغلط» **لکھا ہے؛ جبکہ شیخ شعیب ارناؤط اور بشار عواد اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں:** «بل ضعيف يعتبر به في المتابعات والشواهد، فقد ضعفه أحمد جدًّا، وقال البخاري: لين جدًّا، وقال أبو داود: لم يكن يفهم الحديث، وقال في موضع آخر: هو دون بقية، وقال النسائي وأبو أحمد الحاكم: ليس بالقوي. وضعَّفه علي ابن المديني والعقيلي. ووثَّقه الحسن بن الربيع وابن سعد، وقال صالح جزرة: صدوق كثير الخطأ، وقال ابن معين: ثقة، وقال مرة: صدوق. وقال أبو حاتم: كان رجلا صالحا... وفي حديثه بعض الإنكار. وقال ابن عدي: له روايات عن معمر والأوزاعي خاصَّة عداد لا يتابعه عليها أحد». (تحرير تقريب التهذيب ٣١١/٣)

اور متناً اس لیے صحیح نہیں ہے کہ واقعہ اسرا و معراج سنہ ۱۱ نبوی میں ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ میں پیش آیا اور یہ اسلام کا وہ ابتدائی دور ہے جس میں مسلمان ہونے والوں میں اسلام اس قدر راسخ تھا کہ ارتداد تو دور کی بات ہے بڑی سے بڑی ابتلا و آزمائش کے بعد بھی ان کے ایمان میں ذرہ برابر شک و شبہ کا پیدا ہونا بھی محال تھا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے حالات پر لکھی ہوئی کتابیں اس طرح کے واقعات سے پُر ہیں۔ تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔

نیز بیہقی کی دلائل النبوہ کے حوالے سے اس کے ہم معنی روایت گزر چکی ہے جس میں صحابہ کرام کے ارتداد کا ذکر نہیں۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے مختصر حالات:

آپ کا اسمِ گرامی: عبد اللہ بن عثمان ہے۔ آپ کے والد عثمان، ابو قحافہ سے مشہور تھے۔ بعض نے کہا کہ آپ کا پرانا نام عبد الکعبہ تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تبدیل فرما کر عبد اللہ تجویز کیا۔ ایک قول یہ ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا پرانا نام عتیق تھا؛ مگر یہ آپ کا لقب ہے، نام نہیں۔ عتیق کے معنی شریف، شریف النسب اور عتیق من النار کے ہیں۔

آپ رضی اللہ عنہ واقعۂ فیل کے دو سال بعد پیدا ہوئے۔ آپ آزاد مردوں میں سب سے پہلے اسلام قبول کرنے والے ہیں، ہمیشہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے، نبوت کے پہلے بھی اور نبوت کے بعد بھی، آپ نے تمام غزوات میں شرکت کی، دو سال دو ماہ خلافتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عظیم منصب پر فائز رہے۔ آپ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور واقعۂ معراج کی تصدیق کی؛ چنانچہ صدیق کے لقب سے نوازے گئے۔ (دیکھئے: الإصابہ ۴/۱۴۴. وتاریخ الخلفاء، ص۳۱. والاستیعاب ۳/۹۶۳)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ابو بکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہم میں سب سے زیادہ بہتر ہیں۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ابو بکر ہمارے سردار، ہم میں سب سے بہتر اور ہم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک سب سے زیادہ محبوب ہیں۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی افضلیت سے شیعہ اور معتزلہ کا انکار:

شیعہ اور اکثر معتزلہ تمام صحابہ پر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی افضلیت کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سب سے افضل ہیں؛ البتہ قدیم معتزلہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی افضلیت کے قائل تھے۔

قاضی عبد الجبار معتزلی نے لکھا ہے: «إن المتقدمين من المعتزلة ذهبوا إلى أن أفضل الناس بعد

رسول الله صلي الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليّ عليه السلام، إلا واصل بن عطاء فإنه يفضل أمير المؤمنين على عثمان، فلذلك سموه شيعيا...، وأما أبو علي وأبو هاشم فقد توقفا في ذلك...، وأما شيخنا أبو عبد الله البصري فقد قال: إن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عليّ بن أبي طالب...، وأما عندنا: إن أفضل الصحابة أمير المؤمنين علي، ثم الحسن ثم الحسين عليهم السلام». (شرح الأصول الخمسة، ص٧٦٦-٧٦٧)

اس عبارت سے آپ نے اندازہ لگایا ہو گا کہ اعتزال تشیع اور رفض کی ایک شاخ ہے۔ ابتداء میں رفض کو چھپانے کے لیے اعتزال کی ڈھال کو استعمال کیا گیا تھا۔

طریقۂ خلافت:

علماء فرماتے ہیں کہ استخلاف کے چار طریقے ہیں:

(۱) بیعۃ الخواص والعوام.

(۲) وصيّة الخليفة الأوّل، جیسے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اپنا جانشین اور خلیفہ تجویز فرمایا۔ طبقات ابن سعد میں مذکور ہے کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے خلیفہ کا انتخاب مہاجرین وانصار کے ارباب حل وعقد کو حوالے کیا جب وہ کسی بات پر متفق نہیں ہوئے تو ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مہاجرین اور انصار سے عموماً، اور عبد الرحمن بن عوف، عثمان بن عفان، سعید بن زید، اسید بن حضیر وغیرہ رضی اللہ عنہم سے خصوصاً مشورہ کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو منتخب کیا۔ (الطبقات الكبرى لابن سعد٣/١٤٩، ذكر وصية أبي بكر رضي الله عنه، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

(۳) جعل الخليفة الشورَى بينهم، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے نام تجویز کئے کہ ان میں سے باہم مشورہ کر کے ایک کو خلیفہ چن لو۔ اور جب اہلِ شوری نے انتخاب کا حق حضرت عبد الرحمن کو دیا تو عبد الرحمن بن عوف تین دن نہیں سوئے، فرداً فرداً اور مختلف جماعتوں سے خلافت کے بارے میں دریافت کرتے رہے، یہاں تک کہ مستورات سے بھی دریافت کیا، نیز بچوں سے، دیہاتیوں اور آنے والے مسافروں سب سے پوچھتے رہے، سب کا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی فضیلت اور خلافت کے استحقاق پر اتفاق تھا۔ البدایہ والنہایہ میں ہے: «ثم نهض عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه يستشير الناس فيهما ويجمع رأى المسلمين برأي رءوس الناس وأقيادهم جميعًا وأشتاتًا، مثنى وفرادى، ومجتمعين، سرًّا وجهرًا، حتى خلص إلى النساء المخدرات في حجابهن، وحتى سأل الولدان في المكاتب، وحتى سأل من يرد من الركبان والأعراب إلى المدينة، في مدة ثلاثة أيام بلياليها، فلم يجد اثنين يختلفان في تقدم عثمان بن عفان». (البداية والنهاية ١٤٦/٧، خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفان، ط: دار الفكر)

(۴) استيلاء رجل يكون أهلاً للخلافة. (ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء ١/٢٣-٢٤).

ابن کثیر فرماتے ہیں: « والإمامة تنال بالنص كما يقوله طائفة من أهل السنة في أبي بكر، أو بالإيماء إليه كما يقول آخرون منهم، أو باستخلاف الخليفة آخر بعده كما فعل الصديق بعمر بن الخطاب، أو بتركه شورى في جماعة صالحين كذلك كما فعله عمر، أو باجتماع أهل الحل والعقد على مبايعته أو بمبايعة واحد منهم له فيجب التزامها عند الجمهور، وحكى على ذلك إمام الحرمين الإجماع، والله أعلم، أو بقهر واحد الناس على طاعته فتجب لئلا يؤدي ذلك إلى الشقاق والاختلاف، وقد نص عليه الشافعي». (تفسير ابن كثير ١/٢٢١، البقرة:٣٠)

مفهوم الخلافة:

(١) الرئاسة العامّة للدين.

(٢) إقامة العمل بتنفيذ الأحكام الشرعيّة.

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالی خلافت عامہ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: « هي الرياسة العامة في التصدي لإقامة الدين بإحياء العلوم الدينية، وإقامة أركان الإسلام والقيام بالجهاد وما يتعلق به من ترتيب الجيوش والفرض للمقاتلة، وإعطائهم من الفيئ، والقيام بالقضاء، وإقامة الحدود ورفع المظالم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم». (إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء ١/١٣)

امام بیجوری لکھتے ہیں: «الخلافة العظمى وهي: النيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم في عموم مصالح المسلمين». (تحفة المريد، ص٢٣٧. ومثله في شرح المقاصد ٥/٢٣٢)

انسان پر "خلیفۃ اللہ" کا اطلاق:

اکثر علماء کے نزدیک انسان پر لفظ خلیفۃ اللہ کا اطلاق صحیح اور ثابت ہے؛ البتہ بعض کے نزدیک صحیح نہیں۔

مجوزِّین کے دلائل:

(۱) قال اللہ تعالی: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ﴾. (ص:٢٦) اس میں یہ ذکر نہیں کہ حضرت داؤد علیہ السلام سے قبل کون خلیفہ تھے جن کا انھیں خلیفہ بنایا گیا۔ داؤد علیہ السلام وہ پہلے نبی ہیں، جنھوں نے خلافت اور نبوت کو جمع کیا۔

(۲) و قال تعالی: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾. (الأنعام:١٦٥)

(٣) وقال تعالى: ﴿ اَمَّنْ يُّجِيْبُ الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوْٓءَ وَ يَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ الْاَرْضِ ﴾. (النمل:٦٢)

(٤) وقال تعالى: ﴿ قَالَ عَسٰى رَبُّكُمْ اَنْ يُّهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَ يَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْاَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ ﴾. (الأعراف)

(٥) وقال تعالى: ﴿ وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ﴾. (البقرة:٣٠)

(٦) وقال النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «إن الدنيا حلوة خضرة، وإن الله مستخلفكم فيها، فينظر كيف تعملون». الحديث. (صحيح مسلم، رقم:٢٧٤٢)

(٧) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «... فإنه خليفة الله المهدي». (سنن ابن ماجه، باب خروج المهدي، رقم:٤٠٨٤. والمستدرك للحاكم، رقم:٨٤٣٢. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

(٨) کمیل بن زیاد کہتے ہیں: «أخذ عليٌّ بن أبي طالب بيدي فأخرجني إلى ناحية الجبان فلما أصحرنا حبس ثم تنفس ثم قال: يا كميل... أولئك خلفاء الله في بلاده». (حلية الأولياء ٧٩/١). وتهذيب الكمال ٢٢١/٢٤. وتذكرة الحفاظ ١٥/١. وتاريخ دمشق لابن عساكر ١٨/١٤)

لیکن اس کی سند میں ایک راوی ثابت بن أبی صفیہ ابو حمزۃ الثمالی ضعیف ہے، اور کمیل بن زیاد متہم بالرفض ہے۔

کمیل بن زیاد بن نہیک کا تعارف اور ان کی طرف منسوب دعا:

کمیل بن زیاد کو بعض ناقدین رجال نے ثقہ کہا؛ لیکن اکثر حضرات نے مِن رؤساء الشيعة وكان بلاء من البلاء لکھا ہے، اور ابن حبان نے «كان من المفرطين في عليٍّ، مِمَّن يروي عنه المعضلات، منكر الحديث جدًّا، تتقى روايته ولا يحتج به» لکھا ہے۔ علامہ ذہبی لکھتے ہیں: «من كبار شيعة علي». (انظر: تهذيب الكمال ٢١٨/٢٤. وميزان الاعتدال ٣٣٥/٤. وتاريخ الإسلام للذهبي ٨٧٧/٢)

کمیل کی طرف ایک دعا منسوب ہے جس کو بعض لوگ چھاپتے اور پڑھتے ہیں۔ یہ دعا شیعہ کتب: طوسی کی مصباح المجتہد (٣٢١/٣)، ابن طاووس حسینی کی اِقبال الأعمال (١٩/٦) اور دیگر کتب شیعہ میں مذکور ہے، اور تقریباً ٨ صفحات پر مشتمل ہے؛ لیکن کمیل کا حال آپ نے پڑھا۔

(٩) وقال الراعي يخاطب أبا بكر رضي الله عنه:

أ خليفة الرَّحمٰنِ إنّا معشرٌ ۞ حُنفاءَ نسجُد بكرةً وأصيلا

عَرَبٌ نرَى لله مِن أموالنا ۞ حقَّ الزَّكاة منزَّلاً تنـــزيلا

(تحفة المودود بأحكام المولود لابن قيم، ص١٦٢. الباب التاسع، الفصل الرابع)

مانعین کے دلائل:

(١) عن ابن أبي مليكة، قال: قيل لأبي بكر: يا خليفة الله. فقال: أنا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنا راض به. (مسند أحمد، رقم:٤٩، وإسناده ضعيف لانقطاعه؛ فإن ابن أبي مليكة —واسمه عبد الله بن عبيد الله — لم يدرك أبا بكر)

(٢) خلیفہ اس کا ہوتا ہے جو غائب ہو اور اللہ غائب نہیں، شاہد ہے؛ بلکہ اللہ تعالی اپنے مؤمن بندے کے خلیفہ ہوتے ہیں، جیسا کہ حدیث دجال میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «وإنْ يخرجْ ولستُ فيكم فامْرُؤٌ حَجِيجُ نفسه واللهُ خليفتي على كل مسلم». (صحيح مسلم، رقم: ٢٩٣٧)

وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا استوى على بعيره: «... اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل». (صحيح مسلم، رقم:١٣٤٢)

ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر خلیفۃ اللہ سے مراد یہ ہو کہ اللہ تعالی نے اس کو اپنے ماقبل کسی اور کا خلیفہ بنایا تو یہ صحیح ہے اور خلیفۃ اللہ کی حقیقت یہ ہوگی: خليفة الله الذي جعله خلفًا عن غيره. **اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول** «أولئك خلفاء الله» **اسی پر محمول ہوگا، اور اگر نسبت اللہ کی طرف ہو یعنی اللہ کا خلیفہ، تو یہ صحیح نہیں۔**(مفتاح دار السعادة ١/١٥٢، ١٦٢)

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اللہ تعالی کا خلیفہ شرعی احکام کی تنفیذ میں ہو سکتا ہے اور ہوتا رہتا ہے۔

اقسامِ خلافت:

خلافت کی دو قسمیں ہیں: (١) خلافتِ تکوینیہ؛ (٢) خلافتِ شرعیہ۔

(١) خلافت تکوینیہ: کسی کام کے ہونے یا نہ ہونے کی خلافت۔ اللہ تعالیٰ نے یہ خلافت کسی کو سپرد نہیں کی اس طور پر کہ کوئی کسی کو اولاد دیدے، یا کسی کو مافوق الاسباب بیمار کردے، یا شفا دیدے۔ کسی پر خلیفۃ اللہ کا اطلاق اس معنی میں کرنا صحیح نہیں۔

(٢) خلافت شرعیہ، یا تنفیذ احکام شرعیہ: اللہ تعالی نے جن اوامر ونواہی کو نازل فرمایا ان کی عالم میں تنفیذ خلافتِ شرعیہ ہے۔ اور اس معنی میں کسی کو خلیفۃ اللہ کہنے میں کوئی حرج نہیں۔

شیخ ابن علان مکیؒ لکھتے ہیں: «وعلى ثبوت مستند إطلاق خليفة الله على كل منهما (أي: آدم وداود عليهما السلام) فالإضافة للتعظيم، فلا يراد من الخليفة ما تقدم (أي: الذي يستخلف من

يغيب أو يموت)، بل يراد به أن جعله قائمًا في تنفيذ أحكامه في عباده». (الفتوحات الربانية ٨٣/٧)

رہی یہ بات کہ خلیفۃ اللہ کا اطلاق اس لیے صحیح نہیں کہ خلیفہ غائب کا ہوتا ہے اور اللہ غائب نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ بیشک اللہ تعالی غائب نہیں؛ البتہ غیب تو ہے، غائب کا مطلب ہے: ما لا یراك ولا تراه، اور غیب کا مطلب ہے: ما لا تراه أنت؛ لہٰذا خلیفۃ اللہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ جو کہ غیب ہے تنفیذِ احکام شرعیہ میں انسان اس کا خلیفہ ہے۔

شہاب الدین خفاجی تفسیر بیضاوی کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: «وفي بعض الحواشي فرَّق بعضُ أهل العلم بين الغيب والغائب، فيقولون: الله غيب وليس بغائب، ويعنون بالغائب: ما لا يراك ولا تراه، وبالغيب: ما لا تراه أنت». (حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٢١٥/١)

اس موضوع پر مفصل بحث کے لیے ملاحظہ فرمائیں: زاد المعاد ۲/۴۳۴. ومفتاح دار السعادۃ ۱/۴۶۹. والأذکار للنووي، ص۴۱۴. والفتوحات الربانیۃ ۷/۸۲. والفتاوی الحدیثیۃ، ص۹۹. ومعجم المناہي اللفظیۃ، ص۲۵۲.

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ پوری امت میں سب سے افضل ہیں:

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ پوری امت سے افضل، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ برحق اور آپ کے نائب اور جانشین تھے۔ غارِ ثور میں ثانی اثنین تھے، ہجرت میں بھی ثانی اثنین، صلوٰۃ میں بھی ثانی اثنین، خلافت میں بھی ثانی اثنین، اور دفن میں بھی ثانی اثنین تھے۔

بعض علماء فرماتے ہیں کہ ﴿إِلَّا تَنْصُرُوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللهُ﴾.(التوبة: ٤٠) میں ملامت عام ہے سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي: «أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، رضي الله عنهم أجمعين». (سنن أبي داود، رقم:٤٦٢٨. ومثله في سنن الترمذي، رقم:٣٧٠٧، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح).

اور خود حضرت علی رضی اللہ عنہ منبر پر کھڑے ہو کر یہ بیان فرماتے تھے: « ألا أنبئكم بخير هذه الأمة بعد نبيها؟ أبو بكر، ثم عمر». (مسند أحمد، رقم:٩٣٣، وإسناده صحيح)

نصوص اور بیعت عام سے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا ثبوت:

یہ ایک طے شدہ امر ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت نص اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور بیعت عامہ سے ثابت ہے۔

(۱) حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کسی دوسرے وقت میں آجانا، وہ عورت کہنے لگی: اگر میں آئی اور آپ کو نہ پاسکی یعنی آپ انتقال فرماگئے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابو بکر کے پاس چلے جانا۔

عن جبير بن مطعم، قال: أتت النبي صلى الله عليه وسلم امرأة، فكلمته في شيء، فأمرها أن ترجع إليه، قالت: يا رسول الله، أرأيت إن جئت و لم أجدك كأنها تريد الموت، قال: «إن لم تجديني، فأتي أبا بكر». (صحيح البخاري، رقم:٧٢٢٠)

(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو امامت صغریٰ یعنی نماز میں خلیفہ بنایا؛ اس لیے امامت کبریٰ یعنی خلافت کے بھی وہی زیادہ لائق اور مناسب ہوں گے۔ اور اس زمانے میں خلافت کبریٰ اور صغریٰ ایک شخص کے پاس ہوتی تھی۔

(۳) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: «ولو كنتُ متّخذًا خليلاً مِن أُمّتي لاتَّخذتُ أبا بكر خليلاً، ولكن أخوَّةُ الإسلام ومودَّته، لا يبقيَنَّ في المسجد بابٌ إلا سُدَّ إلا بابُ أبي بكر». (صحيح البخاري، رقم:٤٦٦)

(۴) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوفات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ارشاد فرمایا: « ادعِي لي أبا بكر، أباكِ، وأخاكِ، حتَّى أكتب كتابًا، فإنّي أخاف أن يتمنَّى مُتَمَنٍّ ويقول قائل: أنا أولَى، ويأبى الله والمؤمنونَ إلا أبا بكر». (صحيح مسلم، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، رقم:٢٣٨٧)

اشکال:

بعض نصوص سے پتا چلتا ہے کہ خلافت کا اعلان تقریباً ہو چکا تھا، جیسا کہ مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، اور بعض سے پتا چلتا ہے کہ استخلاف کا اعلان نہیں ہوا تھا جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے؛ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: « قُبِضَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم و لم يستخلف أحدًا. الحديث.(مسند أحمد، رقم:٢٤٣٤٦، وإسناده صحيح)

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «إنْ أستخلِفْ فقد استخلفَ من هو خير مني أبو بكر، وإنْ أترك فقد ترك من هو خير مني، رسولُ الله صلى الله عليه وسلم» . (صحيح البخاري، رقم:٧٢١٨)

جواب:

استخلاف کی دو قسمیں ہیں: (۱) الاستخلاف بالقول؛ (۲) الاستخلاف بالکتابۃ۔

ہم کہتے ہیں کہ استخلاف بالقول ہو چکا تھا۔ اور جس استخلاف کی حضرت عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما نے نفی کی وہ استخلاف بالکتابۃ ہے۔ اسی بنا پر تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے متفق ہو کر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے لکھا ہے: «وأما قول عمر: إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني...، فلعل مراده لم يستخلف بعهد مكتوب ولو كتب عهدا لكتبه لأبي بكر، بل قد أراد كتابته ثم تركه، وقال: «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر». فكان هذا أبلغ من مجرد العهد، فإنه دلَّ المسلمين على استخلاف أبي بكر بالفعل والقول، واختاره لخلافته اختيار راض بذلك، وعزم على أن يكتب بذلك عهدا هنالك، ثم علم أن المسلمين يجتمعون عليه، فترك الكتابة اكتفاءً بإرادة الله تعالى واختيار الأمة». (منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ١٨٣، ط: دار البشائر)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر فوری طور پر بیعت کی، یا چھ مہینے کے بعد؟:

اشکال: جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت پر صریح نص موجود ہے، تو پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بیعت کرنے میں چھ ماہ کی تاخیر کیوں کی؟

جواب: (۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دو مرتبہ بیعت کی ایک مرتبہ فوراً ہی سب کے ساتھ، اور دوسری مرتبہ چھ ماہ کے بعد۔ فی الفور بیعت کا تذکرہ مستدرک حاکم اور مصنَّف عبد الرزّاق اور مصنَّف ابن ابی شیبہ میں ہے اور شیعہ مکتب فکر کی کتاب "احتجاج طبرسی" (ص ۵۰)، فروع کافی (۳/۱۵)، الروضۃ من الکافی (۲/۸۵)، میں بھی اس کا ذکر ہے۔

طبرسی نے لکھا ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعتِ خلافت ایک دوروز کے اندر ہی ہو گئی تھی، چھ مہینے تک اس میں تاخیر نہیں ہوئی؛ « فلما ورد الكتاب على أسامة انصرف بمن معه حتى دخل المدينة، فلما رأى اجتماع الخلق على أبي بكر انطلق إلى علي بن أبي طالب عليه السلام فقال له: ما هذا؟ قال له عليٌّ: هذا ما ترى. قال له أسامة: فهل بايعته؟ فقال: نعم يا أسامة». (الاحتجاج للطبرسي ١/١٣١)

تطویل کے خوف سے صرف طبرسی کی عبارت پر اکتفا کیا گیا ہے۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جلدی بیعت کا ذکر درج ذیل کتابوں میں پڑھ لیجئے:

المستدرک للحاکم (۳/۹۳) کتاب معرفۃ الصحابۃ. المصنف لعبد الرزاق (۵/۴۵۰) تحت بیعۃ أبي بکر

الصديق. السنن الكبرى للبيهقي(۸/۱۴۳) باب قتال أهل البغي. الاعتقاد للبيهقي (۱/۳۴۹) باب اجتماع المسلمين على بيعة أبي بكر الصديق. تاريخ دمشق لابن عساكر (۳۰/۲۷۷) تحت ترجمة أبي بكر الصديق. البداية والنهاية(۵/۲۴۹) تحت ذكر اعتراف سعد بن عبادة. فتح الباري(۷/۳۹۹) آخر غزوة خيبر. إرشاد الساري للقسطلاني(۸/۱۵۸). كتاب السنة لعبد الله بن أحمد (۱/۱۹۶). وإسناده صحيح، ورجاله رجال مسلم.

اردو کی کتابوں میں ''رحماء بینہم'' (ص۲۴۸تا۲۶۲)۔''سیرت حضرت علی رضی اللہ عنہ'' لمولانا محمد نافع صاحب وغیرہ۔

امام حاکم اور عبد الرزاق پر شیعیت کا الزام:

بعض حضرات امام حاکم کو بے دھڑک شیعہ کہتے ہیں۔ یہ بات صحیح نہیں، انھوں نے اپنی کتاب ''مستدرک'' میں خلفائے راشدین کا ذکر اہل السنۃ والجماعۃ کی ترتیب کے موافق کیا ہے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مناقب کو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پہلے ذکر کیا۔ ہاں حاکم کی یہ بات قابل گرفت اور غلط ہے کہ وہ تاریخی پروپیگنڈے کی وجہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے ناراض تھے اور اپنی کتاب میں مناقب معاویہ اور مناقب عمرو بن العاص کے ابواب نہیں لائے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی محبت میں غلو اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی محبت سے خلو یہ حاکم کا تشیع ہے۔ تاریخ بغداد میں ان کے بارے میں يميل إلى التشيع لکھا ہے۔ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ان کے رافضی ہونے کی تردید کی ہے۔ مزید تفصیل کے لیے سیوطی کی طبقات الحفاظ، خطیب کی تاریخ بغداد اور ذہبی کی میزان الاعتدال کی طرف مراجعت کیجئے۔

ہاں امام ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں لکھا ہے: «وكان منحرفًا غاليًا عن معاوية رضي الله عنه وعن أهل بيته، يتظاهر بذلك ولا يعتذر منه».(سير أعلام النبلاء ١٧/١٧٥، ط: الرسالة)

ابن طاہر مقدسی نے کہا: «سألت أبا إسماعيل الأنصاري عن الحاكم فقال: ثقة في الحديث رافضي خبيث». پھر ابن طاہر فرماتے ہیں: «كان شديد التعصب للشيعة في الباطن، وكان يظهر التسنن في التقديم والخلافة، وكان منحرفًا عن معاوية وآله، متظاهرًا بذلك ولا يعتذر منه».(تذكرة الحفاظ ٣/١٦٥)

علامہ ذہبی فرماتے ہیں: «أما انحرافه عن خصوم علي فظاهرٌ، وأما أمر الشيخين فمعظم لهما بكل حال، فهو شيعي لا رافضي، وليته لم يصنف المستدرك فإنه غض من فضائله بسوء تصرفه».(تذكرة الحفاظ ٣/١٦٥)

اسی طرح بعض محققین نے عبد الرزاق کے شیعہ ہونے کی تردید فرمائی ہے۔ دکتور بشار عواد اور شیخ شعیب ارناؤط "تحریر تقریب التہذیب" (۲/۳۶۰) میں لکھتے ہیں: «لم يثبت تشيعه، ولا وجدنا ذلك في كتابه العظيم «المصنف»، ولم نجد له رواية عند الشيعة، فلو كان شيعيًا لرووا عنه».

ان کو تشیع سے آلودہ کہنے والے کہتے ہیں کہ:

۱- مخلد شعیری کہتے ہیں: «كنت عند عبد الرزاق فذكر رجل معاوية، فقال: لا تقذّر مجلسنا بذكر ولد أبي سفيان». (الضعفاء الكبير للعقيلي ١٠٧/٣. ميزان الاعتدال ٦١٠/٢)

یعنی عبد الرزاق نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ذکر کے وقت کہا: ہماری مجلس کو حضرت معاویہ کے ذکر سے گندہ مت کرو۔

۲- میزان الاعتدال میں لکھا ہے کہ جب حضرت عباس اور حضرت علی رضی اللہ عنہما حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ترکہ کی تقسیم کا مطالبہ لے کر آئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بجائے رسول اللہ کہنے کہ یہ کہا کہ اے عباس آپ اپنے بھتیجے کا ترکہ لینے کے لیے اور اے علی آپ اپنی بیوی کے والد کا ترکہ لینے کے لیے آئے ہو۔

اس موقعہ پر عبد الرزاق نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لیے اَنوک یعنی احمق، بے وقوف کا لفظ استعمال کیا، جو بشرط ثبوت تشیع بلکہ رفض کی علامت ہے۔

زید بن مبارک کہتے ہیں: «قال عبد الرزاق: انظر إلى هذا الأنوك يقول: من ابن أخيك، من أبيها! لا يقول: رسول الله صلى الله عليه وسلم». (الضعفاء الكبير ١٠٧/٣. ميزان الاعتدال ٦١١/٢)

لیکن ان دونوں باتوں کی نسبت عبد الرزاق کی طرف صحیح نہیں؛

۱- عبد الرزاق کی طرف منسوب قول «لا تقذّر مجلسنا بذكر ولد أبي سفيان» سنداً و متناً دونوں طرح درست نہیں؛ سنداً اس لیے نہیں کہ اس کی سند میں ایک راوی احمد بن ابی یحیی زکیر حضرمی کے بارے میں ابن یونس نے تاریخ مصر میں لکھا ہے: «لم يكن بذاك، فيه نكرة». (تاريخ ابن يونس ٢٤/١، ط: دار الكتب العلمية، بيروت) اور ذہبی لکھتے ہیں: «لينه ابن يونس». (المغني في الضعفاء ٦٢/١)

بعض کتابوں میں راوی کا نام احمد بن بکیر ہے۔

اور دوسرا راوی محمد بن اسحاق بن یزید البصری مجہول ہے۔ تاریخ و تراجم کی کتابوں میں تلاش بسیار کے باوجود ہمیں اس کا تذکرہ نہیں مل سکا۔

اور متناً اس لیے صحیح نہیں کہ اگر صرف حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا نام لینے سے مجلس گندی ہو جاتی تو

کبھی بھی وہ اپنی مصنف میں ان کا ذکر نہیں کرتے؛ جبکہ عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں بہت سی روایات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب میں روایت کی ہیں، اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے سو سے زائد روایات نقل کی ہیں۔

عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول بھی نقل کیا ہے: «قال ابن عباس: ما رأيت رجلا كان أخلق للملك من معاوية، كان الناس يردون بيته على أرجاء وادي».(مصنف عبد الرزاق١١/٤٥٣)

عبد الرزاق نے یہ روایت بھی نقل کی ہے: «عن عبيد الله بن أبي يزيد قال: رأيت معاوية صلى العشاء ثم أوتر بعدها بركعة، فذكرت ذلك لابن عباس فقال: أصاب».(مصنف عبد الرزاق ٣/٢٤)

عبد الرزاق نے مصنف میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے اخلاق حمیدہ سے متعلق بہت سی روایات ذکر ہیں، تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ جب عبد اللہ بن احمد نے اپنے والد امام احمد بن حنبل سے عبد الرزاق کی طرف منسوب اس قول سے متعلق سوال کیا تو امام احمد نے فرمایا: میں نے عبد الرزاق سے یہ یا اس جیسی کوئی اور بات نہیں سنی۔

سبط ابن الجوزی شمس الدین ابو المظفر (م:٦٥٤) نے لکھا ہے: «وذكروا يومًا عنده معاوية، فقال: لا تقذّروا مجالسنا بذكره. قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: وسألت أبي عن هذا، فقال: أمّا أنا فلم أسمع منه هذا، و لم أسمع منه شيئا من هذا».(مرآة الزمان لسبط ابن الجوزي ١٤/١١٨، ط:الرسالة العالمية)

٢- اسی طرح عبد الرزاق کی طرف منسوب قول «انظر إلى هذا الأنوك» سنداً و متناً دونوں طرح صحیح نہیں؛ سنداً اس لیے نہیں کہ اس میں ارسال ہے۔ علامہ ذہبی اس حکایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: «قلت: في هذه الحكاية إرسال، والله أعلم بصحتها».(ميزان الاعتدال ٢/٦١١)

نیز اس کے ایک راوی عقیلی کے شیخ علی بن عبد اللہ بن المبارک الصنعانی کے حالات ہمیں کتب تراجم میں نہیں ملے۔ علامہ ذہبی نے تاریخ اسلام (٦/٨٤٧) میں علی بن المبارک الصنعانی کا تذکرہ کیا ہے، لیکن کوئی جرح یا تعدیل ذکر نہیں کی۔

اور متناً اس لیے صحیح نہیں عبد الرزاق خود فرما رہے ہیں کہ جو حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے محبت نہ کرے وہ مؤمن ہی نہیں؛ « قال عبد الرزاق: ما انشرح صدري قط أن أفضل عليًّا على أبي بكر

وعمر، فرحمهما الله، ورحم عثمان وعليًّا، من لم يحبهم، فما هو بمؤمن، أوثق عملي حبي إياهم». (سير أعلام النبلاء ٩/٥٧٢)

بعض حضرات نے کہا ہے کہ عبد الرزاق کا تشیع صرف یہ ہے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر فضیلت دیتے تھے؛ جبکہ مذکورہ روایت کے الفاظ «ورحم عثمان وعليًّا» سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ پر فضیلت دیتے تھے۔

البتہ بعض شیعہ مصنفین نے عبد الرزاق کو امامیہ میں شمار کیا ہے؛ عبد الحسین الشبستری شیعی نے لکھا ہے: «أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع اليماني، الصنعاني، الحميري بالولاء. من حسان محدثي الإمامية، وكان عالما جليلا، فقيها، حافظا، مفسرا، روى عن الإمام الجواد عليه السلام أيضا». (أصحاب الإمام الصادق لعبد الحسين الشبستري ٣/٢١٢، رقم الترجمة:١٨٢٥)

مصطفی حسینی نے نقد الرجال میں لکھا ہے: «عبد الرزاق بن همام اليماني: من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام». (نقد الرجال ٥/١١٠، لمصطفى بن الحسين الحسيني)

لیکن عبد الرزاق کا محمد باقر (م:۱۱۴ھ) کے اصحاب میں سے ہونا سمجھ میں نہیں آتا، اس لیے کہ عبد الرزاق کی تاریخ پیدائش ۱۲۶ ہجری ہے۔ یعنی عبد الرزاق محمد باقر کی وفات کے ۱۲ سال بعد پیدا ہوئے۔

عباس قمی نے الکنی والالقاب میں عبد الرزاق کے تفصیلی حالات کے تحت احمد بن مابنداذ سے نقل کیا ہے: «أظهر لي عبد الرزاق بن همام محبة آل رسول الله صلى الله عليه وآله وتعظيمهم والبراءة من عدوهم والقول بإمامتهم». (الكنى والألقاب للقمي ٢/٤٨٠-٤٨٢. رجال النجاشي ١/٣٨٢)

اور بہت سی شیعہ کتب الکافی للکلینی، تہذیب الاحکام للطوسی، من لایحضرہ الفقیہ لابی جعفر القمی وغیرہ میں ان کی روایات موجود ہیں؛ اس لیے شیخ شعیب ارناؤط اور بشار عواد کا تحریر تقریب التہذیب میں «لم نجد له رواية عند الشيعة، فلو كان شيعيًا لرووا عنه» لکھنا درست نہیں۔

اور آقا بزرگ طہرانی نے الذریعۃ إلی تصانیف الشیعہ میں عبد الرزاق کی مصنف اور مسند وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ اور تفسیر کے تذکرے میں لکھا ہے: «هو مع كونه من دعاة الشيعة المصنفين لم يعقد له ترجمة في كتبنا كما لم يترجم والده همام بن نافع أيضا مع كونه من رواة كتب الشيعة وأصولهم، مثل أصل سليم بن قيس الهلالي الذى رواه همام عن أبان بن أبي عياش، ورواه عن همام ابنه عبد الرزاق... وبالجملة فالرجل ممن لم يؤد حقه في كتب رجال الشيعة مع أن تفسيره هذا من أقدم تفاسيرنا الموجودة في العالم، ويعد من مفاخر الشيعة وآثارها الخالدة الباقية حتى اليوم...». (الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢١/٣٢٤)

ان کے علاوہ اور بھی بہت سے شیعہ مصنفین کی تراجم کی کتابوں میں عبد الرزاق کا ذکر موجود ہے۔ عبد الحسین شبستری شیعی نے "أصحاب الإمام الصادق" میں عبد الرزاق کے حالات کی طرف رجوع کے لیے سترہ (۱۷) شیعہ کتابوں کا حوالہ دیا ہے۔

حافظ مزی نے عبد الرزاق کے شیعیت کے ساتھ متہم ہونے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ انہوں نے اہل بیت کے فضائل اور دوسروں کے مثالب میں منکر احادیث روایت کی ہیں؛ «وقد روى أحاديث في الفضائل مما لا يوافقه عليه أحد من الثقات، فهذا أعظم ما ذموه من روايته لهذه الأحاديث، ولما رواه في مثالب غيرهم، وأما في باب الصدق فإني أرجو إنه لا بأس بهِ إلا أنه قد سبق منه أحاديث في فضائل أهل البيت ومثالب آخرين مناكير». (تهذيب الكمال ٥٢/١٨)

شاید اسی وجہ سے شیعہ مصنفین نے عبد الرزاق کو شیعہ محدثین میں شمار کیا ہے۔ اور یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ بعض شیعہ مصنفین کے بقول عبد الرزاق جعفر صادق اور محمد تقی الجواد کے اصحاب میں سے ہیں، جیسا کہ ابھی گزرا، اور شیعہ ان دونوں حضرات کو اپنے بارہ ائمہ میں سے شمار کرتے ہیں، اس لیے ان کے شاگرد کو بھی اپنی جماعت سے شمار کیا۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بلایا اور فرمایا: «یا ابن عم رسول اللہ» آپ بیعت نہیں کرتے؟ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: «لا تثريب يا خليفة رسول الله، فبايعه». (المستدرك للحاكم، رقم:٤٤٥٧).

چونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی بیماری کے سبب اکثر مجالس عامہ سے غیر حاضر رہتے تھے؛ اس لیے منافقین کے شور وشغب اور عام لوگوں کے وہم اور شک کو دور کرنے کے لیے دوبارہ چھ ماہ کے بعد بیعت کی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ آپ کے پیچھے نماز بھی پڑھتے تھے، اور جہاد میں بھی آپ کے ساتھ شریک رہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ غزوہ یمامہ میں شریک تھے اور ان کے حصے میں خولہ نامی خاتون آئی تھیں جو حنفیہ کے نام سے مشہور تھیں غزوہ یمامہ کب ہوا تھا؟ اس کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ ۱۱ ہجری میں ربیع الاول کے مہینے میں ہوا تھا۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے چند ایام کے بعد یہ غزوہ ہوا تھا، اور اس میں حضرت علی رضی اللہ عنہ شریک تھے۔ معلوم ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابتداء ہی سے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کو تسلیم کر لیا تھا۔ البدایہ والنہایہ میں حافظ ابن کثیر نے خلیفہ بن خیاط سے نقل کیا ہے: «وقد قال خليفة بن خياط ومحمد بن جرير وخلق من السلف: كانت وقعة اليمامة في سنة إحدى عشرة». (البداية والنهاية ٣٢٦/٦، ط: دار الفكر) اور تاریخ

دمشق لابن عساکر (۶/۱۱۳)، تاریخ الخمیس (۲/۲۱۹)، تاریخ الإسلام للذہبي (۲/۱۹۷) میں ربیع الاول کا مہینہ لکھا ہے اور یہ بات دوسری تاریخوں کے مقابلے میں قرین قیاس ہے؛ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے ساتھ ہی فتنہ ارتداد شروع ہو چکا تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ غزوہ یمامہ میں شریک تھے اور یمامہ کی خولہ جو حنفیہ کے نام سے مشہور تھیں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حصے میں آئی تھیں، جس سے معلوم ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ شروع ہی سے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے دست گرفتہ تھے۔ محمد بن حنفیہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے اِنہی حنفیہ کے بطن سے تھے اور اِن کو محمد بن علی کی جگہ محمد بن حنفیہ روافض کی تردید کے لیے کہتے ہیں کہ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ان بیوی کے بیٹے ہیں جو خلافتِ صدیقی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ آئی تھیں، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کی خلافت کو بدل وجان تسلیم کیا تھا اور تم انکار کرتے ہو۔ فوا أسفَى على ذلك.

اشکال:

صحیح بخاری کی ایک روایت سے معلوم ہوتا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی وفات کے بعد حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے چھ مہینے بعد وفات پائی۔ عن عائشة، أن فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أفاء الله عليه بالمدينة، وفدك وما بقي من خمس خيبر فقال أبو بكر: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا نورث، ما تركنا صدقة، إنما يأكل آل محمد صلى الله عليه وسلم في هذا المال»،... فأبى أبو بكر أن يدفع إلى فاطمة منها شيئا، فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك، فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت، وعاشت بعد النبي صلى الله عليه وسلم ستة أشهر،...فلما توفيت استنكر علي وجوه الناس، فالتمس مصالحة أبي بكر ومبايعته، و لم يكن يبايع تلك الأشهر...الحديث. (صحيح البخاري، رقم:٤٢٤٠. صحيح مسلم، رقم:١٧٥٩)

جواب:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فی الفور بیعت کا ذکر متعدد کتابوں میں موجود ہے، جیسا کہ ابھی گزرا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں: « وقد تمسك الرافضة بتأخر علي عن بيعة أبي بكر إلى أن ماتت فاطمة وهذيانهم في ذلك مشهور، وفي هذا الحديث ما يدفع في حجتهم، وقد صحَّح ابن حبان وغيره من حديث أبي سعيد الخدري وغيره أن عليًّا بايع أبا بكر في أول الأمر، وأما ما وقع في مسلم عن الزهري أن رجلا قال له: لم يبايع علي أبا بكر حتى ماتت

فاطمة، قال: لا ولا أحد من بني هاشم، فقد ضعفه البيهقي بأن الزهري لم يسنده، وأن الرواية الموصولة عن أبي سعيد أصح. وجمع غيره بأنه بايعه بيعة ثانية مؤكدة للأولى لإزالة ما كان وقع بسبب الميراث كما تقدم، وعلى هذا فيحمل قول الزهري لم يبايعه علي في تلك الأيام على إرادة الملازمة له والحضور عنده وما أشبه ذلك فإن في انقطاع مثله عن مثله ما يوهم من لا يعرف باطن الأمر أنه بسبب عدم الرضا بخلافته فأطلق من أطلق ذلك وبسبب ذلك أظهر علي المبايعة التي بعد موت فاطمة عليها السلام لإزالة هذه الشبهة». (فتح الباري ٤٩٥/٧)

وعن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه قال:... ثم أخذ زيد بن ثابت بيد أبى بكر فقال هذا صاحبكم فبايعوه، ثم انطلقوا، فلما قعد أبو بكر رضى الله عنه على المنبر نظر فى وجوه القوم فلم ير عليا رضي الله عنه، فسأل عنه فقام ناس من الأنصار فأتوا به، فقال أبو بكر رضى الله عنه: ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه أردت أن تشق عصا المسلمين. فقال: لا تثريب يا خليفة رسول الله فبايعه. الحديث. (السنن الكبرى للبيهقي ١٤٣/٨)

اس روایت کو بیان کرنے کے بعد امام بیہقی نے اپنے شیخ ابو علی الحافظ سے نقل کیا ہے: «قال أبو علي الحافظ: سمعت محمد بن إسحاق بن خزيمة يقول: جاءني مسلم بن الحجاج فسألني عن هذا الحديث فكتبته له في رقعة وقرأت عليه، فقال: هذا حديث يسوي بدنة، فقلت: يسوي بدنة بل هو يسوي بدرة». (السنن الكبرى للبيهقي ١٤٣/٨)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مسلم نے اگرچہ اپنی صحیح میں زہری کی روایت کو نقل کیا ہے؛ لیکن انھوں نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت کو غنیمت سمجھا اور اس کو زہری کی روایت پر ترجیح دی۔ (وانظر: تكلمة فتح الملهم ١٠٦/٣)

امام بیہقی السنن الکبری میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: «وقول الزهري في قعود علي عن بيعة أبي بكر رضي الله عنه حتى توفيت فاطمة رضي الله عنها منقطع، وحديث أبي سعيد رضي الله عنه في مبايعته إياه حين بويع بيعة العامة بعد السقيفة أصح. ولعل الزهري أراد قعوده عنها بعد البيعة ثم نهوضه إليها ثانيًا وقيامه بواجباتها. والله أعلم». (السنن الكبرى للبيهقي ٣٠٠/٦)

امام بیہقی الاعتقاد میں لکھتے ہیں: «والذي روي أن عليا لم يبايع أبا بكر ستة أشهر ليس من قول عائشة إنما هو من قول الزهري فأدرجه بعض الرواة في الحديث في قصة فاطمة رضي الله عنهم، وحفظه معمر بن راشد فرواه مفصلا وجعله من قول الزهري منقطعًا من الحديث. وقد روينا في الحديث الموصول، عن أبي سعيد الخدري ومن تابعه من أهل المغازي أن عليا بايعه في بيعة العامة التي جرت في السقيفة، ويحتمل أن عليا بايعه بيعة العامة، كما روينا في حديث أبي

سعيد الخدري وغيره ثم شجر بين فاطمة وأبي بكر كلام بسبب الميراث إذ لم تسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم في باب الميراث ما سمعه أبو بكر وغيره فكانت معذورة فيما طلبته، وكان أبو بكر معذورا فيما منع، فتخلف علي عن حضور أبي بكر حتى توفيت، ثم كان منه تجديد البيعة والقيام بواجباتها كما قال الزهري، ولا يجوز أن يكون قعود علي في بيته على وجه الكراهية لإمارته، ففي رواية الزهري: أنه بايعه بعد وعظم حقه». (الاعتقاد للبيهقي، ص٣٥٢، باب اجتماع المسلمين على بيعة أبي بكر)

ہشام بن عروہ کہتے ہیں کہ زہری کے حالات میں ان کی یہ عادت مذکور ہے کہ طویل روایت میں وہ شرحِ روایت کے طور پر اپنے کلام کو روایت میں اس طرح درج کر دیتے ہیں کہ وہ روایت کا حصہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ بات زہریؒ نے کسی اور سے سنی اور روایت میں درج کر دی، تو یہ مدرج من الراوی کے قبیل سے ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں: «كان الزهري يفسر الأحاديث كثيرا وربما أسقط أداة التفسير فكان بعض أقرانه ربما يقول له: افصل كلامك من كلام النبي صلى الله عليه وسلم». (النكتب على كتاب ابن الصلاح لابن حجر ٨٢٩/٢. وفتح المغيث ٣٠٣/١)

اور خطیب بغدادی نے لکھا ہے ہیں: «قال ربيعة لابن شهاب: «يا أبا بكر! إذا حدثت الناس برأيك فأخبرهم أنه رأيك، وإذا حدثت الناس بشيء من السنة فأخبرهم أنه سنة لا يظنون أنه رأيك». (الفقيه والمتفقه ٣١٢/٢، تنبيه الفقيه على مراتب أصحابه)

ایک دوسری حدیث میں حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرماتے ہیں: « إنا نرى أبا بكر أحق الناس بها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، إنه لصاحب الغار، وثاني اثنين، وإنا لنعلم بشرفه وكبره، ولقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصلاة بالناس وهو حي». (المستدرك للحاكم، رقم:٤٤٢٢، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي. وقال الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية ٢٥٠/٥: إسناده جيد)

مفتی محمد تقی صاحب مذکورہ روایات اور ان جیسی دوسری روایت کو ذکر کرنے بعد بعد لکھتے ہیں: «فهذه الروايات تدل على أن عليا رضي الله عنه لم يؤخر البيعة إلى ستة أشهر، والذي يرى أنه رضي الله عنه إنما تأخر قليلا إما لحفظ القرآن، أو لانقباضه اليسير في أنه لم يدع عند المشاورة، (والعذر لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما في ذلك أن الأمر كان أعجل من ذلك) ولكنه بايع الصديق رضي الله عنه في خلال يوم أو يومين. وإن حديث أبي سعيد الخدري عند البيهقي وغيره، وإبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف عند الحاكم أقوى الأحاديث إسنادًا، وحديث أبي سعيد موصول، فيرجح على مرسل الزهري في الباب، ويمكن أن يكون علي رضي الله عنه جدد بيعته بعد ستة أشهر لسبب من الأسباب، فتوهم بذلك بعضهم أنه لم يبايع طوال ستة أشهر، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب». (تكملة فتح الملهم ١٠٩/٣، باب مبايعة عليٍّ أبا بكر)

شیعہ علماء نے بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت کو اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے: « وقال علي والزبير: ما غضبنا إلا في المشورة، وأنا لنرى أبا بكر أحق الناس بها، إنه لصاحب الغار، وثاني اثنين، وإنا لنعرف له سنه، ولقد أمره رسول الله صلى الله عليه وآله بالصلاة وهو حي». (السقيفة وفدك للجوهري (م:٣٢٣) ٦٤/١، ط: شركة الكتبي، بيروت. الغدير لعبد الحسين أحمد الأميني النجفي ٦٨/٥، ط: دار الكتاب العربي، بيروت. الطبعة الرابعة. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٨١/٢، و٦٠/٦، ط: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي).

اسی طرح طبرسی نے محمد باقر سے نقل کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت وامارت کا اقرار کرتے تھے اور ان کی بیعت کی تھی؛ « قال: فلما وردت الكتب على أسامة انصرف بمن معه حتى دخل المدينة، فلما رأى اجتماع الخلق على أبي بكر انطلق إلى علي بن أبي طالب عليه السلام فقال له: ماهذا ؟ قال له علي: هذا ما ترى. قال له أسامة: فهل بايعته؟ فقال: نعم يا أسامة». (الاحتاج للطبرسي ٢١٣/١، ط: مطابع النعمان النجف الأشرف)

اشکال:

جب تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بیعتِ ابی بکر پر اتفاق کر لیا تو حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے کیوں بیعت نہیں کی اور وہ شام چلے گئے؟ انھوں نے یہ کہا تھا کہ ایک امیر انصار میں سے ہو اور ایک امیر مہاجرین میں سے ہو۔

جواب:

یہ بات صحیح نہیں کہ انھوں نے بیعت نہیں کی؛ ابن کثیرؒ نے «البداية والنهاية» میں فرمایا ہے کہ انہوں نے ابتداء ہی میں بیعت کر لی تھی۔ لیکن چونکہ جو رائے ان کی طرف سے سامنے آئی اس پر وہ شرمندہ تھے؛ اس لیے ابتداء ہی میں شام چلے گئے۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: « وقد اتفق الصحابة رضي الله عنهم على بيعة الصديق في ذلك الوقت...، عن أبي سعيد الخدري قال: قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم واجتمع الناس في دار سعد بن عبادة، وفيهم أبو بكر وعمر قال: فقام خطيب الأنصار فقال: أتعلمون أنا أنصار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحن أنصار خليفته كما كنا أنصاره، قال: فقام عمر بن الخطاب فقال: صدق قائلكم ولو قلتم غير هذا لم نبايعكم فأخذ بيد أبي بكر وقال: هذا صاحبكم فبايعوه، فبايعه عمر، وبايعه المهاجرون والأنصار». (البداية والنهاية ٣٠١/٦)

وعن حميد بن عبد الرحمن، قال: توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر في طائفة من المدينة...، قال: فانطلق أبو بكر وعمر يتقاودان حتى أتوهم، فتكلم أبو بكر...،

وقال:... ولقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال، وأنت قاعد: «قريش ولاة هذا الأمر، فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم». قال: فقال له سعد: صدقت، نحن الوزراء، وأنتم الأمراء». (مسند أحمد، رقم:١٨، وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه: صحيح لغيره، رجاله ثقات رجال الشيخين، وهو مرسل).

حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کے مقتول ہونے کی روایت ضعیف ہے:

سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں مشہور ہے کہ ان کو جنات نے قتل کیا اور پھر جنات نے اشعار بھی کہے جو روایات میں منقول ہیں:

نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ۞ و رميناه بسهمين فلم تخط فؤاد

(مصنف عبد الرزاق، رقم:٢٠٩٣١. المستدرك للحاكم، رقم:٥١٠٢. المعجم الكبير للطبراني، رقم:٥٣٥٩. وإسناده ضعيف)

اس قصے کی سند مرسل ہونے کی وجہ سے محل نظر ہے؛ لیکن تعدد طرق کی وجہ سے بعض نے اسے حسن کہا ہے۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر شیعوں کے اعتراضات اور ان کے جوابات:

(۱) حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے مالک بن نویرہ کو قتل کیا۔ اور دوسری غلطی یہ کی کہ مالک بن نویرہ کی بیوہ سے نکاح کر لیا اور نکاح بھی قتل کے دوسرے ہی دن کیا، گویا ان کی عدت گزرنے کا بھی انتظار نہیں کیا۔ اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد کو کوئی سزا نہیں دی۔

ابن سعد نے حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے یہ روایت بھی نقل فرمائی ہے کہ مالک بن نویرہ نے مرتد ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ میں اسلام پر باقی ہوں، میں نے اسلام میں کوئی تغیر و تبدیلی نہیں کی ہے۔ اور حضرت ابو قتادہ اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم نے مالک بن نویرہ کے مسلمان ہونے کی گواہی بھی دی؛ لیکن پھر بھی حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے ضرار بن ازور اسدی کو مالک بن نویرہ کے قتل کا حکم دیا اور ضرار نے ان کی گردن اڑادی۔ (الطبقات الکبری لابن سعد١/٥٣٤، رقم:٢٣٥)

جواب: مالک بن نویرہ جو متمم بن نویرہ کے بھائی تھے اور متمم بن نویرہ کو ان سے محبت تھی اور ان کے انتقال پر مرثیہ بھی کہا:

وكُنَّا كنَدْمَانَيْ جَذِيْمَةَ حِقْبَةً ۞ مِن الدَّهر حتَّى قيل لن يَتصَدَّعا
فلمَّا تَفرَّقْنا كأنِّي و مالِكًا ۞ لِطُولِ اجتماعٍ لم نَبِتْ ليلةً معا

(تاريخ الإسلام للذهبي، عهد الخلفاء الراشدين، مقتل مالك بن نويرة، ٣/٣٧)

خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے مالک بن نویرہ کو ارتداد کے سبب قتل کیا، اور خود ان کے بھائی اس ارتداد کا اعتراف کرتے ہیں۔ اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد بن ولید سے اس لیے قصاص نہیں لیا کہ مالک بن نویرہ کے ارتداد کے قرائن موجود تھے، مثلا: اس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پر خوشی ومسرت کا اظہار کیا اور کہا کہ تم لوگوں سے مشقت دور ہو گئی۔ اور اسی طرح مالک بن نویرہ، سجاح مدعیہ نبوت عورت کے ساتھ مل گیا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں «نبيّنا» کے بجائے «رَجل منّا» کہا اور «صاحبكم» اور «رَجلكم» کے الفاظ استعمال کئے جس سے ارتداد کا پتا چلتا ہے۔ نیز وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مقابلے میں قتال کے لیے تیار ہو گیا تھا۔

اور یہ بات کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے اس کی بیوہ سے عدت میں نکاح کیا، غلط ہے؛ اس لیے کہ جب ارتداد ثابت ہو جاتا ہے تو استبراء ہی کافی ہوتا ہے؛ لیکن اس کے باوجود حضرت خالد بن ولید نے عدت کے ختم ہونے کا انتظار کیا اور عدت کے گزرنے کے بعد نکاح فرمایا۔ رضی اللہ تعالی عنہ وعن جمیع الصحابۃ. (انظر: أغاليط المؤرخين ١٩٧-٢٠١ . ومختصر التحفة الاثني عشرية، ص٢٣٨-٢٤٠).

«وكان من الذين جاءَهم خالدُ بن الوليد قوم مالك بن نويرة، وكانوا قد منعوا زكاة أموالهم لم يدفعوها لأبي بكر الصديق، بل لم يدفعوها أبدًا فجاءهم خالد بن الوليد، فقال لهم: أين زكاة الأموال؟ ما لكم فرقتم بين الصلاة والزكاة؟ فقال مالك بن نويرة: إن هذا المال كنا ندفعه لصاحبكم في حياته فلما مات ما بال أبي بكر، فغضب خالد بن الوليد وقال: أهو صاحبنا وليس بصاحبك، فأمر ضرار بن الأزور بضرب عنقه. وقيل: إن مالك بن نويرة قد تابع سجاح التي ادعت النبوة».(حقبة من التاريخ للشيخ عثمان الخميس، ص١٣٨ . وانظر: البداية والنهاية ٦/٣٢٦)

اور مالک بن نویرہ کے ارتداد کا ذکر تو خود شیعوں کی کتابوں میں بھی ہے؛ چنانچہ شیعہ عالم ابن طاووس کہتے ہیں: « ارتدت بنو تميم والزَّيات، واجتمعوا على مالك بن نويرة اليربوعي». (فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب، ص١٠٥)

اور ابن سعد کی روایت کہ مالک بن نویرہ نے ارتداد کا انکار کیا تھا، مجہول اور متروک ومتہم بالکذب رواۃ کی وجہ سے ناقابلِ اعتبار ہے۔ سند ملاحظہ فرمائیں: « أخبرنا محمد بن عمر قال: حدثني يحيى بن عبد الله بن أبي قتادة، عن أمه، عن أبيه، عن أبي قتادة قال: كنا مع خالد بن الوليد...». (الطبقات الكبرى لابن سعد ١/٥٣٤، رقم: ٢٣٥)

یحییٰ بن عبد اللہ مجہول الحال ہے۔ اور اس کی ماں حدیدہ بنت نضلہ بن عبد اللہ بن خراش بھی مجہول ہے۔ کتب رجال وغیرہ میں ہمیں اس کے حالات نہیں ملے۔ اور محمد بن عمر واقدی کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «متروك مع سعة علمه».(تقريب التهذيب) اور علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں بعض

محدثین سے ان کی توثیق اور متعدد محدثین سے ان کا متروک، کذاب اور واضع الحدیث ہونا نقل کیا ہے: «قال أحمد بن حنبل: هو كذاب. وقال البخاري وأبو حاتم: متروك. وقال أبو حاتم أيضًا والنسائي: يضع الحديث. وقال ابن المديني: الواقدي يضع الحديث. وقال ابن راهويه: هو عندي ممن يضع الحديث» . علامہ ذہبی واقدی کے ترجمے کے آخر میں لکھتے ہیں: «واستقر الإجماع على وهن الواقدي». (ميزان الاعتدال٣/٦٦٥-٦٦٦)

(۲) شیعہ یہ بھی اعتراض کرتے ہیں کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ان کا میراث میں جو حق بنتا تھا دینے سے انکار کر دیا؛ جبکہ ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾.(النساء:١١) عام ہے؛ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی میراث کی تقسیم کی ذمہ داری بھی حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر عائد ہوتی ہے۔ اور اپنی طرف سے حدیث بنالی « لا نُورث ما تركناه صدقة».

جواب:

(۱) سیاق وسباق سے واضح ہوتا ہے کہ ﴿يُوصِيكُمُ﴾ کا خطاب امت سے ہے۔

(۲) یہ عام مخصوص البعض ہے، یعنی کافر اور قاتل مسلمان کی وراثت سے مستثنیٰ ہیں، اسی طرح خبر واحد سے انبیاء علیہم السلام بھی مستثنیٰ اور مخصوص ہیں کہ ان کی وراثت وارثین کو نہیں ملتی۔

(۳) نیز جب ان کے پاس موجود مال صدقہ اور وقف للہ کی طرح ہے تو وراثت خود بخود ختم ہوگئی؛ کیونکہ وراثت تو ملکیت میں ہوتی ہے۔

اور حدیث: «لا نُورث ما تركناه صدقة» صحیح بخاری و صحیح مسلم اور دیگر کتب حدیث میں صحیح سند کے ساتھ موجود ہے۔ نیز مسند احمد میں یہ حدیث متعدد صحابہ: عبد الرحمن بن عوف، طلحہ، زبیر، سعد اور حضرت عمر وغیرہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ (صحيح البخاري، رقم:٣٠٩٣. وصحيح مسلم، رقم:١٧٥٧. ومسند أحمد، رقم:١٧٢، ٣٣٦)

اور فدک وغیرہ وقف تھا؛ اس لیے اس میں میراث جاری نہیں ہوئی، پھر حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو راضی کر لیا۔ طبقات ابن سعد وغیرہ میں ہے: «اعتذر إليها وكلمها فرضيت عنه».

قال ابن سعد: أخبرنا عبد الله بن نمير، حدثنا إسماعيل عن عامر قال: « جاء أبو بكر إلى فاطمة حين مرضت فاستأذن، فقال علي: هذا أبو بكر على الباب فإن شئت أن تأذني له، قالت: وذلك أحب إليك؟ قال: نعم، فدخل عليها واعتذر إليها وكلمها فرضيت عنه». (الطبقات الكبرى لابن سعد ٨/٢٧، ط: دار صادر. والرياض النضرة ١/١٧٦. والبداية والنهاية ٥/٢٨٩. وسير أعلام النبلاء ٢/١٢٩. قال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه: وإسناده صحيح، لكنه مرسل. وقال الحافظ في الفتح (٦/١٣٩): وهو وإن كان مرسلا فإسناده إلى الشعبي صحيح)

نیز کلینی نے اپنی کتاب "الکافی" میں جعفر صادق سے نقل کیا ہے: «إنَّ العلماء ورثة الأنبياء، وذلك أن الأنبياء لم يورثوا درهمًا ولا دينارًا، وإنّما ورثوا الأحاديث مِن أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظًا وافرًا». (الكافي لأبي جعفر الكليني ١/١٤٩)

اور آیت کریمہ: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمٰنُ دَاوٗدَ﴾. (النمل:١٦) سے مراد الوراثة في العلم والنبوّة ہے، نہ کہ مال؛ ورنہ بائبل کے مطابق داود علیہ السلام کے بہت سارے بیٹے تھے تو صرف سلیمان علیہ السلام ہی کیوں وارث قرار دئے گئے۔

اسی طرح حضرت زکریا علیہ السلام نے بیٹے کی دعا مانگی اور فرمایا: ﴿يَّرِثُنِيْ وَيَرِثُ مِنْ اٰلِ يَعْقُوْبَ﴾. (مريم:٦) اس سے بھی مراد وراثتِ علمی ہے؛ ورنہ ان کے بیٹے پوری آل یعقوب کے مالی وارث کیسے بنتے ہیں؟!

(۳) شیعہ یہ اعتراض بھی کرتے ہیں کہ ابو بکر صدیق (رضی اللہ عنہ) جیش اسامہ کے ساتھ نہیں گئے؟

جواب: جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو امامت اور دوسرے معاملات میں نائب بنایا تو جانے سے مستثنیٰ ہو گئے۔

شاہ عبد العزیز رحمہ اللہ نے تحفۂ اثنا عشریہ میں تفصیلی جوابات دیے ہیں۔ (دیکھئے: مختصر التحفة الاثني عشرية، ص٢٤٤. وارشاد الشیعہ-مولانا محمد سرفراز خان صفدر، ص۹۷-۱۲۴. ورحماء بینهم للشیخ محمد نافع).

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے مختصر حالات:

آپ کا نام عمر اور کنیت ابو حفص ہے۔ حفص کے معنی شیر کے ہیں، یا ابو حفصہ مراد ہیں، اور حفصہ کو حفص کہا گیا، جیسے حدیث میں «يا عائشة» کی جگہ «يا عائش» بطور ترخیم آیا ہے۔ (صحيح البخاري، رقم:٣٧٤٨) والد کا نام خطاب ہے۔ آپ کا تعلق قبیلۂ قریش سے ہے۔ واقعہ فیل کے ۱۳/ سال بعد پیدا ہوئے۔ آپ سب سے پہلے امیر المؤمنین کے خطاب سے نوازے گئے۔ ۲۶/ ذوالحجہ ۲۳ ہجری میں ابو لؤلؤ فیروز نے جو مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کا ایک مجوسی غلام تھا، صبح کی نماز کے وقت زہر آلود خنجر سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر حملہ کیا، اس کے تین دن بعد آپ کا انتقال ہو گیا؛ چونکہ یہ واقعہ نماز کے وقت پیش آیا؛ اس لیے آپ کو شہیدِ محراب بھی کہا جاتا ہے۔ وفات کے وقت آپ رضی اللہ عنہ کی عمر ۶۳ برس تھی۔ آپ رضی اللہ عنہ فاتح شام ومصر وعراق تھے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: « إنّ الله جعل الحق على لسان عمر وقلبِه». (سنن الترمذي، رقم:٣٦٨٢. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح)

آپ رضی اللہ عنہ چالیس یا پینتالیس افراد کے اسلام لانے کے بعد مشرف باسلام ہوئے۔ حدیث میں ہے کہ جبرئیل علیہ السلام آئے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی کہ اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)! آسمان کے فرشتوں نے حضرت عمر کے اسلام پر خوش ہو کر ایک دوسرے کو مبارکباد دی۔«يا محمد! لقد استبشر أهلُ السماء بإسلام عمر». (سنن ابن ماجه، رقم:١٠٣ . وإسناده ضعيف جدًّا، في إسناده عبد الله بن خراش مجمع على ضعفه)

اللہ تعالی نے آپ کے ذریعہ اسلام کو غلبہ عطا فرمایا۔عن ابن عمر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «اللهم أعز الإسلام بأحب هذين الرجلين إليك بأبي جهل أو بعمر بن الخطاب». قال: وكان أحبهما إليه عمر.(سنن الترمذي، رقم:٣٦٨١، وقال:هذا حديث حسن صحيح)

فاروق کی وجہ تسمیہ:

(۱) آپ کے اسلام لانے کے بعد مسلمان علی الاعلان خانہ کعبہ میں نماز ادا کرنے لگے؛ اس لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو حق وباطل کے درمیان فرق کرنے کی وجہ سے فاروق کا لقب عنایت فرمایا۔ (الرياض النضرة ٢/٢٧٢)

(۲) ایک منافق اور یہودی کا کسی بات پر جھگڑا ہوا اور وہ دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے۔ آپ نے یہودی کے حق میں فیصلہ کیا۔ منافق اس فیصلہ پر راضی نہ ہوا اور کہا عمر کے پاس چلو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب یہ سنا تو تلوار سے اس کا سر قلم کر دیا اور فرمایا: جو رسول اللہ کے فیصلے پر راضی نہ ہو اس کے لیے عمر کا فیصلہ یہی ہے۔ اس واقعے پر حضرت جبریل نے فرمایا: عمر نے حق وباطل کے درمیان فرق کر دیا۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فاروق کہا جانے لگا۔(الرياض النضرة ٢/٢٧٢) ان دونوں واقعات میں منافات نہیں ہے۔

ابن حجر رحمہ اللہ نے ایک اور وجہ تسمیہ ذکر کی ہے، لکھتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ان کے اسلام لانے سے متعلق سوال کیا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک لمبا قصہ ذکر کیا، اس میں یہ بھی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک طرف حضرت عمر اور دوسری طرف حضرت حمزہ تھے، اور آپ کے ساتھ وہ لوگ بھی تھے جو دارِ ارقم میں چھپے ہوئے تھے، قریش کو جب پتا چلا کہ عمر نے (محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کرنے کا) ارادہ ترک کر دیا ہے تو ان پر بہت بڑی مصیبت آگئی، اس جیسی مصیبت ان پر کبھی نہیں آئی تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ اس روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا نام فاروق رکھا۔

أخرج محمد بن عثمان بن أبي شيبة في تاريخه بسند فيه إسحاق بن أبي فروة، عن ابن

عباس: أنه سأل عمر عن إسلامه، فذكر قصته بطولها، وفيها أنه خرج ورسول الله صلى الله عليه وسلم بينه وبين حمزة، وأصحابه الذين كانوا اختفوا في دار الأرقم، فعلمت قريش أنه امتنع فلم تصبهم كآبة مثلها، قال: فسمّاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ الفاروق.
(الإصابة في تمييز الصحابة ٥/٥. وانظر أيضًا: الطبقات الكبرى ٣/٢٧٠. وتاريخ الطبري ٤/١٤٧)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لیے امیر المؤمنین کا لقب:

سب سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو امیر المؤمنین کے لقب سے پکارا گیا۔ ابن شہاب زہری کہتے ہیں کہ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ نے ابو بکر سلیمان بن ابی خثمہ سے پوچھا کہ سب سے پہلے کس نے «مِن أمير المؤمنين» لکھا؟ ابو بکر بن سلیمان نے کہا: مجھے شفاء بنت عبد اللہ جو اولین مہاجرات میں سے ہیں انھوں نے بتایا کہ حضرت عمر نے عراق کے عامل کو لکھا کہ وہ دو مضبوط آدمیوں کو ان کے پاس بھیجیں تاکہ ان سے عراق اور اہلِ عراق کے بارے میں دریافت کیا جاسکے، تو عراق کے عامل نے لبید بن ربیعہ اور عدی بن حاتم کو ان کے پاس بھیجا، جب یہ دونوں حضرات مدینہ منورہ پہنچے تو مسجد نبوی کے صحن میں اپنی سواری کو باندھا اور مسجد میں داخل ہوئے، وہاں ان کی عمرو بن العاص سے ملاقات ہوئی، تو ان حضرات نے عمرو بن العاص سے کہا کہ آپ ہمارے لیے امیر المؤمنین کے پاس آنے کی اجازت لے لیں۔ عمرو بن العاص نے کہا: بخدا! آپ لوگوں نے ان کے لیے بہتر نام کا انتخاب فرمایا ہے، وہ امیر ہیں اور ہم مؤمنین ہیں۔ پھر عمرو بن العاص حضرت عمر کے پاس حاضر ہوئے اور عرض کیا: «السلام عليك يا أمير المؤمنين»، حضرت عمر نے ان سے فرمایا: آپ نے یہ نام کیوں استعمال کیا؟ حضرت عمر بن العاص نے کہا: آپ امیر ہیں، اور ہم مؤمنین ہیں۔ اس وقت سے امیر المؤمنین لکھا جانے لگا۔

عن ابن شهاب، أن عمر بن عبد العزيز سأل أبا بكر بن سليمان بن أبي حثمة: لأي شيء كان يكتب من خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في عهد أبي بكر رضي الله عنه، ثم كان عمر يكتب أولا من خليفة أبي بكر، فمن أول من كتب من أمير المؤمنين؟ قال: حدثتني الشفاء، وكانت من المهاجرات الأول، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إلى عامل العراق بأن يبعث إليه رجلين جلدين يسألهما عن العراق وأهله، فبعث عامل العراق بلبيد بن ربيعة وعدي بن حاتم، فلما قدما المدينة أناخا راحلتيهما بفناء المسجد، ثم دخلا المسجد، فإذا هما بعمرو بن العاص، فقالا: استأذن لنا يا عمرو على أمير المؤمنين، فقال عمرو: أنتما والله أصبتما اسمه هو الأمير ونحن المؤمنون، فوثب عمرو فدخل على عمر أمير المؤمنين، فقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين، فقال عمر: ما بدا لك في هذا الاسم يا ابن العاص، ربي يعلم لتخرجن مما قلت، قال: إن لبيد بن ربيعة وعدي بن حاتم قدما فأناخا راحلتيهما بفناء المسجد،

ثم دخلا علي فقالا لي: استأذن لنا يا عمرو على أمير المؤمنين، فهما والله أصابا اسمك، نحن المؤمنون وأنت أميرنا، قال: فمضى به الكتاب من يومئذ. وكانت الشفاء جدة أبي بكر بن سليمان. (أخرجه الحاكم في المستدرك، رقم:٤٤٨٠، واللفظ له. و انظر: المعجم الكبير للطبراني ٤٨/٦٤/١. الأدب المفرد، رقم:١٠٢٣. معجم الصحابة لأبي نعيم ، رقم٢١٠. تاريخ المدينة لابن شبة ٦٧٨/٢. الآحاد والمثاني لابن أبي عاصم، رقم:٦٨. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٦١/٩): رجاله رجال الصحيح. وقال الذهبي في تعليق المستدرك: صحيح)

علی بن ابراہیم حلبی نے سیرت حلبیہ میں لکھا ہے کہ سب سے پہلے عبد اللہ بن جحش رضی اللہ عنہ کو امیر المؤمنین کے نام سے پکارا گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک سریہ کا امیر بنایا اور انہیں امیر المؤمنین کے نام سے پکارا۔ لیکن اس میں کوئی تضاد نہیں، عبد اللہ بن جحش رضی اللہ عنہ مؤمنین کی ایک خاص جماعت کے امیر تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ پوری امت مسلمہ کے امیر تھے اور خلفائے راشدین میں سب سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو امیر المؤمنین کے نام سے پکارا گیا؛ «فبعث عليهم عبد الله (بن جحش) وسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم أمير المؤمنين، أي فهو أول من تسمى في الإسلام بأمير المؤمنين ثم بعده عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، ولا ينافي ذلك قول بعضهم: أول من تسمى في الإسلام بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، لأن المراد أول من تسمى بذلك من الخلفاء أو أن هذا أمير جميع وذاك أمير من معه من المؤمنين خاصة». (السيرة الحلبية ٢١٧/٣، سرية عبد الله بن جحش رضي الله عنه)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت:

بعض کا خیال ہے کہ یہ ایک اتفاقی واقعہ تھا کوئی سوچی سمجھی سازش نہ تھی۔ واقعہ یوں پیش آیا کہ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے غلام ابو لؤلؤ مجوسی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس شکایت کی کہ میرے مولیٰ نے روزینہ مقدار جو اسے مولیٰ کو ادا کرنی پڑتی تھی زیادہ کر دی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب دریافت فرمایا تو غلام نے مقدار بتائی۔ اس زمانے میں غلام کے ساتھ دو قسم کا معاملہ کیا جاتا تھا: (۱) یہ کہ غلام جو کچھ کمائے وہ آقا کا ہوگا؛ (۲) کچھ مقدار آقا کو دی جاتی تھی باقی غلام کا ہوتا تھا۔ جب غلام نے مقدار بتائی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ تم کیا کام کرتے ہو؟ اس نے جواب دیا کہ چکی بناتا ہوں، پھر دریافت کیا کہ مدینہ میں کوئی اور شخص بھی یہ کام کرتا ہے؟ تو اس نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ پھر تو یہ مقدار کوئی زیادہ نہیں ہے۔ اس غلام کو یہ بات ناگوار گزری اور اس نے جواباً کہا کہ میں ایسی چکی بناؤں گا کہ جس کی آواز ساری دنیا سنے گی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر کہا: یہ غلام مجھے قتل کی دھمکی دے رہا ہے۔ (البداية والنهاية ١٤٧/٧)

محققین علماء کے نزدیک یہ کوئی اتفاقی واقعہ یا حادثہ نہ تھا؛ بلکہ ایک سوچی سمجھی اسکیم اور منصوبہ تھا۔

ہرمزان مجوسی جو گرفتار کر کے لایا گیا تھا اس کو معافی مل گئی اور وہ بظاہر مسلمان بھی ہوگیا۔ حضرت عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ میں نے ہرمزان، ایک نصرانی، اور ابولوٴلوٴفیروز کو آپس میں سرگوشی کرتے ہوئے دیکھا اور فرمایا کہ مجھے دیکھ کر تینوں منتشر ہوگئے، ان کے پاس ایک برچھا (ہتھیار) بھی تھا جس کی دو دھاریں تھیں، ابولوٴلوٴفیروز مجوسی نے فجر کی نماز میں اسی برچھے سے جو زہر آلود تھا حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر حملہ کر دیا اور جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس کو پکڑنے کی کوشش کی تو اس ہاتھاپائی میں ۱۳/ اور صحابہ کرام زخمی ہوگئے۔

آخر کار اس پر کمبل ڈال دیا گیا، جب ابولوٴلوٴ نے دیکھا کہ اب بچنا مشکل ہے تو اس نے اسی خنجر سے خودکشی کرلی۔ امیر المؤمنین کے زخم اتنے گہرے تھے کہ جو غذا انکو کھلائی جاتی تھی وہ زخموں کے راستے سے نکل جاتی تھی۔ تین دن کے بعد ان کی شہادت ہوگئی۔ (انظر: تاريخ الطبري ٤/٢٤٠. وتاريخ ابن خلدون ٢/٥٧٠)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں روافض کے اعتراضات وجوابات:

اعتراض: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات سے کچھ دن پہلے قلم کاغذ طلب کیا تاکہ امت کے لیے کچھ وصیت تحریر کروائیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تکلیف میں ہیں؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشقت کے پیش نظر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مشورہ دیا کہ ہمارے لئے کتاب اللہ کافی ہے؛ لیکن چونکہ آپ کا یہ حکم دیناوحی کی بنیاد پر تھا؛ اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مخالفت کرکے وحی کو رد کر دیا۔

روافض کے اعتراضات کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے «أهجر رسول الله» کہا، جس کا مطلب ہذیان ہے۔ یہ لفظ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں بے ادبی ہے۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آواز بلند کی؛ جبکہ قرآن میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾. (الحجرات:٢) اور وحی کو مسترد کیا، اور «حسبُنا كتاب الله» کہہ کر حدیث کی حجیت کا انکار کیا۔ یعنی: ۱- وحی کو رد کیا۔ ۲- آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہجر اور ہذیان کی نسبت کی۔ ۳- آپ کی آواز پر آواز کو بلند کیا۔ ۴- حسبنا کتاب اللہ کہہ کر احادیث کا انکار کیا۔

جواب: (۱) جیسا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا بعینہ ایسا ہی عمل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا صلح حدیبیہ کے موقعہ پر سامنے آتا ہے، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین مکہ کے اس اعتراض پر کہ «رسول الله» کا لفظ معاہدہ اور صلح نامہ میں نہ لکھا جائے؛ اس لیے کہ اگر ہم رسول اللہ مان لیتے تو بات ہی ختم

ہو جاتی، پھر جھگڑا کس بات کا رہ جاتا ہے؟ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ «رسول الله» کے لفظ کو مٹادو؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے انکار کر دیا کہ میں اس لفظ کو نہیں مٹاتا۔

قال البراء بن عازب: لما صالَح رسولُ الله صلى الله عليه وسلم أهلَ الحديبية كتَب عليُّ بنُ أبي طالب بينهم كتابًا، فكتب محمدٌ رسولُ الله، فقال المشركون: لا تكتب محمدٌ رسولُ الله، لو كنتَ رسولاً لم نُقاتلك، فقال لعليٍّ: امْحُه، فقال عليٌّ: ما أنا بالذي أمحاه، فمحاه رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بيده. (صحيح البخاري، رقم:٢٦٩٨)

ایک اور موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طبق لاؤ؛ تاکہ کچھ لکھوا دوں، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ طبق کی ضرورت نہیں، کہیں آپ کا کلام ہم سے فوت نہ ہو جائے؛ لہٰذا آپ زبانی ارشاد فرمائیں میں اُسے یاد کرلوں گا۔

عن علي بن أبي طالب قال: أمرني النبيُّ صلى الله عليه وسلم أن آتيه بطبق يكتُب فيه ما لا تضِلُّ أمتُّه مِن بعده، قال: فخشيتُ أن تفوتني نفسُه، قال: قلتُ: إني أحفظُ وأعِي، قال: «أوصِي بالصلاة، والزكاة، وما ملكتْ أيمانكم». (مسند أحمد، رقم:٦٩٣. وإسناده ضعيف، فيه نعيم بن يزيد لم يرو عنه غير عمر بن الفضل، وقال أبو حاتم: مجهول)

اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا انکار کرنا مشورہ کی حیثیت سے ہے، مخالفت اور بے ادبی نہیں، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا انکار بھی آپ کی مشقت کے پیش نظر تھا اور اس کی حیثیت بھی مشورہ ہی کی تھی۔ جیسا کہ متعدد مواقع پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مشقت کے پیش نظر کہتے تھے: «لعله سكت!» کاش آپ خاموش ہو جائیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجتہاداً استحباب پر محمول کیا وجوب پر نہیں اور پیش نظر یہی تھا کہ آپ کو مشقت نہ ہو۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میرے دو مشیر آسمان میں ہیں: جبرئیل و میکائیل علیہم السلام، اور دو مشیر (وزیر) زمین میں ہیں: ابو بکر و عمر (رضی اللہ عنہما)۔(سنن الترمذي، ٣٦٨٠) اور وزیر و مشیر جو مشورہ دیتا ہے کبھی صاحبِ اقتدار رد کرتے ہیں، کبھی قبول کرتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی مشورہ کرنے کا حکم تھا؛ لیکن آخری فیصلہ آپ کا ہی ہوتا تھا اور جو مشورہ دیا جاتا گاہے قبول فرما لیتے اور گاہے قبول نہ کرتے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عبد اللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہا کہ مسجد میں اشعار نہ پڑھیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول نہیں فرمایا۔

عن أنس، أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة في عمرة القضاء وعبد الله بن رواحة بين يديه يمشي وهو يقول:

خلوا بني الكفار عن سبيله ۞ اليوم نضربكم على تنـــزيله

ضربا يزيل الهام عن مقيله ۞ و يذهل الخليل عن خليله

فقال له عمر: يا ابن رواحة بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي حرم الله تقول الشعر؟ فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «خل عنه يا عمر، فلهي أسرع فيهم من نضح النبل». (سنن الترمذي، رقم:٢٨٤٧، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب)

بعض مواقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مشورے کو رد فرمایا اور اکثر مواقع پر آپ کے مشورہ کو قبول بھی فرمایا ہے، جسے موافقات عمر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ان موافقات کی تعداد ۲۱ لکھی ہے۔ مثال کے طور پر پردے کے بارے میں، اور مقام ابراہیم کے مصلّی بنانے کی رائے قبول کی گئی، اور اسی طرح منافق کی نماز نہ پڑھنے کی بات پر ان کی تائید میں وحی نازل ہوئی، اساریٰ بدر کے معاملے میں بھی ان کی رائے کی موافقت اور تائید میں وحی کا نزول ہوا۔(إزالة الخفاء ٤/٧٠-٨٦. وذكر الإمام السيوطي موافقاته أيضًا في «تاريخ الخلفاء»، ص١١٠-١١٣. وانظر أيضًا: «الدر المستطاب في موافقات عمر بن الخطاب» للعمادي. و«قطف الثمر في موافقات عمر» للعلامة السيوطي)

سوال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو جو وحی ہے رد کیا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشیر تھے، انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ترکِ کتابت کا مشورہ دیا؛ کیونکہ اِملا کرانے میں تکلیف ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کے مشورہ کو قبول فرمایا اور اس واقعہ کے بعد ۵ دن تک زندہ رہے؛ مگر کتابت کا نام نہیں لیا؛ بلکہ اسی مجلس میں «قوموا عني» فرمایا، جس کا ایک معنی کتابت کی فکر کو چھوڑ دینے کے ہیں، جیسے حدیث میں آتا ہے کہ جب تم قرآن پڑھنے سے اکتا جاؤ تو قوموا عنه یعنی تلاوت چھوڑ دو۔ «اقرءوا القرآن ما ائتلفت قلوبُكم، فإذا اختلفتم فقوموا عنه». (صحيح البخاري، رقم:٥٠٦٠)

بلکہ صحیح بخاری میں دوسری جگہ صراحت کے ساتھ مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم مجھے اپنی حالت پر یعنی ترکِ کتابت پر چھوڑ دو؛ «فقال: ذروني، فالذي أنا فيه خير مما تدعوني إليه». (صحيح البخاري، رقم:٣١٦٨، باب إخراج اليهود من جزيرة العرب)

شیعہ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت علی کی خلافت لکھوانا چاہتے تھے جس میں عمر رکاوٹ بنے۔ جواباً عرض ہے کہ بظاہر ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت لکھوانا چاہتے تھے، جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث «يأبَى اللهُ والمؤمنون إلا أبا بكر» سے ظاہر ہے؛ لیکن شیعوں کو اصرار ہے کہ علی رضی اللہ عنہ کی خلافت لکھوانا چاہتے تھے، تو ہم الزاماً یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت حضرت ابو بکر رضی اللہ

عنہ کے بعد لکھوانا چاہتے تھے؛ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لکھوانے کو بطور مشورہ ٹال دیا۔ یہ الزامی جواب ہے۔

(۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے أهجر کا لفظ نہیں کہا، یہ لفظ تو ان لوگوں نے کہا جو کتابت کے حامی تھے۔ اور ھجر بکواس کے معنی میں قلیل الاستعمال ہے، اپنے اصلی لغوی معنی کے اعتبار سے ھجر کے معنی ترک کے ہیں، یعنی آپ نے کتابت کا ارادہ ترک کر دیا، یا آپ دنیا کو چھوڑنے والے ہیں۔ حدیث میں ہے: «والمهاجر من هجر ما نَهَى اللهُ عنه». أي: من ترك ما نهى الله عنه. اور اگر بالفرض أهجر کے معنی ہذیان، جو حالت خواب میں سونے والے کے منہ سے نکلنے والے الفاظ ہیں، مراد ہو بھی، تو یہ ہمزۂ استفہام انکار کے لیے ہے کہ: کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہذیان میں مبتلا ہو سکتے ہیں؟ ہر گز نہیں!

(۳) رفع الصوت کا اعتراض اس لیے صحیح نہیں کہ رفع الصوت کا مطلب آپ کی آواز پر آواز کو بلند کرنا ہے؛ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت خاموش تھے۔ اور رفع الصوت صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہیں کیا؛ بلکہ وہ سب کی اصوات سے مل کر ہوا۔

(۴) حسبنا كتاب الله کا ایک جواب یہ ہے کہ حسبنا كتاب الله في كونه مكتوبًا. أي: واجب الكتابة، اور حدیث جائز الکتابۃ ہوتی ہے، واجب نہیں۔ اور دوسرا جواب یہ کہ حسبنا كتاب الله في إنشاء الاتحاد بين المسلمين حيث قال: ﴿وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا﴾. (آل عمران:۱۰۳) وغيرها من الآيات.

اشکال: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا انکار کیا اور کہا کہ جو کہے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا ہے اس کی گردن اڑا دوں گا۔

جواب: اللہ تعالی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو بصیرت دی تھی وہ کسی اور کو نصیب نہیں ہوئی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بہت لوگوں کی وفات دیکھی تھی، وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا کیسے انکار کر سکتے تھے! حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فرمان کا مطلب یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موت عام لوگوں کی طرح نہیں۔ آپ کی وفات پیر کے دن ہوئی اور بدھ کو دفن کئے گئے؛ لیکن اس عرصہ میں آپ کے جسم اطہر میں کوئی تغیر رونما نہیں ہوا، یہی وجہ ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے وفات کے بعد آپ کو دیکھ کر فرمایا: «طِبتَ حيًّا ومَيِّتًا». (صحيح البخاري، رقم:٣٦٦٧)

وعن علي بن أبي طالب قال: لَمّا غسَّل النبيَّ صلى الله عليه وسلم ذهَب يلتمِس منه ما يلتمس من الميت فلم يجده فقال: بأبي الطَّيِّبُ، طِبْتَ حَيًا، وطِبْتَ مَيِّتًا. (سنن ابن ماجه، رقم:١٤٦٧، وإسناده صحيح)

اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز جنازہ عام جنازوں کی طرح ادا کی گئی، اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ

وسلم کو عام لوگوں کی طرح غسل دیا گیا، اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عام لوگوں کی طرح دفن کیا گیا۔ انبیاء علیہم السلام کو وہیں دفن کیا جاتا ہے جس مقام پر ان کی وفات ہوتی ہے۔

اشکال: نفسِ موت تو ثابت ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَّ إِنَّهُمْ مَّيِّتُوْنَ ﴾. (الزمر)

جواب: شدید محبت اور غایتِ تعلق کے سبب اس صدمہ کو برداشت نہ کر سکے۔

قبر میں حیات انبیاء کا ثبوت:

پاکستان میں ایک جماعت ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے مرحومین کی قبر میں حیات کو حیاتِ برزخی مانتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ ولم کے جسد اطہر کے ساتھ روح کے ایسے تعلق کے قائل نہیں کہ سلام سن لیں، یا سلام کا جواب دیں، یا شفاعت یا دعا فرمائیں؛ جبکہ ہمارے نزدیک حیات انبیاء ثابت ہے۔

اس مسئلے پر پاکستان میں بیسیوں رسالے لکھے گئے۔ ہم نے اس کی کچھ تفصیل مصنف کی عبارت: «وسُؤال مُنْكِرٍ ونَكِيرٍ في قبره عن ربِّه ودِيْنِه ونبيِّه...» کے تحت لکھ دی ہے۔

«لولا عليٌّ لهلك عمر» کی تحقیق:

اشکال: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو شیعہ وروافض کم علم اور ناسمجھ کہتے ہیں اور جو مقولہ لوگوں میں مشہور ہے اس کا سہارا لیتے ہیں جو نحو کی کتابوں میں مثال کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے: «لولا عليٌّ لهلك عمر».

جواب: حدیث کی کتابوں میں یہ مقولہ مذکور نہیں؛ البتہ ابن عبد البر نے "الاستیعاب" (۳/۱۱۰۳) میں بلاسند ذکر کیا ہے، نحویین کی وجہ سے یہ مشہور ہو گیا، نحاۃ کلمہ لو کی مثال میں اس کو پیش کرتے ہیں۔

اس موضوع سے متعلق دو قصے حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں:

(۱) ایک مجنونہ پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حد زنا نافذ کرنے کا حکم فرمایا، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا: « رُفع القلم عن ثلاث: الصبيُّ والنائمُ والمجنون». تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم واپس لے لیا۔ (سنن سعيد بن منصور ٦٧/٢. والسنن الكبرى للبيهقي ٢٩٦/٤)

ابن عبد البرؒ نے مذکورہ واقعے کو سعید بن منصور کی سند کے علاوہ ایک دوسری سند سے اپنی کتاب "الاستیعاب" (۳/۱۱۰۲) میں نقل کیا ہے، اور پھر اس واقعے کے ختم پر "الحدیث" لکھنے کے بعد لکھتے ہیں:

«فكان عمر رضي الله عنه يقول: لولا عليٌّ لهلك عمر». جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عبد البر کی یہ عبارت حدیث کا حصہ نہیں؛ چنانچہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اس زیادتی کے متعلق لکھتے ہیں: «إن هذه الزيادة ليست معروفة في هذا الحديث». (منهاج السنة ٦/٤٥)

(۲) ایک عورت نے چار مرتبہ زنا کا اقرار کیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر حد جاری کرنے کا حکم فرمایا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا: شاید یہ معذور ہو۔ معلوم کرنے پر اس نے کہا کہ شدت پیاس کی وجہ سے میں نے ایک شخص سے پانی مانگا؛ لیکن مجھے اپنے اوپر قدرت دیے بغیر اس نے پانی دینے سے انکار کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر اس سے حد کا حکم واپس لے لیا۔(سنن سعيد بن منصور ٢/٦٨)

لیکن ان دونوں روایات میں «لولا عليٌّ لهلك عمر» کے الفاظ نہیں ہیں۔

«لولا معاذٌ لهلك عمر» کی تحقیق:

ایک اور قصہ مشہور ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: «لولا معاذٌ لَهَلك عمر». ابن حزم نے اس قصے کو "المحلی" (۱۰/ ۱۳۲) میں اس کے ایک راوی ابو سفیان کے ضعف اور اس کے شیوخ کے مجہول ہونے کی وجہ سے باطل کہا ہے؛ لیکن ابن حجرؒ نے ابو سفیان کو صدوق کہا ہے؛ اس لیے اس قصے کو باطل کہنا صحیح نہیں، پورا قصہ ملاحظہ فرمائیں:

«إنَّ امرأة غاب عنها زوجها، ثم جاء وهي حامل، فرفعها إلى عمر، فأمر برجمها، فقال: معاذ: إن يكن لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها، فقال عمر: احبسوها حتى تضع، فولدت غلاما له ثنيتان، فلما رآه أبوه قال: ابني، ابني! فبلغ ذلك عمر، فقال: عجزت النساء أن تلدن مثل معاذ، لولا معاذ هلك عمر». (المصنف لابن أبي شيبة، رقم:٢٩٤٠٨)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب مذکورہ مقولے کی مزید تحقیق کے لیے "فتاوی دار العلوم زکریا" جلد اول کی طرف رجوع فرمائیں۔

معترضین بعض دوسرے اشکالات بھی کرتے ہیں، مثلاً بیس رکعات تراویح کی بدعت شروع کی، ایک طلاق کو تین طلاق کہا، اور متعۃ النساء سے منع فرمایا۔

اشکالات وجوابات کی تفصیلات کے لیے دیکھئے: ارشاد الشیعہ - مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ، ص ۱۳۰- ۱۵۷۔ ومختصر التحفۃ الاثنی عشریۃ، ص ۲۴۸-۲۵۶۔

نیز تعداد رکعات تراویح، تین طلاق اور متعہ کے موضوع پر متعدد علماء نے مستقل کتابیں تالیف فرمائی ہیں۔ تفصیل کے لیے ان کتابوں کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

مسئلہ متعہ کی تنقیح:

ان اعتراضات میں آج کل متعہ پر اشکالات اور ان کے جوابات قابل ذکر ہیں؛ اس لیے کہ سنی نوجوانوں کو متعہ کے جال میں پھنسانے کی بھرپور کوشش کی جارہی ہے۔

شیعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر جو فقہی اعتراضات کررہے ہیں ان سے ہم پہلو تہی کرتے ہیں کہ ان کا ذکر علم کلام کی کتاب کے ساتھ زیادہ مناسب نہیں؛ البتہ متعہ کا مسئلہ اختصار کے ساتھ بیان کریں گے؛ اس لیے کہ یہ مسئلہ معاشرے کے نوجوانوں میں بہت گردش کررہا ہے، نیز اس مسئلے میں ہمارے سنی علماء کی تحریرات میں بھی بہت اضطراب پایا جاتا ہے؛ اس لیے بندہ عاجز کے خیال میں اس مسئلے کو منقح لکھنے کی ضرورت ہے۔

شیعوں کا اعتراض ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے متعہ کو حرام کرکے شریعت کے حکم کو تبدیل کیا؛ جبکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ کو حلال کردیا تھا اور پھر شیعہ متعہ کے لیے بے شمار فضائل اور ثواب بیان کرتے ہیں، جن کو ذکر کرنے کی یہاں نہ گنجائش ہے اور نہ ضرورت ہے؛ لیکن ان کی کتابوں: الاستبصار اور التہذیب وغیرہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے متعہ کی حرمت مروی ہے: «روي عن علي عليه السلام قال: حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر لحوم الحمر الأهلية ونكاح المتعة». (الاستبصار لأبي جعفر الطوسي٥/٢٦٦. تهذيب الأحكام للطوسي ١٥/٤٥١. وسائل الشيعة١٤/٣٨١. الغدير للأميني ٦/٣٦٤. خلاصة الإيجاز في المتعة للمفيد، ص٤٧ . وانظر: بطلان عقائد الشيعة للشيخ عبد الستار التونسوي، ص٩٤ . ولله ثم للتاريخ لحسين الموسوي)

پہلے یہ سمجھ لیں کہ نکاح موبد، نکاح موقت اور متعہ تینوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ نکاح موبد وہ نکاح ہے جو مسلمانوں میں مروج ہے، اور نکاح موقت اور متعہ میں یہ فرق ہے کہ نکاح مؤقت میں میراث، عدت، ثبوت نسب، گواہ، نان نفقہ، سکنی سب ہوتے ہیں اور خاص وقت تک نکاح کا ذکر ہوتا ہے؛ جبکہ متعہ میں اجرت اور وقت کے علاوہ کچھ بھی ضروری نہیں۔

زمانہ جاہلیت میں متعہ ہوتا تھا، اسلام کے آنے کے بعد کچھ لوگ متعہ کرتے تھے بعد ازاں متعہ حرام ہوا اور تا قیامت حرام ہوا۔ سورہ مؤمنون اور سورہ معارج مکی سورتیں ہیں اور ان میں ازواج یعنی نکاح موبد اور باندیوں کے علاوہ عورتوں کو حرام قرار دیا گیا اور اس کی حرمت کا اعلان مدینہ منورہ میں بھی مناسب مواقع پر کیا گیا، جیسے خیبر میں یہودی عورتوں کی خوبصورتی کی وجہ سے متعہ کی حرمت اور حمر اہلیہ کی حرمت کا اعلان ہوا؛ تاکہ کوئی متعہ نہ کرے۔ حجۃ الوداع اور غزوہ تبوک میں بھی حرمت کا اعلان ہوا۔ دیگر غزوات میں بھی اس کی حرمت کا اعلان ہوا۔ غزوہ اوطاس میں نکاح موقت کی اجازت تین دن کے لیے دی گئی تھی، پھر

حرمت کا اعلان ہوا۔

اسلام کے آنے کے بعد کچھ لوگ جاہلیت والا متعہ کرتے تھے جس کو اسلام نے ممنوع قرار دیا۔ مسلم شریف میں روایت ہے: «قال ابن أبي عمرة: إنها كانت رخصة في أول الإسلام لمن اضطر إليها كالميتة والدم ولحم الخنـــزير، ثم أحكم الله الدين ونهى عنها». (صحيح مسلم، رقم:١٤٠٦)

وعن ابن عباس قال: « إنما كانت المتعة أول الإسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم، فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه، حتى إذا نزلت الآية: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ﴾ قال ابن عباس: فكل فرْج سوى هذين فهو حرام». (سنن الترمذي، رقم:١١٢٢. قال بشار عواد في تعليقه (٤١٦/٣): وهو حديث ضعيف لضعف موسى بن عبيدة الربذي. وكذلك ضعَّفه في تحرير تقريب التهذيب ٤٣٥/٣)

جو مکی آیات متعہ کی حرمت پر دال ہیں وہ سورہ مومنون اور سورہ معارج میں موجود ہیں: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ فَإِنَّهُمۡ غَيۡرُ مَلُومِينَ ۝﴾ (المؤمنون:٥-٦. المعارج:٢٩-٣٠) ان آیات سے معلوم ہوا کہ زوجہ اور اپنی باندی کے علاوہ سب عورتیں حرام ہیں، متمتعہ نہ بیوی ہے، نہ باندی ہے۔ ﴿وَلۡيَسۡتَعۡفِفِ ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغۡنِيَهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ﴾. (النور:٣٣) وقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم﴾. (النساء:٢٥) وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَشِيَ ٱلۡعَنَتَ مِنكُمۡ﴾. (النساء:٢٥ یہ آیات متعہ کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم مُّحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَۚ فَمَا ٱسۡتَمۡتَعۡتُم بِهِۦ مِنۡهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةٗۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا تَرَٰضَيۡتُم بِهِۦ مِنۢ بَعۡدِ ٱلۡفَرِيضَةِ﴾. (النساء:٢٤) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں منکوحات کا ذکر فرمایا اور اس کے ساتھ دو قیود مذکور ہیں۔ مولانا سرفراز صاحب "ارشاد الشیعہ" میں لکھتے ہیں: پہلی قید محصنین کی ہے کہ نکاح کے بعد ان عورتوں کو قید میں رکھو؛ جبکہ متعہ میں یہ قید نہیں پائی جاتی۔ دوسری قید غیر مسافحین کی ہے کہ مستی نکالنا اور شہوت رانی مقصود نہ ہو اور متعہ نام ہی شہوت رانی کا ہے۔ (ارشاد الشیعہ، ص١٣٦)

معلوم ہوا کہ اس آیت میں اجور سے مراد مہور ہیں؛ کیونکہ اس سے پہلے نکاح کا ذکر ہے۔

یاد رہے کہ متعہ کی حرمت کا اعلان غزوہ خیبر، عمرۃ القضاء، غزوہ تبوک اور حجۃ الوداع میں ہوا۔

متعہ کے علاوہ نکاح موقت بھی حرام ہے اور اگر کسی نے کر لیا تو احناف کی ظاہر الروایۃ میں نکاح منعقد نہیں اور امام زفر کے نزدیک نکاح منعقد ہے اور توقیت باطل ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ اس نکاح موقت کا ذکر حضرت سبرہ کی حدیث میں ہے کہ غزوہ اوطاس میں ہمارے لیے مجرد رہنا مشکل ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا کہ ان عورتوں سے فائدہ اٹھاؤ، یعنی نکاح موبد کرلو۔ لیکن عورتیں متعین مدت مقرر کیے بغیر نکاح پر راضی نہ ہوئیں۔ صحابہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا، تو آپ نے نکاح موقت کی اجازت دے دی، پس میں اور میرے چچازاد بھائی ہم دونوں نکلے، ہم دونوں کے پاس چادر تھی، ان کی چادر میری چادر سے اچھی تھی اور میری جوانی ان سے اچھی تھی، تو اس عورت نے کہا یہ بھی چادر ہے اور وہ بھی چادر ہے، پس میں نے اس کے ساتھ نکاح کرلیا اور رات اس کے ساتھ گزاری، پھر صبح میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ اعلان فرمارہے ہیں: «يا أيها الناس! إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع، ألا وإن الله قد حرَّمها إلى يوم القيامة». (سن ابن ماجه، رقم:١٩٦٢)

یہ واقعہ غزوہ اوطاس کا ہے اور جن روایات میں حجۃ الوداع کا ذکر ہے وہ بعض راویوں کا وہم ہے؛ چونکہ فتح مکہ اور غزوہ اوطاس کا سال ایک ہے؛ اس لیے بعض روایات میں فتح مکہ کا ذکر ہے۔

یہ درحقیقت نکاح موقت تھا، حدیث کے الفاظ یہ ہیں: «فأبين أن ينكحننا إلا أن نجعل بيننا وبينهن أجلا، فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: اجعلوا بينكم وبينهن أجلا». آگے ابن سبرہ فرماتے ہیں: «فتزوّجتُها». (سنن ابن ماجه، رقم:١٩٦٢) نیز ایک روایت میں ہے کہ ہم نے خصی ہونے کا ارادہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا اور ایک کپڑے کے بدلے نکاح موقّت کی اجازت دے دی: عن عبد الله قال: كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس لنا نساء، فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك، ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل. (صحيح مسلم، رقم:١٤٠٤)

یہ الفاظ نکاح موقت اور چادر کو مہر بنانے میں صریح ہیں۔

حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: «رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في المتعة (أي: النكاح الموقت) ثلاثًا، ثم نهى عنها». (صحيح مسلم، رقم:١٤٠٥)

وعن سبرة أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «يا أيها الناس إني قد كنت آذنت لكم في الاستمتاع (أي: النكاح الموقت) من النساء وإن الله قد حرَّم ذلك إلى يوم القيامة». (صحيح مسلم، رقم:١٤٠٦)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف اباحتِ متعہ کی نسبت:

اشکال: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے متعہ کی اباحت مروی ہے؟

جواب: ابن عباس رضی اللہ عنہما متعہ یعنی نکاح موقت کو مضطر کے لیے مباح سمجھتے تھے؛ لیکن پھر

رجوع فرمالیا؛ ابو بکر جصاص لکھتے ہیں:«ولا نعلم أحدًا من الصحابة رُوي عنه تجريدُ القول في إباحة المتعة غير ابن عباس، وقد رجع عنه حين استقر عنده تحريمها بتواتر الأخبار من جهة الصحابة». (أحكام القرآن٢/١٥٢) **اس سے معلوم ہوا کہ پہلے ابن عباس نکاح موقت کو مضطر کے لیے جائز سمجھتے تھے، پھر غور وفکر فرماکر رجوع فرمایا کہ اس میں اضطرار نہیں پایا جاتا اور یہ مضطر کے لیے خنزیر کی طرح نہیں بنتا۔**

سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا کہ لوگ آپ کے فتوے کو بہت مشہور کر رہے ہیں، **تو حضرت ابن عباس نے فرمایا:**« سبحان الله! والله ما بهذا أفتيت، إنما هي كالميتة والدم ولحم الخنزير، لا تحل إلا للمضطر». (نصب الراية٣/١٨١)

عبارت کی تقدیر یوں ہوگی: إنما هي كالميتة الخ لا تحل إلا للمضطر فما أفتيت بها إلا للمضطر، ولا اضطرار فيها بحيث يموت إن لم يتمتع . **یعنی لوگ سمجھ رہے تھے کہ متمتع مضطر ہے تو شریعت نے نکاح موقت کی اجازت دی تھی؛ لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ ایسا مضطر نہیں کہ اس کے بغیر مر جائے گا؛ اس لیے اجازت نہیں۔ واللہ تعالی اعلم۔**

نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول کو حضرت علی نے رد فرمایا، کما فی صحیح مسلم۔ اور اگر بالفرض رجوع نہ کیا ہو اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک مجبور آدمی کے لیے نکاح موقت کی اجازت ہو تو اس میں وہ متفرد ہیں اور حضرت علی، حضرت عمر اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان سے سخت اختلاف کیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا:«مهلا يا ابن عباس، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها يوم خيبر». (صحيح مسلم، رقم:١٤٠٧)

اسی طرح بعض دوسرے صحابہ حضرت جابر وغیرہ سے جو اباحت مروی ہے وہ بھی ان کے نزدیک مضطر کے لیے نکاح موقت ہے یا ان کو نسخ نہیں پہنچا تھا۔ اور اگر مجبوری کی حالت میں نکاح موقت کے وہ حضرات قائل ہوں تو جمہور صحابہ نے ان کے قول کو رد کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور حکومت میں سختی سے متعہ کو منع فرمایا۔

نیز بہت ساری صحیح احادیث متعہ کی حرمت میں مروی ہیں۔ شاہ عبد العزیز رحمہ اللہ نے فتاوی عزیزیہ (۲/۳۹) میں اور مولانا انور شاہ کشمیری نے فیض الباری (۴/۱۳۷) میں یہ فرمایا ہے کہ اصطلاحی متعہ کبھی حلال نہیں ہوا، ہاں بعض غزوات میں نکاح موقت کی اجازت دی گئی تھی۔ (درس ترمذی ۳/۴۰۳)

مولانا مفتی تقی صاحب متعہ کو نکاح موقت پر محمول کرنے سے مطمئن نہیں اور اس کو محض دعوی قرار دیتے ہیں؛ لیکن سابقہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کی اجازت دی گئی اور پھر منسوخ ہوئی وہ

نکاح موقت تھا، ماقبل میں «فأبين أن ينكحننا إلا أن نجعل بيننا وبينهن أجلا». (سنن ابن ماجه، رقم:١٩٦٢) اور صحیح مسلم میں یہ الفاظ ہیں «ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل». (صحیح مسلم، رقم:١٤٠٤) ان روایات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ناسخ منسوخ کا معاملہ نکاح موقت میں چلا۔

شیعہ آیت کریمہ کی اس قراءت سے بھی استدلال کرتے ہیں ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ﴾ إلى أجل مسمى). اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قراءت متواترہ نہیں؛ بلکہ بعض صحابہ جیسے ابن عباس وغیرہ کی طرف سے تفسیر کے درجے میں منقول ہے۔ علاوہ ازیں یہ نکاح مؤجل پر محمول ہے جو بعد میں حرام کر دیا گیا۔ قاضی شوکانی "نیل الاوطار" میں لکھتے ہیں: «وأما قراءة ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب وسعيد بن جبير ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ﴾ إلى أجل مسمى) فليست بقرآن عند مشترطي التواتر، ولا سنةٍ لأجل روايتها قرآنا فيكون من قبيل تفسير الآية، وليس ذلك بحجة». (نيل الأوطار ٤/١٤٨)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ذوالنورین کہنے کی وجہ:

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ذوالنورین تھے، اور ذوالنورین اس لیے کہلائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دو صاحبزادیاں حضرت رقیہ اور حضرت ام کلثوم رضی اللہ عنہما یکے بعد دیگرے ان کے نکاح میں تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادیاں نور ہیں، دین کے اعتبار سے بھی اور نسب کے اعتبار سے بھی۔

عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله عز وجلَّ أوحى إليَّ أن أُزوِّج كريمَتَيَّ عثمانَ». (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٣٥٠١. وفضائل الصحابة للإمام أحمد، رقم: ٨٣٧. وفي إسناده عمير بن عمران الحنفي، وهوضعيف، قال ابن عدي: حدَّث بالبواطيل)

لفظ «کریمتین» آنکھوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور آنکھوں میں روشنی اور نور ہوتا ہے۔

ایک روایت میں آتا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری بیٹی کا بھی انتقال ہو گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: « زوِّجوا عثمانَ، لوكان لي ثالثة لزوجتُه، وما زوَّجتُه إلا بالوحي من الله عز وجلَّ». (المعجم الكبير للطبراني١٧/١٨٤/٤٩٠، وفي إسناده الفضل بن المختار، وهوضعيف)

دوسری روایت میں ہے کہ حضرت رقیہ رضی اللہ عنہا کے انتقال کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے اپنی دوسری صاحبزادی ام کلثوم رضی اللہ عنہا کا نکاح کیا تو فرمایا: «لو كان لي عشرٌ لزَوَّجتُكَهُنَّ». (المعجم الكبير للطبراني٢٢/٤٣٦/١٠٦١، وإسناده منقطع. وأخرجه الطبراني في الأوسط، رقم:٦١١٦، بإسناد آخر، وفيه محمد بن زكريا الغلابي، وهو ضعيف)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مختصر حالات:

آپ کا نسب: عثمان بن عفان بن العاص بن اُمیّۃ بن عبد الشمس بن عبد مناف بن قصيّ القُرشي. آپ رضی اللہ عنہ کی والدہ محترمہ کا نام اروىٰ ہے۔ واقعہ فیل کے چھ برس بعد پیدا ہوئے۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ آپ نے حبشہ کی طرف پہلی ہجرت کی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عقد میں تھیں ان کی تیمارداری اور خدمت کی خاطر بدر میں شرکت نہ کرسکے۔ بیعت رضوان میں شریک ہوئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قاصد بناکر مکہ مکرمہ بھیج دیا تھا، اور بیعت کے وقت اپنے ایک ہاتھ پر دوسرا ہاتھ رکھ کر ارشاد فرمایا: یہ عثمان کا ہاتھ ہے۔ آپ نے اپنے ہاتھ کو عثمان ؓ کا ہاتھ فرمایا۔ یکم محرم ۲۴ ہجری کو خلیفہ بنائے گئے۔ آپ کی مدت خلافت ۱۲/ سال ہے۔ ۱۸/ ذوالحجہ ۳۵ ہجری کو ۸۲/ سال کی عمر میں اسود تجیبی اور اس کے ساتھیوں نے آپ کو شہید کیا۔ (دیکھئے: الإصابة٤/٣٧٧. أسد الغابة٣/٥٧٨. الاستيعاب٣/١٠٣٧)

قاتلین میں حکیم بن جبلہ، عبد الرحمن بن عدیس، الاشتر مالک بن حارث النخعی اور کنانہ بن بشر شامل تھے۔ آخری وار اسود تجیبی نے کیا۔(تاريخ الإسلام للذهبي ٢/٢٤٢)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں کوئی بھی صحابی شریک نہیں تھا، آپ کو قتل کرنے والے اوباش قسم کے لوگ تھے:

حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ قاتلین عثمان میں انصار ومہاجرین میں سے کوئی بھی شریک نہیں تھا۔ آپ کو شہید کرنے والے مصر کے شریر قسم کے لوگ تھے۔

خلیفہ ابن خیاط لکھتے ہیں کہ: «ثنا عبد الأعلى بن الهيثم قال: حدثني أبي قال: قلت للحسن: أكان في من قتل عثمان أحد من المهاجرين والأنصار؟ قال: لا! كانوا أعلاجا من أهل مصر».
(تاريخ خليفة بن خياط، ص١٧٦)

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں کوئی بھی صحابی شریک نہیں تھا، آپ کو قتل کرنے والے مصر کے ناکارہ افراد، کمینے اور رذیل قسم کے لوگ تھے؛ «و لم يشارك في قتله أحدٌ من الصحابة، وإنما قتَله هَمَجٌ ورُعاعٌ من غَوغَاء القبائل وسفلة الأطراف والأرذال، تحزبوا وقصدوه من مصر، فعجزت الصحابة الحاضرون عن دفعهم فحصروه حتى قتلوه رضي الله عنه». (شرح النووي على مسلم ١٥/١٤٨)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: «إن أخيار المسلمين لم يدخل واحد منهم دم عثمان، لا قتل،

ولا أمر بقتله، وإنما قتله طائفة من المفسدين في الأرض من أوباش القبائل وأهل الفتن». (منهاج السنة ٤/٣٢٣. المنتقى من منهاج الاعتدال، ص٢٢٥. المسامرة، ص١٥٩، ط: مصر)

محمد بن ابی بکر اور عمرو بن الحِمق حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں شریک نہیں تھے:

یاد رہے کہ محمد بن ابی بکر اور عمرو بن الحِمق دونوں صحابہ میں شمار ہیں اور محققین کے نزدیک حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں کوئی صحابی شریک نہیں تھا۔ ہاں عمرو بن حمق کی رائے تھی کہ حضرت عثمان اپنے عہدہ سے مستعفی ہو جائیں؛ لیکن شریک قتل نہیں تھے۔ شیخ محمد حسان "الفتنة بين الصحابة" میں لکھتے ہیں:

«وأحبُّ أن أنبه في هذا المقام الذي زلت فيه أقلام، وزاغت فيه أفهام إلى مسئلة من الخطورة بمكانٍ ألا وهي: أنه لم يشارك في قتل عثمان رضي الله عنه أحدٌ من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام، وإنما الذي شارك في قتله هم من السبئية والمنافقين؛ كما أخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديثه الصحيح، وقد أشرتُ إلى ذلك، ولذلك قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في «البداية والنهاية» (٧/٢٠٧): «وأما ما ذكره بعض الناس من أن بعض الصحابة أسلمه ورضي بقتله، فهذا لا يصح عن أحد من الصحابة أنه رضي بقتل عثمان رضي الله عنه، بل كلهم كرهه ومقَتَه وسبّ من فعله، ولكن بعضهم كان يودُّ لو خلع نفسه من الأمر؛ كعمار بن ياسر ومحمد بن أبي بكر وعمرو بن الحَمِق، وغيرهم». انتهى. (تعليق الفتنة بين الصحابة للشيخ محمد حسان، ص١٦٥)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ کبار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا نظریہ یہ تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ حق پر ہیں، خلافت سے دستبرداری کا تقاضا بالکل بے جا اور غلط ہے۔

ابو الشکور سالمی نے التمہید (ص۱۶۴) میں، قاضی ابو بکر بن العربی نے العواصم من القواصم (ص۱۳۶) میں، ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۷/۱۸۵) میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ جنھوں نے قاتلین عثمان میں عمرو بن الحمق کا نام لیا ہے ان کا قول مرجوح ہے۔ (سیرت علی رضی اللہ عنہ لمولانا محمد نافع، ص۲۱۵)

باغیوں کی جماعت کے ساتھ محمد بن ابی بکر بھی آئے تھے؛ مگر جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر تمہارے والد ہوتے تو اس طرح نہیں کرتے، تو محمد بن ابی بکر شرمندہ ہو کر گھر سے نکل گئے۔ ایک روایت میں ہے کہ محمد بن ابی بکر نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے گلے میں نیزہ اتارا؛ لیکن یہ سب باتیں غلط ہیں، اصل بات یہ ہے کہ محمد بن ابی بکر کا ذہن سبائیوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف بنایا تھا، جب وہ مدینہ پہنچے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے ملاقات کی اور منافقین کی چال سمجھ گئے تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ہاں سے نادم ہو کر نکلے، نہ نیزہ چلایا، نہ داڑھی پکڑی اور نہ وار کیا۔ منافقین کا مقصد یہ تھا کہ قریشی ایک قریشی کے ہاتھ سے قتل ہو جائے اور ہم درمیان سے نکل جائیں گے؛ مگر ایسا نہیں ہوا۔ اس

کے بعد قتیرہ سکونی اور سودان بن حمران وغیرہ داخل ہوئے اور مظلوم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کیا۔
«قالوا: فلمّا خرَج محمدُ بن أبي بكر وعرفوا انكسارَه، ثار قتيرةُ وسودانُ بنُ حُمران السَّكُونيّان والغافِقيُّ بحديدة معه». (تاريخ الطبري٤/٣٩١)

حافظ ابن عبد البر نے الاستیعاب میں لکھا ہے: «وروى أسدُ بن موسى قال: حدثنا محمد بن طلحة قال: حدثنا كنانة مولى صفية بنت حُيَيٍّ وكان شهِد يوم الدار إنه لم ينل محمدُ بن أبي بكر من دم عثمان، فقال محمد بن طلحة: فقلت لكنانة: فلم قيل إنه قتله؟ قال: معاذ الله أن يكون قتله، إنما دخل عليه فقال له عثمان: يا ابن أخي لست بصاحبي، وكلَّمه بكلام، فخرج و لم ينل من دمه بشيء». (الاستيعاب ٣/١٣٦٧)

وأخرجه ابن عساكر بسنده عن محمد بن طلحة بن مصرف قال: سمعت كنانة مولى صفية بنت حيي قال: «شهدت مقتل عثمان وأنا ابن أربع عشرة سنة. قلت: هل أندى محمد بن أبي بكر بشيء من دمه؟ فقال: معاذ الله، دخل عليه، فقال عثمان: يا ابن أخي لست بصاحبي. فخرج و لم يند من دمه بشيء». (تاريخ دمشق لابن عساكر٣٩/٤٠٧)

خلیہ بن خیاط اور ابن جریر طبری نے حسن بصری سے روایت کیا ہے؛ «عن الحسن أن ابن أبي بكر أخذ بلحيته فقال عثمان لقد أخذت مني مأخذا أو قعدت مني مقعدا ما كان أبوك ليقعده فخرج وتركه». (تاريخ خليفة بن خياط، ص١٧٤. تاريخ الطبري٣/٣٨٣-٣٨٤)

جن روایات میں محمد بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں شریک ہونے کا ذکر ہے وہ روایات صحیح نہیں؛

۱- طبرانی نے معجم کبیر میں حسن بصری سے نقل کیا ہے: «فوجأه في نحره بمشاقص كانت في يده». (المعجم الكبير للطبراني ١/٨٣/١١٨)

اس کی سند میں مبارک بن فضالہ ضعیف ہے اور سیاف عثمان مجہول ہے۔

۲- طبرانی نے دوسری روایت میں وثاب مولی عثمان سے نقل کیا ہے: «فقام إليه بمشقص حتى وجأه به في رأسه». (المعجم الكبير للطبراني ١/٨٢/١١٦)

اس کی سند میں وثاب مولی عثمان مستور الحال ہے۔

۳- خلیفہ بن خیاط نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے: «ضربه ابن أبي بكر بمشاقص في أوداجه». (تاريخ خليفة بن خياط، ص١٧٥)

اس کی سند میں ابوزکریا عجلانی مجہول ہے۔ محمد بن عبد اللہ الصحبی لکھتے ہیں: «إسناده ضعيف: لجهالة

أبي زكريا العجلاني، ومتنه شاذ لمخالفته الرواية الصحيحة التي فيها أن محمد بن أبي بكر خرج من عند عثمان بعد ما وعظه». (فتنة مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه٢/٦٠٦، ط: عمادة البحث العلمي المدينة المنورة)

٤- طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول نقل کیا ہے: «قُتِل والله مظلوما، لعن الله قتلته، أقاد الله ابن أبي بكر به». (المعجم الكبير للطبراني ١/٨٨/١٣٣)

اس کی سند بظاہر صحیح معلوم ہوتی ہے؛ لیکن متن میں غرابت ہے؛ اس حدیث کے راوی طلیق بن خشاف کہتے ہیں: «وفدنا إلى المدينة لننظر فيم قتل عثمان، فلما قدمنا مر منا بعض إلى علي، وبعض إلى الحسين بن علي رضي الله عنهما، وبعض إلى أمهات المؤمنين رضي الله عنهن، فانطلقت حتى أتيت عائشة...».

حالانکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد حضرت علی وحضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کبھی مدینہ میں جمع نہیں ہوئے۔ اور جس وقت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید ہوئے اس وقت بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا مکہ میں تھیں۔

شیخ یحیی بن ابراہیم نے "مرويات أبي مخنف في تاريخ الطبري" (ص۲۴۳-۲۴۵) میں حضرت محمد بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں شریک نہ ہونے کے متعدد دلائل وقرائن کو جمع فرمایا ہے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت:

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اسلام کی خوب اشاعت ہوئی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت سے فتوحاتِ اسلامیہ کا سلسلہ رک گیا تھا؛ مگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت کی فتوحات نے اس کی تلافی کر دی۔ اسلامی حکومت کی اس شان وشوکت کو دیکھ کر یہود ونصاریٰ اور منافقین نے کچھ سادہ لوح مسلمانوں کو اپنے ساتھ ملا کر بے جا اعتراضات اور اشکالات کئے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے خلافت سے دستبردار ہونے کا مطالبہ کیا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ فتنہ کو ختم کرنے کے لیے یہ چاہتے تھے کہ خلافت چھوڑ دیں؛ لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ارشاد فرمایا تھا: «يا عثمانُ إنه لعل اللهَ يُقَمِّصُك قميصًا، فإن أرادوك على خلعِه فلا تخلعْه لهم». (سنن الترمذي، رقم:٣٧٠٥. ومسند أحمد، رقم:٢٥١٦٢. وقال الترمذي: حديث حسن)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اس فتنہ کو سرد کرنا چاہتے تھے جو عبد اللہ بن سبا نے مصر میں اٹھایا تھا اور جب امیر مصر نے اس کو مصر سے باہر نکال دیا تو کوفہ میں اس نے مزید فساد پھیلایا؛ چونکہ وہ صنعا کا ایک

یہودی تھا جو خود کو مسلمان ظاہر کر کے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی قربت حاصل کر کے حکومت کو برباد کرنا چاہتا تھا؛ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کو عزت نہ دی تو اس نے انتقاماً ان کے خلاف لوگوں میں فساد بھڑکایا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ فتنے کو شروع نہیں کرنا چاہتے تھے؛ اس لیے جو لوگ آپ کی حفاظت کے لیے آئے آپ نے اُنہیں واپس کر دیا، صرف عبد اللہ بن زبیر اور مروان زبردستی سے رہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرات حسنین کو ان کے دروازے پر مقرر کیا کہ کوئی اس راہ سے اندر نہ جائے؛ مگر باغیوں نے چھت پر چڑھ کر ان کو شہید کر دیا۔ حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما اور مروان مقابلہ نہ کر سکے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عام صحابہ کو لڑنے کی اجازت اس لیے نہیں دی تھی کہ مسلمانوں میں ان کے حکم سے تلوار کا چلنا اُنہیں گوارا نہ تھا۔ شہادت کے وقت قرآن کی تلاوت کر رہے تھے، جس آیتِ قرآنی پر آپ کا خون گرا وہ یہ تھی: ﴿فَسَيَكْفِيْكَهُمُ اللّٰهُ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ ۞﴾.(البقرة). (شعب الإيمان، رقم:٢٠٣٤. وفضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، رقم:٨١٧)

نیز اکثر صحابہ کرام حج کے لیے گئے ہوئے تھے اور بہت سارے صحابہ اور تابعین اللہ تعالی کے دین کی سربلندی کے لیے سرحدوں پر مصروف جہاد تھے، مفسدین ہزاروں کی تعداد میں مدینہ پہنچ گئے، مدینہ منورہ میں موجود صحابہ کے لیے ان کا مقابلہ مشکل تھا، پھر بھی وہ اپنی جانوں کو ہتھیلی پر رکھتے ہوئے مقابلہ کرتے؛ لیکن امیر المؤمنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سختی سے مقابلہ سے منع فرماتے تھے۔ شیخ عثمان الخمیس نے ''حقبة من التاریخ'' (ص٦٨-٦٩) پر اس اشکال کا کہ صحابہ نے حضرت عثمان سے دفاع کیوں نہیں کیا؟ تین طریقے پر جائزہ لیا ہے: ١- حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سختی سے مقابلہ سے منع فرمایا۔ ٢- مدینہ میں صحابہ کی تعداد خوارج کے مقابلے میں کم تھی، بہت سارے صحابہ حج کے لیے گئے تھے اور کچھ نے مصر، شام، کوفہ، بصرہ اور عراق وغیرہ کو وطن بنایا تھا۔ ٣- بعض صحابہ نے اپنے صاحبزادوں کو دفاع کے لیے بھیجا تھا؛ لیکن ان کا یہ خیال نہیں تھا کہ نوبت قتل تک پہنچے گی۔

استنبول کے عجائب خانہ میں ان کا وہ قرآن موجود ہے، جس پر خون کے نشانات اب تک باقی ہیں۔

روایات میں یہ بھی آتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہادت کے وقت روزے سے تھے اور آپ نے خواب دیکھا: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ اگر آپ نے ان سے مقابلہ کیا تو آپ ان کے مقابلے میں کامیاب ہوں گے، اور اگر مقابلہ نہیں کیا تو آج میرے ساتھ افطار کرنا۔(تاريخ دمشق لابن عساكر ٣٨٨/٣٩. البداية والنهاية ١٨٣/٧)

باغیوں نے بہانہ کیا کہ ہم کو دھوکا دیا گیا۔ اصل بات یہ تھی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے محمد بن ابی بکر کو مصر کا گورنر مقرر کیا اور ایک خط دیا جس میں یہ لکھا کہ تمھارا گورنر محمد بن ابی بکر ہے۔ راستے میں ان کو ایک آدمی ملا جو تیز رفتار سواری پر سوار تھا اور کہا کہ مجھے حضرت عثمان نے بھیجا ہے اور ایک خط دیا کہ حضرت

عثمان نے کہا ہے کہ محمد بن ابی بکر مصر پہنچے تو اُس کو قتل کر دیا جائے، اور فاقبلوہ کے بجائے فاقتلوہ لکھا گیا تھا، اور اس خط پر خلیفہ کی مہر ثبت تھی۔ باغی واپس ہوئے اور یہ خط دکھا کر کہا کہ آپ نے ہمیں دھوکا دیا ہے۔

محمد بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں بعض غلط روایات:

کتب تاریخ میں یہ واقعہ بھی لکھا ہے کہ محمد بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کو قتل کیا گیا، اور پھر ان کی لاش گدھے کی کھال میں بند کر کے جلا دی گئی؛ لیکن جلانے اور گدھے کی کھال میں بند کرنے کی روایت صحیح نہیں اس کی سند میں ابو مخنف کذاب و کٹر شیعہ راوی ہے۔

محمد بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کو قتل کرنے کی روایت صحیح ہے؛ خلیفہ بن خیاط نے عمرو بن دینار مکی سے روایت کیا ہے: عن عمرو بن دينار المكي قال: « أتي عمرو بن العاص بمحمد بن أبي بكر أسيرًا، فقال: هل معك عهد؟ هل معك عقد من أحد؟ قال: لا . فأمر به فقُتِل». (تاريخ خليفة، ص١٩٢، ورجال إسناده ثقات)

لیکن جلانے اور گدھے کی کھال میں بند کرنے کی روایت صحیح نہیں۔ اس کی سند میں ابو مخنف کذاب و کٹر شیعہ راوی ہے۔

ابن جریر طبری نے ابو مخنف سے ایک طویل روایت ذکر کی ہے جس میں ابو مخنف کے یہ الفاظ مذکور ہیں: «فغضب معاوية [بن حديج] فقدمه فقتله، ثم ألقاه في جيفة حمار، ثم أحرقه بالنار». (تاريخ الطبري ٥/١٠٢-١٠٥)

ابو مخنف کی اس روایت کو متعدد مورخین نے اپنی کتابوں میں مفصل یا مختصر ذکر کیا ہے، جیسے یعقوبی نے تاریخ یعقوبی (۲/۱۹۴) میں، مسعودی نے مروج الذہب (۲/۴۲۰) میں، ابن حبان نے الثقات (۳۶۸/۳) میں، ابن الاثیر نے الکامل (۲/۷۰۷-۷۰۹) میں، نویری نے نہایت الأرب (۲۰/۲۵۱) میں، ابن خلدون نے تاریخ ابن خلدون (۲/۶۴۲) میں، ابن تغری بردی نے النجوم الزاہرۃ (۱/۱۱۰) میں، مطہر بن طاہر مقدسی نے البدء والتاریخ (۵/۲۲۶) میں، ابن الوردی نے تاریخ ابن الوردی (۱/۱۵۴) میں، ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۷/۳۱۴) میں، سیوطی نے حسن المحاضرۃ فی تاریخ مصر والقاہرۃ (۱/۵۸۴) میں، عبد الملک اسامی نے سمط النجوم العوالی (۳/۱۵) میں، ذہبی نے سیر أعلام النبلاء (۳/۴۸۲) میں، ابن عبد البر نے الاستعاب (۳/۱۳۶۶) میں ذکر کیا ہے۔

ابو مخنف کذاب نے تاریخ اسلامی اور صحابہ کرام کے حسن سیرت کو مسخ کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے، اور متعدد مورخین نے اس کی اس روایت کو اپنی کتابوں میں بلا تبصرہ درج بھی کر دیا ہے؛ جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کو بھی مثلہ کرنے اور ان کو آگ میں جلانے منع فرمایا ہے، کیا صحابہ کرام رضی اللہ

عنہم سے ارشاد نبوی کی مخالفت کا گمان درست ہو سکتا ہے؟! جبکہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «من كان منكم متأسيا فليتأس بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم؛ فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوبًا، وأعمقها علمًا، وأقلها تكلفًا، وأقومها هديًا، وأحسنها حالاً، قومًا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم؛ فإنهم كانوا على الهدى المستقيم». (جامع بيان العلم وفضله، رقم:١٨١٠. ومثله في مشكاة المصابيح، رقم:١٩٣، باب الاعتصام بالكتاب والسنة، الفصل الثالث. وأخرجه أبو نعيم في الحلية ١/٣٠٥ عن ابن عمر)

اور ابن ابی حاتم الجرح والتعدیل کے مقدمہ میں لکھتے ہیں: «ندب الله عز وجل إلى التمسك بهديهم والجري على مناهجهم، والسلوك لسبيلهم والاقتداء بهم فقال: ﴿وَ يَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيۡلِ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصۡلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَسَآءَتۡ مَصِيۡرًا ﴿۱۱۵﴾﴾». (النساء). (مقدمة الجرح والتعديل ١/٧)

ابو مخنف کی روایت کے علاوہ ایک اور روایت میں محمد بن ابی بکر کو گدھے کی کھال میں بند کرنے اور جلانے کا ذکر ہے؛ أخرج الطبراني عن الحسن البصري قال: «أُخِذ هذا الفاسقُ محمد بن أبي بكر في شعب من شعاب مصر فأدخِل في جوف حمار فأُحرِق». (المعجم الكبير، رقم: ١/٨٤/١٢٣)

لیکن یہ روایت مرسل ہے؛ کیونکہ حسن بصری اس واقعہ میں موجود نہ تھے، اور ان کو کس نے یہ واقعہ بیان کیا انھوں نے اس کا ذکر نہیں فرمایا۔ نیز حسن بصری کا محمد بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کو فاسق کہنا بعید از عقل ہے، جبکہ ابن عبد البر محمد بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرماتے ہیں: «كان علي بن أبي طالب يثني على محمد بن أبي بكر ويفضله، لأنه كانت له عبادة واجتهاد». (الاستعاب ٣/١٣٦٦، ترجمة محمد بن أبي بكر الصديق)

حضرت مروان کی طرف محمد بن ابی بکر کے قتل کے جعلی خط کی نسبت:

بعض لوگ کہتے ہیں کہ محمد بن ابی بکر کے قتل کے حکم کا جعلی خط مروان نے لکھا تھا؛ لیکن یہ بات غلط ہے؛ اس لیے کہ مروان حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے حامی تھے اور ان کو بچانے کی فکر میں رہتے تھے۔

محب الدین الخطیب "العواصم من القواصم" کے حاشیے میں لکھتے ہیں: «ولا يعقل أن يكون تدبير هذا الدور التمثيلي صادرًا عن عثمان أو مروان أو أي إنسان يتصل بهما، لأنه لا مصلحة لهما في تجديد الفتنة بعد أن صرفها الله، وإنما المصلحة في ذلك للدعاة الأولين إلى إحداث هذا الشغب، ومنهم الأشتر وحكيم بن جبلة اللّذان لم يسافرا مع جماعتهما إلى بلديهما، بل تخلفا في المدينة. (تاريخ الطبري٥/١٢)، ولم يكن لهما أي عمل يتخلفان في المدينة لأجله إلا مثل هذه الخطط والتدابير التي لا يفكران يومئذ في غيرها». (حاشية العواصم من القواصم، ص١٣٣)

محب الدین الخطیب "المنتقی من منہاج الاعتدال" کے حاشیے میں لکھتے ہیں: «لا سيما وأن عثمان ومروان يعلمان أن ابن أبي سرح ليس في مصر، وأنه استأذن الخليفة بالمجيء إلى المدينة، فكيف يكتب إليه عثمان أو مروان إلى مصر وهما يعلمان أنه ليس في مصر؟ ومروان أنبل من أن يخون أمانة أدنى الناس، فكيف يخون أمانة أمير المؤمنين عثمان في خاتمه وأدق شؤن خلافته».(حاشية «المنتقى من منهاج الاعتدال»، ص٣٩٣)

بظاہر یہ خط باغیوں نے خود لکھا تھا؛ تاکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کی راہ ہموار ہو سکے۔ حافظ ابن کثیر نے اس بارے میں البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے کہ بلوائیوں نے حضرت علی وطلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہم کی طرف سے بصرہ وکوفہ کے خوارج کے نام جعلی خط لکھے جس کا ان سب حضرات نے انکار کیا، ایسے ہی حضرت عثمان کے نام سے بھی انھوں نے جعلی خط لکھا، جس سے نہ حضرت عثمان کو کچھ واسطہ تھا نہ مروان کو، یہ سب بلوائیوں کی حرکت تھی۔ «كتبوا من جهة علي وطلحة والزبير إلى الخوارج كتُبًا مُزوَّرةً أنكروها، وهكذا زُوِّر هذا الكتاب على عثمان». (البداية النهاية ١٧٥/٧)

ان بلوائیوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے بھی خطوط لکھے تھے۔ ابن ابی شیبہ نے مصنف میں روایت کیا ہے کہ جب مفسدین مصر کی طرف واپس ہوئے تو کچھ دور جاکر مدینہ واپس لوٹے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کہا کہ حضرت عثمان نے بد عہدی کرتے ہوئے ہمارے قتل کا حکم دیا ہے، آپ ہمارے ساتھ چلیے اور حضرت عثمان سے اس معاملے میں ہمارے لیے گفتگو کیجیے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: «لا والله، لا أقوم معكم، قالوا: فلم كتبت إلينا، قال: لا والله ما كتبت إليكم كتابا قط».(مصنف ابن أبي شيبة ٢١٧/١٥)

مسروق ایک مشہور تابعی ہیں، انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا: لوگ کہتے ہیں کہ آپ نے لوگوں کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج پر آمادہ کیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ نے اس سے براءت کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا: «لا والذي آمن به المؤمنون وكفر به الكافرون، ما كتبت لهم سوداء في بيضاء حتى جلست مجلسي هذا». قال الأعمش: فكانوا يرون أنه كُتِب على لسانها. وهذا إسناد صحيح إليها. (البداية والنهاية ١٩٥/٧)

ابن کثیر لکھتے ہیں: «وزُوِّرت كتُب على لسان الصحابة الذين بالمدينة، وعلى لسان علي وطلحة والزبير، يدعون الناس إلى قتال عثمان». (البداية والنهاية ١٧٣/٧)

ابن کثیر دوسری جگہ لکھتے ہیں: «إن هؤلاء الخوارج قبحهم الله، زوروا كتبا على لسان

الصحابة إلى الآفاق يحرضونهم على قتال عثمان». (البداية والنهاية ١٩٥/٧)

حضرت مروان کی ثقاہت علماء کی نظر میں:

بعض مؤرخین نے حضرت مروان کی ایک بری تصویر پیش کرنے کی کوشش کی ہے؛ جبکہ صحابہ وتابعین کے درمیان اُن کا علم و فقہ اور عدالت مشہور تھی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: «سيد من شباب قريش».(تاريخ دمشق ٢٨٣/٥٧. تاريخ الإسلام للذهبي ٧٠٤/٢) اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: «أما القارئ لكتاب الله، الفقيه في دين الله، الشديد في حدود الله، فمروان بن الحكم».(تاريخ دمشق ١١٨/٢١. تاريخ الإسلام للذهبي ٧٠٤/٢) امام مالک رحمہ اللہ نے اپنی موطأمیں متعدد مواقع پر ان کی قضا اور فتاوی سے استدلال کیا ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «كان عند مروان قضاء، وكان يتبع قضاء عمر». (تاريخ دمشق ٢٣٩/٥٧. تاريخ الإسلام للذهبي ٧٠٦/٢) انھوں نے بعض مشہور صحابہ سے روایت کیا ہے اور ان سے بھی صحابہ وتابعین نے روایت کی ہے۔ (تهذيب التهذيب ٩١/١٠-٩٢) مروان کے تقوی وطہارت، عدالت وثقاہت اور اتباع سنت سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: «الدولة الأموية المفترى عليها» (ص١٩٩-٢٠١).

محب الدین الخطیب "المنتقی من منہاج الاعتدال" کے حاشیے میں لکھتے ہیں: « الرافضة تعلم أن مروان موضع ثقة أمثال زين العابدين علي بن الحسين في أحكام الدين، وزين العابدين أحد الذين يروون عن مروان، روى ذلك الحفاظ والأئمة، وآخرهم الحافظ ابن حجر في الإصابة، وترى تفصيل ذلك في طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي في ترجمة اللغوي الشهير أبي منصور محمد بن أحمد بن الأزهر صاحب تهذيب اللغة (٢٨٢-٣٧٠)، وممن نص الحافظ ابن حجر على روايته عن مروان: سعيد بن المسيب رأس علماء التابعين، وإخوانه من الفقهاء السبعة أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وعروة بن الزبير، وأضرابهم كعراك بن مالك الغفاري المدني فقيه أهل دهلك وكان ممن يصوم الدهر، وكعبد الله بن شداد بن الهاد أحد الرواة عن عمر وعلي ومعاذ، وإن رواية عــروة بن الزبير عن مروان في كتاب الوكالة من صحيح البخاري (ك٤٠ ب٧ص٦٢) وفي مسند الإمام أحمد (٣٢١:٣، و٣٢٣، و٣٢٦ و٣٢٨ و١٨٩:٥) ورواية عراك عن مروان نقلها إمام أهل مصر الليث بن سعد عن يزيد بن حبيبة في مسند أحمد (٣٢٨:٤) ورواية عبد الله بن شداد بن الهاد عن مروان في مسند أحمد (٣١٧:٦ و٣٢٣).

بل في رواة أحاديث مروان عبد الرزاق إمام اليمن وكانت فيه نزعة تشيع، فإذا كان

مروان موضع ثقة جميع هؤلاء الأئمة الأعلام من زين العابدين علي بن الحسين إلى عبد الزراق بن همام الصنعاني، فما على أي مسلم إذا سمع من رافضي قالة السوء في مروان إلا أن يضرب بها وجهه ويمضي في سبيله» . (حاشية «المنتقى من منهاج الاعتدال»، ص٣٩٣-٣٩٤)

مروان ۲ہجری میں پیدا ہوئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت مروان کی عمر آٹھ سال تھی، مزید یہ کہ وہ فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر ممیز تھے؛ اس لیے اگرچہ ان کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع میں اختلاف ہے؛ لیکن رویت ثابت ہے، اور ممیز کی رویت صحابیت کے لیے کافی ہے؛ اسی لیے وہ اکثر حضرات کے نزدیک صحابی ہیں، جیسا کہ ابن کثیر نے تصریح فرمائی ہے؛ قال ابن كثر: «وهو صحابي عند طائفة كثيرة، لأنه ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وروى عنه في حديث صلح الحديبية». (البداية والنهاية ٨/٢٥٧)

اور امام ذہبی لکھتے ہیں: «لم يصح له سماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكن له رؤية». (تاريخ الإسلام للذهبي ٢/٧٠٦)

علامہ عینی اور حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: «توفي النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين». (عمدة القاري ٤/٢٩١. الإصابة ٦/٢٠)

ابن عربي نے العواصم میں لکھا ہے: « مروان رجل عدل من كبار الأمة عند الصحابة والتابعين وفقهاء المسلمين. أما الصحابة فإن سهل بن الساعدي روى عنه. وأما التابعون فأصحابه في السن وإن كان جازهم باسم الصحبة في أحد القولين. وأما فقهاء الأمصار فكلهم على تعظيمه واعتبار خلافته والتلفت إلى فتواه والانقياد إلى روايته. وأما السفهاء من المؤرخين والأدباء فيقولون على أقدارهم». (العواصم من القواصم، ص١٠١-١٠٢)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر اعتراضات اور ان کے جوابات:

ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر شراب نوشی کا الزام اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف سے ان کی امارت:

(۱) ولید بن عقبہ شارب خمر تھے اور فجر کی نماز نشہ میں دو کے بجائے چار رکعت پڑھادی۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کو امیر مقرر کیا۔

جواب: ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ ایک شریف امیر تھے؛ لیکن بد قسمتی سے کوفہ کے گورنر تھے اور کوفہ کے شریر لوگوں نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو بھی معاف نہیں کیا اور ان کے خلاف بے جا

شکایات کیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سعد رضی اللہ عنہ کو واپس بلایا۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کو عراق اور اُردن کا امیر بنایا تھا۔ اور نصاریٰ بنی تغلب کے مقابلے پر اُن کو بھیجا تھا، وہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانے سے امیر چلے آرہے تھے؛ اگرچہ ان کا لڑکپن کا زمانہ تھا؛ پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان کی صلاحیت کی بنیاد پر ان کو کوفہ کا امیر مقرر فرمایا۔ کوفہ کی اہمیت اس لیے بھی مسلَّم تھی کہ آذربیجان اور آرمینیا اس کے اطراف میں واقع تھے۔ اور کوفہ ہیڈ کوارٹر تھا۔

شربِ خمر کا واقعہ یوں بیان کیا جاتا ہے کہ کوفہ کے چند نوجوان زہیر بن جندب، مورع بن ابی مورع اور شبیل بن ابی الازدی نے ابن حیسمان کو قتل کر دیا، جن کے قصاص میں ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ نے ان نوجوانوں کو قتل کیا، جس سے ان کے والد اور متعلقین کو غصہ آیا اور وہ ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ سے بدلہ لینے پر تل گئے۔ ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ ایک بہادر اور صاف دل انسان تھے، یہاں تک کہ ان کے گھر کا دروازہ بھی نہ تھا۔ ایک روز ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ ایک نصرانی شخص کے ساتھ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں آپ کے ہاتھ پر مسلمان ہوا تھا انگور کھا رہے تھے۔ مقتولین کے والی جندب، ابو مورع اور ابو زینب نے موقع دیکھ کر ولید بن عقبہ پر شراب پینے کی تہمت لگائی، اور لوگوں کو اس پر ابھارا؛ چنانچہ لوگ اچانک ولید بن عقبہ کے گھر میں داخل ہوئے، طبق میں صرف چند انگور رہ گئے تھے اس لیے ولید بن عقبہ نے اسے چارپائی کے نیچے کھسکا دیا، ایک شخص نے چارپائی کے نیچے ہاتھ ڈال کر دیکھا تو طبق میں شراب کے بجائے چند انگور تھے جنھیں ولید بن عقبہ نے شرم کی وجہ سے چھپا دیا تھا، یہ دیکھ کر لوگوں نے جندب، ابو مورع اور ابو زینب کو برا بھلا کہا اور امیر پر تہمت لگانے کی وجہ سے ان پر لعنت کی، جس کی وجہ سے ان لوگوں کا غصہ اور بڑھ گیا؛ چنانچہ انھوں نے ایک مرتبہ ولید بن عقبہ کو سوتا ہوا پایا تو ان کی انگوٹھی لے لی اور کچھ لوگوں کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس انگوٹھی دے کر بھیجا کہ وہ مخمور تھے، ہم نے ان کی انگوٹھی لی، گویا انھوں نے ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کے شراب پینے کی گواہی دی۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کو بلایا، ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ نے انکار کیا کہ انھوں نے شراب نہیں پی؛ لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان گواہوں کی وجہ سے حد قائم کی اور ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ بھائی صبر کرنا، یہ گواہ جہنم کو اپنا ٹھکانا بنا رہے ہیں۔ (تكملة فتح الملهم ٤٩٩/٢-٥٠٠)

اور فجر کی نماز میں دو کے بجائے چار رکعت پڑھانے کی جہاں تک بات ہے، تو یہ صحیح مسلم کی روایت ہے۔ اس روایت کا مضمون یہ ہے کہ حُضین بن منذر حضرت عثمان کے پاس آئے تھے، ان کے سامنے دو گواہوں نے ولید بن عقبہ کے شراب پینے اور دو رکعات فجر پڑھا کر مزید پڑھانے کی درخواست کا ذکر کیا ہے۔
(صحيح مسلم، باب حد الخمر، رقم:١٧٠٧)

یعنی حضین بن منذر خود شربِ خمر کے گواہ نہیں؛ بلکہ انھوں نے دو گواہوں کی گواہی نقل کی ہے، اور اس کا مشاہدہ کیا ہے۔

اس روایت کے راوی حضین بن منذر تک اگرچہ سند صحیح اور رجال ثقہ ہیں؛ لیکن روایت مضطرب ہے اور حضین بن منذر نے شراب نوشی کے جن دو گواہوں کی گواہی کا ذکر کیا ہے ان میں ایک تو مجہول ہے اور دوسرا حمران بن اعین رافضی ہے۔

دوسری روایت جو "الاستیعاب" لابن عبد البر وغیرہ میں مذکور ہے اس کی سند عبد اللہ بن شوذب تک پہنچتی ہے ؛جبکہ ابن شوذب اس واقعہ کے ۵٦ سال بعد پیدا ہوئے ؛ اس لیے اس منقطع روایت سے صحابی رسول پر الزام لگانا کیسے درست ہو سکتا ہے ؟ آپ خود سوچ لیں !تفصیل کے لیے مولانا بشیر احمد حصاری کی کتاب "عثمان ذوالنورین" صفحہ ٢٧٦ سے صفحہ ٣٠١ تک ملاحظہ فرمائیں۔

چونکہ یہ واقعہ لوگوں میں مشہور ہے اور صحیح مسلم میں مذکور ہے اس لیے ہم اس کی مختصر تفصیل عرض کئے دیتے ہیں:

حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر شراب نوشی کا الزام لگایا گیا، یہ الزام کوفہ کے ان بد طینت لوگوں نے لگایا جو اس امیر مظلوم کی مخالفت پر تلے ہوئے تھے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اہل کوفہ کو لکھا تھا کہ میں نے آپ لوگوں پر ولید بن عقبہ کو والی مقرر کیا، یہاں تک کہ ولید نے وہاں کے نظم وضبط کو جمایا اور ان کا طریقہ کار صحیح اور درست تھا اور وہ اپنی فیملی میں صالح اور بہترین آدمی تھے تو تم نے ان کی کارکردگی اور خانگی امور پر نکتہ چینی شروع کی۔

«كتب عثمان في رسالته إلى أهل الكوفة: إني استعملت عليكم الوليد بن عقبة حتى تولَّتْ منعتُه واستقامت طريقتُه، وكان من صالحي أهله... طعنتُم في سريرته». (تاريخ المدينة لابن شبة ٣/٩٧٤)

اور جھوٹے گواہوں کی گواہی کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا تھا کہ ہم آپ پر حد قائم کریں گے اور جھوٹے گواہ اپنے لیے جہنم کو ٹھکانہ بنا رہے ہیں؛ اس لیے بھائی صبر کیجئے۔

« فحلف له الوليد وأخبره خبرهم، فقال: نقيم الحدود ويبوء شاهدُ الزور بالنار، فاصبر يا أُخَيَّ». (تاريخ الطبري ٤/٢٧٤)

صحیح مسلم میں اس شراب نوشی کی گواہی کی کچھ تفصیل مذکور ہے:عن حضين بن المنذر شهدت عند عثمان وأتي بالوليد وقد صلى الصبح ركعتين ثم قال: أزيدكم، فشهد عليه رجلان أحدهما حمران أنه شرب الخمر، وشهد آخر أنه رآه يتقيأ». (صحيح مسلم، رقم:١٧٠٧)

حضین بن منذر کہتے ہیں: میں عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر تھا کہ ولید کو لایا گیا اور کہا گیا کہ انھوں نے صبح کی دو رکعت نماز پڑھائی پھر کہا مزید پڑھادوں، (یہ بات گواہوں نے گواہی میں کہی) اس پر دو آدمیوں نے گواہی دی ایک حمران تھا اس نے کہا ولید نے شراب پی، اور دوسرے نے کہا: قی کر دی۔

ان گواہوں میں ایک تو مجہول ہے اور دوسرا حمران بن اعین ہے جس کے بارے میں لکھا ہے: قال أحمد: «يتشيع هو وأخوه» وقال الآجري عن أبي داود: «كان رافضيًّا». وقال ابن معين: «ضعيف». (تهذيب التهذيب ٣/٢٥)

بعض دوسری روایات میں شربِ خمر کے دوسرے گواہوں ابو زینب، ابو مروع، جندب اور سعد بن مالک کا ذکر ملتا ہے جو ابو حیسمان کے قصاص میں قتل کئے جانے والوں کے قریبی رشتہ دار تھے؛ اس لیے ان کی گواہی بھی کالعدم تھی۔

حاصل یہ ہے کہ ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر شربِ خمر کے الزام والی روایت مندرجہ ذیل وجوہ کی وجہ سے مخدوش ہے:

(۱) اس میں اضطراب ہے کہ دو رکعتیں پڑھائیں اور کہا کہ مزید پڑھادوں یا ۴ پڑھائیں۔

(۲) گواہوں میں حمران بن اعین کا حال آپ نے پڑھا اور دوسرا مجہول ہے۔

(۳) بعض روایات میں ۴۰ کوڑوں کا ذکر ہے اور بعض میں ۸۰ کوڑوں کا ذکر ہے؛ اگرچہ شارحین نے اس کی تطبیق ذکر کی ہے۔

(۴) ایک گواہ شربِ خمر کا ذکر کر رہا ہے اور دوسرا قے کرنے کا۔

(۵) اس روایت کی ایک سند عبد اللہ بن شوذب پر جا کر ختم ہوتی ہے جو اس واقعہ کے ۵۶ سال کے بعد پیدا ہوئے اور دوسری سند جو مسلم میں مذکور ہے حضین بن منذر پر جا کر ختم ہوتی ہے جو شرب خمر کے واقعے کے گواہ نہیں تھے؛ بلکہ وہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی اس مجلس میں حاضر تھے جس میں حمران اور دیگر نے گواہی دی تھی، یعنی مجلس گواہی میں موجود تھے، شرب خمر یا واقعہ صلاۃ میں موجود نہیں تھے؛ بلکہ یہ تو کوفی بھی نہیں۔

(۶) حضرت عثمان رضی اللہ کو اس شہادت کے کذب پر یقین تھا؛ اس لیے یہ فرمایا کہ ہم حد قائم کر دیں گے اور شاہدین زور جہنم کو اپنا ٹھکانا بنا رہے ہیں۔

(۷) اگر نماز کا واقعہ پیش آیا ہوتا، تو پھر مصلیوں کی پوری جماعت اس واقعہ کی گواہ بنتی؛ لیکن یہاں تو رافضی اور مجہول کے علاوہ کوئی کچھ نہیں بولتا۔

اس واقعہ کی تفصیل اور اس پر تنقید کے لیے تکملہ فتح الملہم (۲/ ۴۹۹-۵۰۲)، نیز حضرت عثمان رضی

اللہ عنہ کی سیرت پر مولانا بشیر احمد حصاری کی کتاب، صفحہ ۲۸۴ سے ۳۰۰ تک اور العواصم من القواصم مع تعلیقات، ص۹۳-۹۴) ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے لوگوں کا منہ بند کرانے کے لیے ولید پر حد جاری کی اور حد جاری کرنے والوں میں حضرت علی رضی اللہ عنہ شامل تھے۔

دراصل جھوٹے گواہ اگر دیکھنے میں قاضی کی نظر میں بظاہر عادل معلوم ہوں تو ان کی گواہی پر قاضی کا حکم نافذ ہو سکتا ہے۔

شیخ ابن ابی العز نے صحابی رسول ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کو شربِ خمر والی مذکورہ مخدوش روایت کی بنیاد پر فاسق لکھا ہے، اور فاسق کے پیچھے نماز درست ہونے کے دلائل میں اس روایت کو بھی پیش کیا ہے۔

«وكذلك كان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وغيره يصلون خلف الوليد بن عقبة بن أبي معيط، وكان يشرب الخمر».(شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز٢/٢٣٥، ط: الرسالة)

حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر فسق کا الزام:

ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ماں شریک بھائی ہونے کے سبب معترضین کا نشانہ بنے رہے۔ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ آیتِ کریمہ: ﴿إِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ﴾.(الحجرات:٦) میں فاسق سے مراد ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ ہیں، اور واقعہ یوں بیان کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کو کسی قوم کے پاس صدقات جمع کرنے کے لیے بھیجا، جب یہ وہاں پہنچے تو لوگ استقبال کے لیے ان کی طرف بڑھے، انھوں نے سمجھا کہ مجھے قتل کرنے کے لیے آرہے ہیں، تو وہاں سے بھاگ کر واپس مدینہ منورہ آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صورتِ حال بتائی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر سخت ناراض ہوئے اور آپ نے ان سے لڑائی کا ارادہ کر لیا، اسی دوران اس قبیلے کے لوگ آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ آپ نے صدقات کی وصولی کے لیے کسی کو ہمارے پاس بھیجا تھا، اور ہم ان کے اکرام اور صدقات دینے کے لیے آگے بڑھے؛ لیکن وہ واپس ہو گئے، اور ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ انھوں نے یہ سوچا کہ ہم ان کو قتل کرنے کے لیے ان کی طرف بڑھے تھے، بخدا! ہمارا ارادہ ان سے قتال کا نہیں تھا؛ اس پر یہ آیت نازل ہوئی: ﴿يَآأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوٓا إِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًۢا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نٰدِمِينَ ۝٦﴾.(الحجرات) اور فاسق سے مراد ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ تھے۔ (تفسير الطبري ٢٢/٢٨٨، ت: أحمد شاكر)

مگر یہ بات مندرجہ ذیل وجوہات کی بنیاد پر صحیح نہیں؛

۱- سنن ابی داود کی روایت ہے: ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ فتح مکہ کے موقع پر میں چھوٹا بچہ تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بچوں کے سر پر شفقت سے ہاتھ پھیر رہے تھے؛ لیکن میرے سر پر ہاتھ نہیں پھیرا؛ اس لیے کہ میں نے سر پر ایک خاص قسم کا خلوق لگایا تھا جس کی بو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند نہ تھی۔ (سنن أبي داود، باب في الخلوق للرجال، رقم:٤١٨١، وفي إسناده مقال)

جو فتح مکہ میں اتنا چھوٹا بچہ ہو- جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال فتح مکہ کے دو سال بعد ہو گیا تھا- اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صدقات پر عامل بنا کر بھیجنا قرین قیاس نہیں۔

لیکن سنن ابی داود کی یہ روایت بہ چند وجوہ صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے: ۱- اس کی سند ضعیف ہے۔ ۲- جب ان کی بہن نے مسلمان ہو کر ہجرت فرمائی تو ان کو واپس لانے کے لیے وہ اپنے بھائی عمارہ کے ساتھ گئے تھے۔ (المستدرك للحاكم، رقم:٦٩٢٧) بہن کی واپسی کے لیے اتنے دور مدینہ منور چھوٹے بچے کو بھیجنا بعید ہے؛ البتہ اس کی سند میں واقدی متروک اور حسین بن فرج متہم بالکذب رواۃ ہیں۔ ۳- تاریخ طبری سے معلوم ہوتا ہے کہ ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد میں بلادِ قضاعہ کے عامل رہے۔ (تاريخ الطبري ٣/٣٨٩-٣٩٠، سنة ثلاث عشرة)

۲- ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں جو روایات مفسرین نے نقل کی ہیں وہ ضعیف ہیں؛ اس لیے اُن کا اعتبار نہیں۔ ان میں سے اکثر مجاہد، قتادہ اور ابن ابی لیلیٰ پر موقوف ہیں اور جو روایات مرفوع ہیں ان کی اسناد میں ضعیف رواۃ ہیں، مثلاً طبرانی کی ایک سند میں یعقوب بن حمید ہے جسے جمہور محدثین نے ضعیف کہا ہے۔ (مجمع الزوائد ٧/١١٠، ط، دار الفكر) دوسری سند میں عبد اللہ بن عبد القدوس تمیمی ہے، اسے بھی جمہور محدثین نے ضعیف کہا ہے۔ (مجمع الزوائد ٧/١١٠) تیسری سند میں موسیٰ بن عبید ہے، یہ بھی ضعیف ہے۔ (مجمع الزوائد ٧/١١٠) چوتھی سند مسند احمد کی ہے جسے بعض نے صحیح کہا ہے؛ لیکن یہ بھی دینار والد عیسیٰ کے مجہول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

۳- قرآنِ پاک کے اسلوب میں لفظ فاسق زیادہ تر کافر کے لیے استعمال ہوا ہے، الاّ یہ کہ اس معنی کے ترک پر کوئی قرینہ موجود ہو تو اور بات ہے۔ اور فقہاء فاسق سے فسق و فجور مراد لیتے ہیں؛ اسی لیے فاسق کی شہادت قبول نہیں کرتے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ ؕ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ﴾. (الكهف:٥٠) وقال: ﴿وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِيْنَ ﴿١٠٨﴾﴾. (المائدة) وقال تعالیٰ: ﴿اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾. (السجدة:١٨) وقال تعالیٰ: ﴿وَ اَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوْا فَمَاْوٰىهُمُ النَّارُ ؕ كُلَّمَآ اَرَادُوْٓا اَنْ يَّخْرُجُوْا مِنْهَآ اُعِيْدُوْا فِيْهَا وَ قِيْلَ لَهُمْ ذُوْقُوْا عَذَابَ النَّارِ الَّذِيْ كُنْتُمْ بِهٖ تُكَذِّبُوْنَ ﴿٢٠﴾﴾. (السجدة)

۴- اگر آیت کریمہ ﴿ يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا ﴾ میں فاسق سے مراد ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ ہوتے تو يا أيها النبي إن جاءك فاسق بنبإ...ہوتا؛ کیونکہ بقول مفسرین حضرت ولید رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ شکایت فرمائی تھی کہ جن کے پاس آپ نے مجھے صدقات وصول کرنے کے لیے بھیجا ہے وہ تو میری جان کے در پے ہیں۔

۵- حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ صحابی رسول ہیں، وہ کیسے فاسق ہو سکتے ہیں! والصحابة كلهم عدول بتعديل الله تعالى، والقرآن والحديث مصرحان بعدالتهم وجلالتهم. وهذا أمر مجمع عليه.

٦- جن روایات میں آیت کریمہ ﴿ اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ ﴾ میں فسق کی نسبت حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کی طرف کی گئی ہے وہ ضعیف یا مرسل ہیں اور عقائد میں اُن کا اعتبار نہیں۔

۷- خبر لانے سے قبل حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کا فسق ثابت نہیں؛ اس لیے آیت کریمہ میں ﴿ فَاسِقٌۢ ﴾ سے وہ مراد نہیں ہو سکتے۔ اور اگر بالفرض پہلے سے وہ فاسق ہوں تو کیا فاسق کو اتنا نازک عہدہ سپرد کرنا درست ہے؟!

۸- جن روایات میں آیت کریمہ سے اُنھیں مراد لیا گیا ہے، ان روایات میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ استقبال کرنے والوں کو دشمن سمجھ کر واپس ہوئے تھے، جو کہ اجتہادی خطا ہے اور خطا اجتہادی کی وجہ سے کسی پر فسق کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

۹- روایات میں اضطراب ہے، بعض میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کو بھیجا تھا، بعض میں رجل کا لفظ آیا ہے، اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو تحقیق کے لیے بھیجا وہ گئے اور اس بستی میں اذان سنی، اور بعض روایات میں آتا ہے کہ زکوٰۃ کا مال جمع کر کے وہ لوگ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے، اور بعض روایات میں آتا ہے کہ ان کے سردار حضرت حارث بن ضرار الخزاعی رضی اللہ عنہ نے خود زکوٰۃ جمع کروائی اور اپنے قبیلہ والوں کے ساتھ خدمت اقدس میں حاضر ہوئے؛ اور روایات کا اضطراب ضعفِ واقعہ کی دلیل ہے۔ (یہ تمام روایتیں در منثور ،ج۷، تاریخ دمشق لابن عساکر، ج۶۳، طبرانی کی معجم کبیر، ج۳، اور مجمع الزوائد، ج۷ میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔)

اشکال: اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ اگرچہ روایات میں اضطراب اور ضعف ہے؛ لیکن کثرت طرق کی وجہ سے اتنی بات واضح ہو جاتی ہے کہ آیت کریمہ کا شانِ نزول ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ ہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اگر آیت کریمہ کے شانِ نزول میں ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ مراد

ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ولید بن عقبہ ﴿يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا﴾ کا مصداق ہیں اور ﴿فَاسِقٌ﴾ کا مصداق وہ شخص ہے جس نے ولید کو غلط خبر دی کہ قبیلہ کے لوگ آپ کو قتل کرنا چاہتے ہیں، اور ولید رضی اللہ عنہ نے آکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتلادیا، جیسا کہ در منثور (۷/۵۵۶) میں حضرت ام سلمہ سے مروی ہے۔

۱۰- اگر "فاسق" سے مراد حضرت ولید رضی اللہ عنہ ہوں تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بارے میں بعد والی آیت: ﴿وَلٰكِنَّ اللّٰهَ حَبَّبَ اِلَيْكُمُ الْاِيْمَانَ وَ زَيَّنَهٗ فِيْ قُلُوْبِكُمْ وَ كَرَّهَ اِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوْقَ وَالْعِصْيَانَ ؕ اُولٰٓئِكَ هُمُ الرّٰشِدُوْنَ ۝﴾. (الحجرات) اس کے منافی ہو جائے گی۔

اللہ تعالی نے سب صحابہ کے لیے ایمان کو محبوب بنایا اور ان کے دلوں میں آراستہ کیا اور کفر و فسق اور معصیت کو ان کے لیے مبغوض بنایا۔

یعنی صحابہ فاسق نہیں، وہ فسق سے نفرت کرنے والے ہیں؛ اس لیے حضرت ولید رضی اللہ عنہ صحابی رسول نے جو فاسق شیطانی صفت آدمی کی خبر قبول کی وہ فسق سے محبت کی وجہ سے نہیں تھی، بلکہ خطا اجتہادی تھی۔

اگر یہ مطلب لیا جائے تو "لٰكِنَّ" کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے، اس لیے کہ "لٰكِنَّ" کا مابعد اس کے ماقبل کے ساتھ منافی ہوتا ہے، نیز "وَلٰكِنَّ" ماقبل سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنے کے لیے آتا ہے، کہ حضرت ولید رضی اللہ عنہ کا فاسق کی خبر کو قبول کرنا فسق سے محبت کی وجہ سے نہیں تھا؛ بلکہ خطا اجتہادی تھی؛ کیونکہ صحابہ کے دلوں میں تو اللہ تعالی نے ایمان کو سجایا اور فسق و کفر سے نفرت رکھی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صحابہ کو مطعون کرنے میں ضعیف روایات کا اعتبار نہیں اور صحابی پر فسق کا حکم لگانا اہلِ سنت کے نزدیک جائز نہیں؛ چنانچہ امام رازی فرماتے ہیں: «ويتأكَّد ما ذكرنا أن إطلاق لفظ الفاسق على الوليد شيء بعيد، لأنه توهَّم وظنَّ فأخطأ، والمخطئ لا يسمى فاسقًا». (التفسير الكبير ۲۸/۱۱۹)

شیخ عبد الرحمن محمد سعید اپنی کتاب «أحاديث يحتج بها الشيعة» (ص۵۳۷) میں لکھتے ہیں: «أورد ابن كثير أقوالاً لمجاهد وقتادة وابن أبي ليلى، ولكنها روايات مرسلة، وهذا المرسلات لا تصح لإثبات تهمة الفسق على صحابي، فإننا لا نقبلها في أحكام الطهارة ولا الصلاة، فكيف نقبلها في جرح خيار هذه الأمة».

حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر فسق کے الزام اور اس کی تردید پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ فرمائیں "فتاوی دار العلوم زکریا" جلد اول، کتاب الایمان والعقائد، ص۱۴۹-۱۵۸۔ "الجزء اللطيف في الاستدل بالحديث الضعيف"، ص۱۶۴-۱۷۸۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر اقربانوازی کا الزام:

اشکال: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بیت المال سے مال لے کر رشتہ داروں میں تقسیم کیا۔

جواب: بے شک رشتہ داروں میں مال تقسیم کیا؛ لیکن یہ ان کا اپنا مال تھا، جیسا کہ ان کی یہ عادت خلیفہ بننے سے قبل بھی تھی۔ شاہ عبد العزیز محدث دہلوی رحمہ اللہ نے تحفہ اثنا عشریہ میں لکھا ہے: «والجواب على فرض التسليم أن عثمان رضي الله تعالى عنه بذل ذلك من كسبه لا من بيت المال فإنه كان من المتمولين قبل أن يكون خليفة، ومن راجع كتب السير أقرَّ بهذا الأمر، فقد كان رضي الله عنه يعتق في كل جمعة رقبةً، ويضيف المهاجرين والأنصار ويطعمهم في كل يوم، وقد روي عن الإمام الحسن البصري أنه قال: إني شهدت منادي عثمان ينادي «يا أيها الناس اغدوا على أعطياتكم» فيغدون فيأخذونها وافرةً، «يا أيها الناس اغدوا على أرزاقكم» فيغدون فيأخذونها وافيةً، حتى والله لقد سمعته أذناي يقول: «اغدوا على كسوتكم» فيأخذون الحلل. ومن راجع كتب التواريخ علم درجة سخائه رضي الله تعالى عنه، ولم ينقل عن أحدٍ أن الإنفاق في سبيل الله تعالى موجب للطعن، والله تعالى الهادي». (مختصر التحفة الاثني عشرية، ص٢٦٢-٢٦٣)

ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں لکھا ہے کہ جب مفسدین نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر اعتراض کیا کہ وہ اپنے گھر والوں سے محبت کرتے ہیں اور ان پر بیت المال سے خرچ کرتے ہیں، تو آپ نے فرمایا: «قالوا: إني أحب أهل بيتي وأعطيهم. فأما حبي فإنه لم يمل معهم على جور بل أحمل الحقوق عليهم، وأما إعطاؤهم فإني إنما أعطيهم من مالي ولا أستحل أموال المسلمين لنفسي ولا لأحد من الناس، ولقد كنت أعطي العطية والرغيبة من صلب مالي أزمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وأنا يومئذ شحيح حريص، أفحين أتيت على أسنان أهل بيتي وفني عمري وودعت الذي لي في أهلي قال الملحدون ما قالوا!... وكان عثمان قد قسم ماله وأرضه في بني أمية وجعل ولده كبعض من يعطي فبدأ ببني أبي العاص فأعطى آل الحكم رجالهم عشرة آلاف عشرة آلاف فأخذوا مائة ألف، وأعطى بني عثمان مثل ذلك، وقسم في بني العاص وفي بني العيص وفي بني حرب». (تاريخ دمشق لابن عساكر ٣١٤/٣٩)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح کے مرتد ہونے کے بعد ان کی سفارش کرنے کا الزام:

اشکال: عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح مرتد تھا، فتح مکہ کے موقع پر اس کو واجب القتل قرار دے دیا گیا؛ لیکن چونکہ وہ اموی اور حضرت عثمان کا دودھ شریک بھائی تھا؛ اس لیے حضرت عثمان نے سفارش کر کے

اس کی جان بخشی کرالی اور صرف یہی نہیں؛ بلکہ اس کا اعزاز یہ کیا کہ اسے مصر کا گورنر بنادیا۔

جواب: عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح (متوفی ۳۷ھ) قریش کے ایک بڑے عقلمند اور شریف انسان تھے، فتح مکہ سے قبل اسلام لائے اور کتابت وحی کی خدمت انجام دینے لگے؛ لیکن بعد میں مرتد ہوگئے، فتح مکہ کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چار شخصوں کو واجب القتل قرار دیا تھا، ان میں ایک یہ بھی تھے؛ لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ عبد اللہ بن سعد کو ساتھ لے کر بارگاہِ نبوی میں حاضر ہوئے، انھوں نے توبہ کی اور اسلام کی تجدید کا اعلان کیا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے سفارش کی، آخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ تامل کے بعد عبد اللہ بن سعد کا اسلام قبول فرمایا اور ان کی جان بخشی ہوگئی۔ (أسد الغابة ٣/ ٢٦٠. وسنن أبي داود، رقم:٤٣٥٨ و٤٣٥٩)

اب کوئی بتائے کہ اس واقعہ میں کونسی بات ایسی ہے جس سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر کسی قسم کا کوئی اعتراض وارد ہوتا ہو، کیا ایک مرتد کو تجدیدِ اسلام پر آمادہ کرکے بارگاہ نبوی میں پیش کرنا عظیم کارِ ثواب نہیں ہے؟ پھر توبہ کرنے سے کیا پہلے گناہ معاف نہیں ہوجاتے؟ تاریخ اسلام ایسے افراد سے بھری ہوئی ہے جنھوں نے اسلام کی مخالفت اور دشمنی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا؛ لیکن جب وہ صدقِ دل سے مسلمان ہوگئے تو ان کے سب گناہ معاف ہوگئے۔

پھر اگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عبد اللہ بن سعد رضی اللہ عنہ کو مصر کا گورنر مقرر کیا، درآں حالے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے ہی وہ مصر کے بالائی حصے کے گورنر تھے، تو کیا قصور کیا؟ اور عبد اللہ بن سعد تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بعد اسلام کے سب سے بڑے جرنل اور امیر البحر تھے، اس بنا پر اس عہدہ کے لیے ان کا انتخاب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے کمالِ جوہر شناسی کی دلیل ہے۔ رہی بات رشتہ داری کی! تو کیا شریعت، اخلاق اور امانت کسی کی یہ شرط ہے کہ اپنا کوئی عزیز وقریب کسی قومی خدمت کی خواہ کیسی ہی کوئی اعلی صلاحیت اور قابلیت رکھتا ہو، یہ خدمت اس کے سپرد نہ کی جائے؟ پہلے گزر چکا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے متعدد رشتہ داروں کو عامل اور گورنر بنایا تھا؟ (حضرت عثمان ذو النورین- مولانا سعید احمد اکبر آبادی، ص ۱۹۲-۱۹۴)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر بنو امیہ کے لوگوں کو گورنر بنانے میں فیاضی کا الزام:

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض بھی غلط ہے کہ اُنہوں نے بنو امیہ کے لوگوں کو گورنر بنانے میں فیاضی کی۔ مولانا بشیر احمد حصاری نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی سیرت پر جو کتاب لکھی ہے، اس میں ص ۲۱۹ سے ۲۲۵ تک اس مسئلے پر بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اللہ تعالی کی دی ہوئی وسیع مملکت جو خراسان سے شمالی افریقہ تک پھیلی ہوئی تھی، اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت

کے وقت عاملین کی کل تعداد ۲۶ تھی، ان میں امیر المومنین کے رشتہ دار صرف تین تھے: ۱- عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح رضی اللہ عنہ جو امیر المومنین کے رضاعی بھائی ہیں خاندانی رشتہ دار نہیں۔ ۲- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ چچازاد بھائی لگتے ہیں۔ ۳- عبد اللہ بن عامر رضی اللہ عنہ ماموں زاد بھائی ہیں۔ ان تینوں میں حضرت عثمان نے صرف آخر الذکر کو ان کی بے پناہ صلاحیتوں کی وجہ سے عامل بنایا تھا، باقی دونوں پہلے سے گورنر کے عہدے پر فائز تھے؛ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو امیہ کے تقریباً دس شخصیات کو عامل کا منصب عطا فرمایا تھا۔ دور نبوی، دور صدیقی اور دور فاروقی میں بنو امیہ اہم مناصب کے حامل رہے۔ تفصیل کے لیے حضرت مولانا بشیر احمد حصاری کی کتاب «عثمان ذو النورین» ، اور پروفیسر قاضی طاہر علی ہاشمی کی کتاب «سیدنا مروان بن الحکم» ملاحظہ کیجئے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے بعض رشتہ داروں کو ان کی صلاحیت کی وجہ سے مناصب دئے تھے؛ مکہ وطائف اور اس کے مضافات پر قثم بن عباس، مدینہ پر تمام بن عباس، یمن وبحرین پر عبید اللہ بن عباس، مصر پر محمد بن ابی بکر، بصرہ اور فارس پر عبد اللہ بن عباس، خراسان پر جعدۃ بن ہبیرہ مقرر تھے۔ (أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، لعلي محمد الصلابي، ص۴۲۹-٤٦١)

اور فوج کے جرنیل ان کے بیٹے محمد بن حنفیہ تھے۔ (تاريخ الإسلام للذهبي ۳/٤٨٥)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح رضی اللہ عنہ کو خمس الخمس دینا:

اشکال: عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح رضی اللہ عنہ جو افریقہ اور لیبیا وغیرہ کے فاتح تھے ان کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے افریقہ کے اموالِ غنیمت میں سے خمس الخمس کس وجہ سے دیا؟

جواب: جب عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح رضی اللہ عنہ افریقہ کو فتح کرنے میں مشغول تھے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جو مالِ غنیمت ہاتھ آئے اس میں سے خمس الخمس اپنے پاس رکھ لیں، باقی ہمارے پاس بھیج دیں۔ لانے والوں نے شکایت کی کہ انھوں نے اس میں سے خمس الخمس اپنے پاس رکھ لیا۔ لوگوں کے اعتراض پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان سے واپس کرنے کے لیے کہا، تو انھوں نے بغیر کسی شکایت یا تردد کے واپس کر دیا۔

شیخ محب الدین خطیب نے لکھا ہے: « والذي صحَّ هو إعطاؤه خمس الخمس لعبد الله بن أبي سرح جزاء جهاده المشكور، ثم عاد فاستردّه منه. جاء في حوادث سنة ۲۷ من تاريخ الطبري (٥/٢٩، مصر، ١/٢٨١٤-٢٨١٥، طبع أوربا) أن عثمان لما أمر عبد الله بن سعد بن أبي سرح بالزحف من مصر على تونس لفتحها قال له: «إن فتح الله عليك غدًا إفريقية فلك مما

أفاء الله على المسلمين خمس الخمس من الغنيمة نفلاً». فخرج بجيشه حتى قطعوا أرض مصر وأوغلوا في أرض إفريقية وفتحوها سهلها ووجبلها، وقسم عبد الله على الجند ما أفاء الله عليهم، وأخذ خمس الخمس وبعث بأربعة أخماسه إلى عثمان مع وثيمة النصريِّ، فشكا وفد ممن معه إلى عثمان ما أخذه عبد الله بن سعد، فقال لهم عثمان: أنا أمرتُ له بذلك، فإن سخطتم فهو رد. قالوا: إنا نسخطه، فأمر عثمان عبد الله بن سعد بأن يرَّده، فردَّه، ورجع عبد الله بن سعد إلى مصر وقد فتح إفريقية». (حاشية «العواصم من القواصم» ص١١١، حاشية:١٢٣)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا عبید اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے قصاص نہ لینا:

اشکال: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ہرمزان کے قتل کے سلسلہ میں ان کے قاتل عبید اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے قصاص نہیں لیا؟

جواب: اگرچہ یہ واقعہ ان کی خلافت سے پہلے کا ہے، تاہم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے دیت ادا کی اور ہرمزان کے بیٹے نے معاف بھی کر دیا تھا۔

ابن عربی نے لکھا ہے: «و أما امتناعه عن قتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب بالهرمزان فإن ذلك باطل». (العواصم من القواصم، ص١١٦-١١٧)

شیخ محب الدین الخطیب اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: «ابن الهرمزان: القماذان. روى الطبري (٤٣/٥، مصر. و٢٨٠١/١، طبعة أوربا) عن سيف بن عمر بسنده إلى أبي منصور قال: سمعت القماذان يحدث عن قتل أبيه... قال: فلما ولي عثمان دعاني فأمكنني منه (أي من عبيد الله بن عمر بن الخطاب) ثم قال: «يا بني هذا قاتل أبيك وأنت أولى به منا فاذهب فاقتله». فخرجت به وما في الأرض أحد إلا معي، إلا أنهم يطلبون إليَّ فيه، فقلت لهم: إلي قتله؟ قالوا: نعم، وسبوا عبيد الله، فقلت: أفلكم أن تمنعوه؟ قالوا: لا، وسبوه، فتركته لله ولهم، فاحتملوني فو الله ما بلغت المنـــزل إلا على رؤوس الرجال وأكفهم».

هذا كلام ابن الهرمزان وأن كل منصف يعتقد (ولعل ابن الهرمزان أيضًا كان يعتقد) أن دم أمير المؤمنين في عنق الهرمزان وأن أبا لؤلؤة لم يكن إلا آلة في يد هذا الفارسي، وأن موقف عثمان وإخوانه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا الحادث لا نظير له في تاريخ العدالة الإنسانية». (حاشية العواصم من القواصم، ص١١٧، حاشية:١٣٧)

ابن عربی لکھتے ہیں: « وإن كان لم فعل فالصحابة متوافرون والأمر في أوله. وقد قيل: إن الهرمزان سعى في قتل عمر وحمل الخنجر وظهر تحت ثيابه، وكان قتل عبيد الله له وعثمان لم

يل بعد. ولعل عثمان كان لا يرى على عبيد الله حقًّا لما ثبت من حال الهرمزان وفعله». (العواصم من القواصم، ص١١٧-١١٨)

شیخ محب الدین الخطیب اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: « وقد تصرَّف عثمان في هذا الأمر بعد أن ذاكر الصحابة فيه، قال الطبري (٥/٤١): «جلس عثمان في جانب المسجد ودعا عبيد الله وكان محبوسًا في دار سعد بن أبي وقاص وهو الذي نزع السيف من يديه... فقال عثمان لجماعة من المهاجرين والأنصار: أشيروا في هذا الذي فتق في الإسلام ما فتق. فقال عليٌّ: أرى أن تقتله. فقال بعض المهاجرين: قتِل عمر أمس ويُقتَل ابنه اليوم! فقال عمرو بن العاص: يا أمير المؤمنين إن الله أعفاك أن يكون هذا الحدث ولا سلطان لك، قال عثمان: أنا وليهم وقد جعلتها دية واحتملتها في مالي».(حاشية العواصم من القواصم، ص١١٨، حاشية:١٣٨)

کیا رسول اللہ ﷺ نے مروان اور ان کے والد کو مدینہ منورہ سے نکالا تھا؟:

اشکال: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اُنھوں نے مروان بن حکم کو خلیفہ کے سکریٹری کے اہم پوزیشن پر مامور کیا، جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مروان اور ان کے والد حکَم کو مدینہ منورہ سے نکال دیا تھا۔

جواب: مروان اور ان کے والد کے بارے میں یہ واقعہ ثابت نہیں۔ معتمد کتابوں میں یہ واقعہ مذکور ہے؛ لیکن اکثر کتابوں میں بلاسند ذکر کیا گیا ہے؛ البتہ بعض کتابوں میں سند موجود ہے؛ لیکن اس کے منقطع یا راوی کے غالی شیعہ ہونے کی وجہ سے نا قابلِ اعتبار ہے۔

فاکہی نے اخبار مکہ (٥/٢٢٦) میں زہری اور عطا خراسانی سے مرسلاً مروان کے والد حکم کے جلاوطن کئے جانے کا ذکر کیا ہے۔ اور اخبار مکہ کے حوالے سے ابن حجر نے فتح الباری (١٢/٢٤٤) اور الاصابہ (٢/٩١) میں، اور فتح الباری کے حوالے سے قسطلانی نے ارشاد الساری (١٠/٦٧) میں اس روایت کو نقل کیا ہے۔

لیکن فاکہی کی یہ سند مرسل یعنی منقطع ہے۔ شیخ شعیب ارناووط اور بشار عواد نے عطا خراسانی کے بارے میں لکھا ہے: «إن الرجل كان يرسل، فروايته عن جميع الصحابة مرسلة (منقطعة) إذ لم يسمع من أحد منهم». (تحرير تقريب التهذيب ٣/١٧)

اور زہری کی مراسیل کے بارے میں ابن معین اور یحییٰ بن سعید القطان فرماتے ہیں: «مراسيل الزهري ليس بشيء». (تدريب الراوي، حكم المرسل ١/٢٣٢)

اسی طرح ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۵۷/۲۷۲) میں اپنی سند سے عبادہ بن زیاد کے طریق سے مروان کے والد حکم کے جلاوطن کئے جانے کا ذکر کیا ہے؛ لیکن یہ روایت عبادہ بن زیاد کے غالی شیعہ ہونے کی وجہ سے ناقابل اعتبار ہے۔ ابن ابی حاتم نے الجرح والتعدیل (۶/۹۷) میں لکھا ہے: «عبادة بن زياد الأسدي كوفي من رؤساء الشيعة».

حافظ ذہبی تاریخ اسلام (۲/۱۹۸) میں عبادہ بن زیاد کی مذکورہ روایت نقل کرنے سے پہلے لکھتے ہیں: «وقد رُويتْ أحاديث منكرة في لعنه (أي: الحكم) لا يجوز الاحتجاج بها».

مزید یہ کہ فاکہی کی روایت میں اور نہ ہی ابن عساکر کی روایت میں اس بات کا ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کو کہاں سے نکالا اور کہاں بھیجا؛ البتہ ابن حجر نے الاصابہ (۲/۹۱) میں، ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۷/۱۷۱) میں، ابن الاثیر نے الکامل (۳/۲۷۵) میں، یوسف بن تغری بردی نے النجوم الزاہرہ (۱/۸۹) میں، ابن العماد نے شذرات الذہب (۱/۳۵۰) میں اور بعض دوسرے حضرات نے بھی بلاسند حکم کا مدینہ سے طائف جلاوطن کیا جانا اور پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں واپس مدینہ آنا لکھا ہے۔

جبکہ طبقات ابن سعد کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مروان اور ان کے والد حکم مدینہ میں رہتے تھے، اور ہمیشہ مدینہ ہی میں رہے؛ «قالوا: قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ومروان بن الحكم ابن ثماني سنين فلم يزل مع أبيه بالمدينة حتى مات أبوه الحكم بن أبي العاص في خلافة عثمان بن عفان». (الطقبات الكبرى لابن سعده/٢٧. وانظر: تاريخ دمشق لابن عساكر٥٧/٢٥٨. والمنتظم لابن الجوزي٦/٤٧)

اور طبقات ابن سعد کی ایک دوسری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم نے فتح مکہ کے موقع پر اسلام قبول کیا اور وہیں پر مقیم رہے، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں مدینہ آئے اور یہیں ان کا انتقال ہوا؛ «أسلم يوم فتح مكة و لم يزل بها حتى كانت خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه فأذن له فدخل المدينة فمات بها في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه». (الطبقات الكبرى ٥/٦)

نیز جن رؤسائے مکہ نے فتح مکہ کے موقعہ پر اسلام قبول کیا انھوں نے ہجرت نہیں کی، اس لیے کہ ہجرت فتح مکہ سے پہلے واجب تھی؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا هجرة بعد الفتح». (صحيح البخاري، رقم:٢٧٨٣)

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ حکم کی جلاوطنی کا واقعہ اولاً تو ثابت نہیں، نیز یہ عقل کے بھی خلاف ہے؛ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متعین مدت (ایک سال) کے لیے جلاوطن کرنا زنا اور اختناث وغیرہ پر تو ثابت ہے؛ لیکن شریعت میں ایسا کوئی جرم نہیں جس پر ہمیشہ کے لیے نکال دیا جائے۔ اور اگر یوں کہا جائے کہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعزیراً نکالا تھا، تو توبہ کی وجہ سے وہ تعزیر ساقط ہو جانی چاہیے تھی، یا کم از کم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پر ساقط ہو جانی چاہیے تھی، اور یہاں تو حضرت عثمان کے زمانے تک جلاوطنی دراز ہونے کا ذکر ہے۔ اور جب عبد اللہ بن ابی سرح (جو کہ مرتد ہو گئے تھے) کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی سفارش کو قبول فرمایا تو پھر حکم کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ ان کی سفارش کیوں قبول نہ فرماتے!؟ خلاصہ یہ ہے کہ اس قصے سے متعلق اکثر روایات مرسل ہیں، نیز یہ ان مورخین کی روایات ہیں جو کمی وزیادتی اور کذب وافترا سے بہت کم محفوظ ہوتی ہیں۔ (منهاج السنة ٦/٢٦٥، الرد على زعم الرافضي أن الرسول عليه السلام طرد الحكم وابنه عن المدينة وردهما عثمان وأكرمهما)

ابو الیسر عابدین حکم اور بنی حکم سے متعلق بعض روایات نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: «وإن هذه الأحاديث والأخبار ليغنينا ظاهرها الدال على الكذب عن مناقشة سندها، فكم نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن اللعن، وكم أنزل أصحابه عن الإبل التي كانوا يلعنونها، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «ما بُعِثتُ لعّانًا»... فمن أين هذه الأحاديث التي كثر اللعن في روايتها لبني أمية التي لم يدر مثلها في حق أبي جهل وأبي لهب وعقبة بن أبي معيط... وغيرهم من رؤساء المشركين مع شدة كفرهم وعنادهم، ومع قوة إسلام هؤلاء الحامين لبيضة الدين، والذين فتحوا أقاليم الدنيا وأعلنوا الإسلام في كل مكان، فما الداعي لكثرة اللعن فيهم والإعراض عمن هو أشد وأقبح فعلاً وعملاً واعتقادًا منه؟ فلا شك في وضع هذه الأحاديث ولا حول ولا قوة إلا بالله». (أغاليط المؤرخين، ص١٢٦. وانظر: المنتقى من منهاج الاعتدال، ص٤١٠ بتحقيق محب الدين الخطيب. والعواصم من القواصم، ومختصر التحفة الاثني عشرية)

نیز مروان کی ثقاہت وعدالت پر محدثین وفقہاء کا اتفاق ہے، جیسا کہ چند صفحات پہلے گزر چکا ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مناقب:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مناقب کی تفصیل کے لیے تو پوری کتاب چاہیے؛ تاہم قرآن وحدیث کی روشنی میں چند مناقب کی طرف ہم اشارات کرتے ہیں:

١- حضرت علی رضی اللہ عنہ ان سابقین مہاجرین میں سے تھے جن کو اللہ تعالی نے رضامندی اور جنت کی سرٹیفکٹ اور سند عطا فرمائی؛ ﴿وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ ۙ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ وَاَعَدَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ تَحْتَهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا ؕ ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ۝﴾. (التوبة)

٢- غزوہ تبوک میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مدینہ منورہ میں اپنے اہل وعیال کا نگران

اور وقتی محافظ مقرر فرمایا، اور جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جہاد میں شرکت نہ کرنے کی شکایت فرمائی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:«أما ترضى أن تكون مني بمنــزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيَّ بعدي». (صحيح البخاري، رقم:٤٤١٦)

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں فرمایا: «أنت مني وأنا منك». (صحيح البخاري، رقم:٢٤٩٩)

جب بعض لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض باتوں کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا:«من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه». (سنن الترمذي، رقم:٣٧١٣. ومسند أحمد، رقم:٢٣١٠٧. وإسناده صحيح)

یعنی جس کا میں محبوب اور دوست ہوں اس کا علی بھی دوست اور محبوب ہو گا۔

۴- خیبر کے بعض قلعوں کے محاصرے کی مدت لمبی ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کل میں اس آدمی کو جھنڈا دوں گا جس کے ہاتھوں پر اللہ تعالی خیبر کو فتح کر دے گا، وہ اللہ تعالی کا محب اور محبوب ہو گا۔ لوگ رات کو بحث کرتے رہے کہ یہ بشارت کس کو ملے گی؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے صرف اس دن امیر بننے کی تمنا کی۔ صبح کو سب لوگ اس خوشخبری کا مصداق بننے کے انتظار میں تھے، اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: علی کہاں ہیں؟ لوگوں نے عرض کیا: وہ آشوبِ چشم میں مبتلا ہیں، یہاں موجود نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان کو بلاؤ۔ ان کو لایا گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعاب مبارک ان کی آنکھوں پر لگایا، دعا بھی فرمائی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ شفایاب ہو گئے اور خیبر کا آخری قلعہ قموص ان کے ہاتھوں پر فتح ہوا۔ (صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب فضل من أسلم على يديه رجل، رقم:٣٠٠٩. صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب، رقم:٢٤٠٤)

۵- حضرت علی رضی اللہ عنہ عشرہ مبشرہ میں چوتھے نمبر پر ہیں۔

۶- غزوہ بدر، احد اور خندق وغیرہ میں شریک جہاد ہوئے اور دشمنوں پر اپنی شجاعت کی دھاک بٹھا دی۔

۷- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرح کاتب وحی ہونے کا شرف ان کو حاصل ہے۔

۸- سنہ ۹ ہجری میں ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ امیر الحج تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمانِ نبوی کے مبلغ تھے۔

۹- دامادِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہونے کے ساتھ ساتھ بیماری میں ان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تیمارداری اور خدمت کا شرف حاصل رہا۔

۱۰- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کے غسل اور کفن دفن میں شریک رہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو "کرم اللہ وجہہ" کہنے کی وجوہات اور خیبر کا دروازہ اکھاڑنے کا واقعہ:

۱- حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نام کے ساتھ خوارج سوّد اللہ وجہہ کہتے تھے تو ان کی تردید کے لیے کرم اللہ وجہہ کہا گیا۔ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے فتاوی رشیدیہ، ص۹۷ پر یہی فرمایا ہے؛ لیکن اس توجیہ کے بارے میں شیخ محمد یونس صاحب نے الیواقیت الغالیہ میں لکھا ہے: "لیکن مجھے متقدمین میں سے کسی کے کلام میں یاد نہیں۔ واللہ اعلم"۔ (الیواقیت الغالیہ ۲/۳۴۴)

نیز اگر خوارج سود اللہ وجہہ کہتے تھے تو پھر بیض اللہ وجہہ کہنا مناسب تھا۔ نیز خوارج حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سب سے زیادہ مخالف ہیں، پھر ان کے نام کے ساتھ کرم اللہ وجہہ آنا چاہیے تھے۔

۲- شمس الدین سخاوی رحمہ اللہ نے فتح المغیث میں تاریخ اربل کے حوالے سے بعض حضرات کے خواب کے حوالے سے لکھا ہے کہ ان کی پیشانی کو اللہ تعالی نے صنم کے سجدے سے بچایا؛ «لأنه لم يسجد لصنم قط».(٢/١٦٤). اس توجیہ پر شیخ یونس صاحب نے اشکال کیا کہ ایسے تو بہت سارے صحابہ ہیں جنھوں نے صنم کو سجدہ نہیں کیا؛ لیکن ان کے ساتھ کرم اللہ وجہہ نہیں کہتے۔ حضرت حسن، حضرت حسین، عبد اللہ بن زبیر، نعمان بن بشیر وغیرہ صغار صحابہ رضی اللہ عنہم سب ایسے تھے۔

۳- یہ توجیہ بھی ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ عزت بخشی ہے کہ یہود کا مرکز خیبر ان کے ہاتھ پر فتح ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کا فاتح اس شخصیت کو قرار دیا جو اللہ تعالی کے محب اور محبوب ہوں۔ اس عزت افزا خوشخبری کے لیے صحابہ کرام چشم براہ تھے؛ لیکن یہ عزت اللہ تعالی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جھولی میں ڈالدی، کرم اللہ وجہہ، یعنی اللہ تعالی نے ان کی ذات کو فتح کی عزت بخشی۔

رہی یہ بات کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خیبر کے قلعہ قموص کا دروازہ اکھاڑا اور اس کو بطور ڈھال استعمال فرمایا؛ جبکہ اس دروازے کو ۸ آدمی، اور بعض روایات کے مطابق ۴۰ آدمی، اور بعض روایات کے مطابق ۸۰ آدمی نہیں اٹھا سکتے تھے، تو محققین علماء نے اس کی تردید کی ہے۔ البدایہ والنہایہ (۴/۱۸۹-۱۹۰) میں غزوہ خیبر کے تحت، اور تاریخ الخمیس (۲/۵۱) میں، سیرت حلبیہ (۳/۴۳-۴۴) میں، اور سیرت سیدنا علی المرتضی (ص۸۱) لمولانا محمد نافع وغیرہ میں اس کی تردید موجود ہے۔ ہم علامہ سخاوی کی عبارت المقاصد الحسنہ سے نقل کرتے ہیں: «فاجتمع عليه بعده منا سبعون رجلا فكان جهدهم أن أعادوا الباب. وعلقه البيهقي مضعِّفًا له. قلت: بل كلها واهية، ولذا أنكره بعض العلماء». (المقاصد الحسنة، في باب الحاء، تحت حمل علي باب خيبر، ص٢٣٠)

البتہ حضرت مولانا علی میاں ندوی رحمہ اللہ نے "المرتضی" (ص۸۰-۸۲) میں ان روایات کو بلا تبصرہ ذکر کیا ہے اور حاشیہ میں اسے مشہور واقعہ قرار دیتے ہوئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی کرامت بتلایا گیا ہے۔ حضرت مولانا زین العابدین رحمہ اللہ نے حضرت مولانا علی میاں ندوی رحمہ اللہ کی اس کتاب کا علمی جائزہ لیا ہے اور "المرتضی وغیرہ کا علمی احتساب" کے نام سے تبصرہ لکھا ہے، اس تبصرے میں صفحہ ۱۴-۱۷ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قلعہ قموص کا دروازہ اکھاڑنے کے واقعہ اور اسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی کرامت شمار کرنے کی سخت تردید کی گئی ہے۔

عثمان الخمیس نے "حقبۃ من التاریخ" میں لکھا ہے: «أما علي فلا شك أن الله كرَّم وجهه، ولكن الكلام في التخصيص». (حقبة من التاريخ، ص٢٠٥)

یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اللہ تعالی نے عزت بخشی ہے۔ یہ بات شک سے بالا تر ہے؛ لیکن تخصیص کے لیے دلیل کی ضرورت ہے۔ اور اس سے پہلے لکھا ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے لیے "زہرا" کا لقب بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے زمانے میں نہیں تھا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو شیر خدا کہنا صحیح ہے:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو شیر خدا کہہ سکتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں «أسد الله وأسد رسوله» فرمایا، یہ اپنی جگہ صحیح ہے؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خود اپنا نام شیر بتایا ہے؛ صحیح مسلم میں غزوۂ خیبر کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ شعر مذکور ہے:

أنا الذي سَمَّتْني أُمي حيدرهْ ۞ كلَيْثِ غاباتٍ كريه المَنْظَرَهْ

(صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة ذي قرد وغيرها، رقم:١٨٠٧)

میں وہ آدمی ہوں جس کا نام ماں نے شیر رکھا۔ میں جنگلوں کے شیر کی مانند (دشمن کے لیے) خوفناک منظر کا آدمی ہوں۔

سبل الہدی والرشاد فی سیرۃ خیر العباد (۵/۱۶۳) میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو شیر کہنے کی دیگر وجوہات کا ذکر بھی ہے۔

حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت:

روایات میں آتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ابتداءً خلافت کے لیے آمادہ نہ تھے اور گھر میں چھپ گئے تھے؛ لیکن بعد میں لوگوں کے مستقل اصرار کی وجہ سے بیعتِ خلافت کے لیے تیار ہوگئے، اور مسجد نبوی میں ذوالحجہ ۳۵ ہجری میں آپ کی بیعت ہوئی۔

عن محمد ابن الحنفية قال: كنت مع علي، وعثمان محصور، قال: فأتاه رجل فقال: إن أمير المؤمنين مقتول، ثم جاء آخر فقال: إن أمير المؤمنين مقتول الساعة، قال: فقام علي، قال محمد: فأخذت بوسطه تخوفا عليه، فقال: خل لا أم لك، قال: فأتى علي الدار، وقد قتل الرجل، فأتى داره فدخلها، وأغلق عليه بابه، فأتاه الناس فضربوا عليه الباب، فدخلوا عليه فقالوا: إن هذا الرجل قد قتل ولا بد للناس من خليفة، ولا نعلم أحدا أحق بها منك، فقال لهم علي: لا تريدوني، فإني لكم وزير خير مني لكم أمير، فقالوا: لا والله ما نعلم أحدا أحق بها منك، قال: فإن أبيتم علي فإن بيعتي لا تكون سرا، ولكن أخرج إلى المسجد فمن شاء أن يبايعني بايعني، قال: فخرج إلى المسجد فبايعه الناس. (فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، رقم:٩٦٩، وإسناده صحيح. والشريعة لآجري، رقم:١٢١٥. والسنة للخلال، رقم:٦٢٠. وانظر: الغدير، للأميني ٤٥٩/٩)

ابن الاثیر نے اسد الغابہ میں لکھا ہے: «وبويع له بالمدينة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد قتل عثمان، في ذي الحجة من سنة خمس وثلاثين». (أسد الغابة ١٠٢/٤)

حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت سے متعلق چھ طرح کی روایات ہیں:

۱- انھوں نے بیعت ہی نہیں کی تھی؛ بلکہ بیعت کے موقع پر موجود ہی نہیں تھے۔ (تاريخ الطبري ٣٩٢/٤، و٤٣٣/٤، ط: دار التراث، بيروت)

۲- وہ بیعت کے وقت موجود تھے، لیکن انھوں نے بیعت میں توقف کیا۔ «قال عليٌّ لطلحة والزبير: ألم تبايعاني؟ فقالا: نطلب دم عثمان». (مصنف ابن أبي شيبة ٢٨٦/١٥، تحقيق: محمد عوامة) **اور وجہ یہ نہ تھی کہ انھیں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت تسلیم نہیں تھی، یا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے قائل نہ تھے؛ بلکہ چونکہ قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے اور بیعت کے معاملے میں پیش پیش تھے؛ اس لیے انھوں نے توقف کیا۔**

۳- ایک روایت میں ہے کہ ان کو بیعت پر مجبور کیا گیا تھا۔ «قال طلحة: بايعت والسيف فوق رأسي». (تاريخ الطبري٤٣١/٤، وفي إسناده الواقدي وهو متروك. و ٤٢٩/٤، من طريق الزهري، وإسناده ضعيف مرسل).

«قال الزبير: إنما بايعت عليا واللج على عنقي». (البداية والنهاية ٢٢٦/٧)

۴- ایک روایت میں ہے کہ انھوں نے رضامندی سے بیعت کی، بلکہ یہ دونوں حضرات اولین بیعت کرنے والوں میں سے تھے۔ «قال علي: إن طلحة والزبير قد بايعا طائعين غير مكرهين». مصنف ابن أبي شيبة ٢٧٣/١٥، رقم:٣٨٩٥٤)

«فكان أول من صعد طلحة فبايعه بيده، ثم بايعه الزبير وسعد والصحابة جميعا». (تاريخ الإسلام للذهبي ٢٥٢/٢. وتاريخ دمشق لابن عساكر ٤١٩/٣٩)

۵- ایک روایت میں ہے کہ بیعت مشروط تھی۔«واجتمع إلى علي بعد ما دخل طلحة والزبير في عدة من الصحابة، فقالوا: يا علي، إنا قد اشترطنا إقامة الحدود...». (تاريخ الطبري ٤٣٧/٤، وإسناده ضعيف)

٦- ایک روایت میں ہے کہ بیعت پر راضی تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف قتال کے لیے نہیں گئے تھے؛ بلکہ قصاص کا مطالبہ کر رہے تھے۔ اور صلح کی بات چیت چل رہی تھی کہ قتال ان پر مسلط ہوگیا۔ «وقال علي لطلحة والزبير: ألم تبايعاني؟ فقالا: نطلب دم عثمان، فقال علي: ليس عندي دم عثمان...». (المصنف لابن أبي شيبة ٢٨٦/١٥ ، تحقيق: محمد عوامة)

پھر حضرت طلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہما نے بصرہ کا سفر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے لڑنے کے لیے نہیں کیا تھا؛ بلکہ جہاں پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قصاص کا مطالبہ کرنے والے زیادہ تھے وہاں گئے؛ تاکہ قصاص کے نعرہ میں مزید قوت پیدا ہو جائے۔

حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت کے متعلق راجح قول:

جن روایات میں حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کے بیعت پر مجبور کیے جانے کا ذکر ہے وہ روایات سنداً صحیح نہیں۔ راجح اور صحیح قول یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت میں پہل کرنے والے ہیں؛ البتہ یہ حضرات بایں معنی بیعت کو ناپسند کرتے تھے کہ وہ قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ سے بدلہ لینا بیعت پر مقدم سمجھتے تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «إن طلحة والزبير قد بايعا طائعين غير مكرهين». (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:٣٨٩٥٤، وإسناده صحيح)

« قال إبراهيم: بلغ علي بن أبي طالب أنَّ طلحة يقول: إنما بايعتُ واللَّجُّ على قفاي، قال: فأرسل ابنَ عباس فسألهم، قال: فقال أسامة بن زيد: أما واللج على قفاه فلا، ولكن قد بايع وهو كاره». (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:٣٨٩٢٨، وإسناده صحيح)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت سے توقف کی وجہ:

اسی طرح حضرت عائشہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کا اجتہاد تھا کہ بیعت سے پہلے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قاتلوں سے قصاص لیا جائے۔ حضرت عائشہ، حضرت زبیر، حضرت طلحہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم کا کہنا یہ تھا کہ « عقوبة من هدم الخلافة حق ولا بد منه»، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کا کہنا تھا کہ «استحكام الخلافة قبل عقوبة البغاة أمر لازم». حضرت معاویہ اور حضرت طلحہ وغیرہ رضی اللہ عنہم کا موقف یہ تھا کہ ان مفسدین کے ہوتے ہوئے خلافت مستحکم نہیں ہو سکتی۔

دکتور محمد امحزون لکھتے ہیں: « من المعروف والمتفق عليه بين الإخباريين والمؤرخين أن الخلاف بين علي ومعاوية كالخلاف بين علي من جهة وطلحة والزبير وعائشة من جهة أخرى، كان سببه طلب تعجيل القصاص من قتلة عثمان، ولم يكن خروج طلحة والزبير وأم المؤمنين إلى البصرة إلا لهذا الغرض». (تحقيق مواقف الصحابة ١٣٤/٢. وانظر: الصواعق المحرقة ٦٢٢/٢. وتاريخ الطبري ٤٤٩/٤، ٤٦٢، ٤٨٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٤، ٤٦٤)

« ومن الملاحظ أن الصحابة رضوان الله عليهم متفقون على إقامة حد القصاص على قتلة عثمان، ولكن الخلاف بينهم وقع في مسألة التقديم أو التأخير، فطلحة والزبير وعائشة ومعاوية كانوا يرون تعجيل أخذ القصاص من الذين حصروا الخليفة حتى قُتِل، وأن البداءة بقتلهم أولى، بينما رأي أمير المؤمنين علي ومن معه تأخيره حتى يتوطد مركز الخلافة ويتقدم أولياء عثمان بالدعوى عنده على معينين، فيحكم لهم بعد إقامة البينة عليهم، لأن هؤلاء المحاصرين لأمير المؤمنين عثمان ليسو نفرا من قبيلة معينة، بل من قبائل مختلفة». (تحقيق مواقف الصحابة ١٣٧/٢)

واقعہ جمل:

جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعتِ خلافت کے بعد قاتلینِ عثمان رضی اللہ عنہ سے بدلہ لیے جانے میں تاخیر ہوتی رہی اور قاتلینِ عثمان رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں بے خوف وخطر پھرنے لگے تو حضرت طلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہمانے عمرہ کے ارادے سے مکۃ المکرمہ کا سفر کیا، ان کے ساتھ ان کے ہم خیال اور بھی بہت سے لوگ شریک سفر ہوگئے، وہاں ان حضرات کی ملاقات حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور بعض دیگر امہات المؤمنین سے ہوئی جو پہلے سے حج کے لیے گئی ہوئی تھیں۔ بعد میں حضرت عبداللہ بن عمر، یمن کے والی یعلی بن امیہ، اور بصرہ کے حاکم عبداللہ بن عامر رضی اللہ عنہم بھی مکہ آگئے؛ «فاجتمع فيها خلق من سادات الصحابة وأمهات المؤمنين». (البداية والنهاية ٢٣٠/٧)

ان حضرات کی باہمی گفتگو ہوئی، ان کا یہ نظریہ تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ظلماً اور ناحق شہید کیا گیا ہے؛ اس لیے قاتلین سے اولین فرصت میں ان کا قصاص لینا ضروری ہے، اور یہ مفسدین حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کرکے ان کے ساتھ مل گئے ہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی پناہ میں یہ مجتمع ہوگئے ہیں، اور یہ ان کی سیاسی طور پر ایک حفاظتی تدبیر ہے، حقیقت میں وہ آپ کے وفادار نہیں ہیں۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی اپنی جماعت میں ان کی شرکت کو ناپسند کرتے تھے؛ لیکن حالات ایسے تھے کہ ان کو اپنی جماعت سے جدا بھی نہیں کرسکتے تھے؛ البتہ آپ کی دلی خواہش تھی کہ جیسے ہی ان پر

قدرت حاصل ہوگی ان سے ضرور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل کا بدلہ لیا جائے گا۔(تاريخ الطبري ٤/٤٣٧)

اس طرح یہاں مکہ مکرمہ میں صحابہ کرام، امہات المؤمنین اور دیگر حضرات کا اجتماع ہوا ان تمام حضرات کی رائے یہ تھی کہ قصاص کا مسئلہ سب سے پہلے۔طے ہونا چاہیے۔اس مقصد کے حصول کے لیے باہم مشورے جاری رہے اور مختلف آرا سامنے آئیں، ایک رائے یہ تھی کہ ہمیں شام جانا چاہیے۔دوسری رائے یہ تھی کہ ہمیں مدینہ منورہ جاکر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ مطالبہ کرنا چاہیے کہ قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ کو ہمارے حوالے کریں۔تیسری رائے یہ تھی کہ ہمیں بصرہ جاکر اور بھی لوگوں کو اپنے ساتھ لے کر اُن قاتلین عثمان سے قصاص کی ابتداء کرنی چاہیے جو بصرہ میں موجود ہیں۔اس تیسری رائے پر سب کا اتفاق ہوگیا؛البتہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے علاوہ دیگر امہات المؤمنین کی دوسری رائے تھی؛چنانچہ وہ مدینہ منورہ واپس ہوگئیں۔

جب تیسری رائے پر سب کا اتفاق ہوگیا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی معیت میں اہل مکہ و مدینہ میں سے ہزار یا نو سو حضرات نے بصرہ کی طرف کوچ کیا اور راستے میں دوسرے لوگ بھی ان کے ساتھ ہوتے رہے اور ان کی تعداد تین ہزار تک پہنچ گئی۔(البداية والنهاية ٧/٢٢٩-٢٣٠. روح المعاني ١١/١٩٠)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور ان کے ہم خیال حضرات کا مقصد اصلاح بین المسلمین تھا:

ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور آپ کے ہم سفر حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما اور دیگر حضرات کا مقصد اصلاح بین المسلمین، فتنے کا خاتمہ اور امورِ خلافت میں صحیح نظم قائم کرنا تھا۔ « وألحوا على أمهم رضي الله تعالى عنها أن تكون معهم إلى أن ترتفع الفتنة، ويحصل الأمن، وتنتظم أمور الخلافة...، فصارت معهم بقصد الإصلاح، وانتظام الأمور، وحفظ عدة نفوس من كبار الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وكان معها ابن أختها عبد الله بن الزبير، وغيره من أبناء أخواها أم كلثوم، وزوج طلحة، وأسماء زوج الزبير، بل كل من معها بمنـــزلة الأبناء في المحرمية، وكانت في هودج من حديد». (روح المعاني ١١/١٩٠)

ابن حبان نے «الثقات» میں لکھا ہے: «ومضت عائشة وهي تقول: اللهم إنك تعلم إني لا أريد إلا الاصلاح فاصلح بينهم». (الثقات لابن حبان ٢/٢٨٠)

علامہ ذہبی لکھتے ہیں: « إنما خرجت بقصد الإصلاح بين المسلمين وظننت أن في خروجها مصلحة للمسلمين». (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص٢٢٢)

دوران سفر مروان بن حکم اوقات نماز میں اذان دیتے تھے اور حضرت عبد اللہ بن زبیر امامت کے

فرائض سرانجام دیتے تھے۔ اس طرح یہ سفر جاری رہا اور یہ حضرات بصرہ کے قریب ایک مقام پر جا پہنچے۔ (البداية والنهاية ٧/٢٣٠)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جب اطلاع ملی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما اپنے رفقا کے ہمراہ بصرہ کی طرف چلے گئے ہیں تو آپ نے بھی بصرہ پہنچنے کا ارادہ فرمایا، اور اہل مدینہ کو بھی ساتھ چلنے کو کہا؛ لیکن اکثر لوگوں پر آپ کا یہ حکم گراں گزرا۔ «فتثاقل عنه أكثر أهل المدينة، واستجاب له بعضهم». (البداية والنهاية ٧/ ٧/٢٢٣٣)

ربیع الثانی ۳۶ھ کے آخر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ سفر شروع ہوا، آپ کے ساتھ کئی صحابہ کرام اور بہت سے دوسرے لوگ جو سفر کے لیے آمادہ تھے وہ بھی ساتھ ہو لئے اور وہ جماعتیں اور وہ گروہ بھی از راہ خود ساتھ تھے جنھوں نے خلیفہ برحق حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ناحق قتل کر ڈالا تھا اور بظاہر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حمایت ونصرت میں پیش پیش تھے اور ان کی سرشت میں شر اور فساد پیوست تھا۔

جب آپ مدینہ منورہ سے باہر تشریف لائے تو مقام ربذہ میں حضرت عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی سواری کی لگام تھام کر فرمایا: اے امیر المؤمنین! آپ مدینہ طیبہ کی اقامت ترک نہ فرمائیں، اگر آپ مدینہ طیبہ سے باہر چلے گئے تو کوئی مسلمانوں کا خلیفہ مدینہ طیبہ کی طرف لوٹ کر نہ آسکے گا۔ «وقد لقي عبد الله بن سلام رضي الله عنه عليًّا وهو بالربذة، فأخذ بعنان فرسه وقال: يا أمير المؤمنين! لا تخرج منها، فو الله لئن خرجت منها لا يعود إليها سلطان المسلمين أبدا». (البداية والنهاية ٧/٢٣٠)

لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ سفر کا عزم کر چکے تھے؛ اس لیے کوفہ کی طرف سفر جاری رہا۔ آپ کا مقصد لوگوں کے درمیان اصلاح کی صورت پیدا کرنا تھا۔ اس دوران حضرت عمار بن یاسر اور حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہم نے کوفہ پہنچ کر لوگوں کو دعوت دی کہ آپ لوگ امیر المؤمنین کی حمایت میں نکلیں۔ «ثم قام عمار والحسن بن علي في الناس على المنبر يدعوان الناس إلى النفير إلى أمير المؤمنين، فإنه إنما يريد الإصلاح بين الناس». (البداية والنهاية ٧/٢٣٤)

بصرہ کے قریب دونوں فریق کی جماعتیں اپنے اپنے مقام پر فروکش ہوئیں اور باہمی سوئے ظن کو رفع کرنے اور غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے متعدد اکابرین نے کوششیں کیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جانب سے قعقاع بن عمرو تمیمی رضی اللہ عنہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور ان کے ہم نوا حضرات کی خدمت میں تشریف لے گئے اور باہم مصالحانہ گفتگو کی، آپ نے کہا: «أي أماه! ما أقدمك هذا البلد؟ قالت: أي بنيَّ! الإصلاح بين الناس». (البداية والنهاية ٧/٢٣٧)

پھر قعقاع نے حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کے ساتھ اسی مقصد پر کلام کیا تو انھوں نے بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے جواب کی تائید کی اور اپنا مقصد بھی اصلاح بین الناس بیان فرمایا۔

اس کے بعد قعقاع رضی اللہ عنہ نے ان حضرات سے لمبی گفتگو کی، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس چیز کا بہترین حل اس فتنے میں سکون پیدا کرنا، سلامتی اور مصالحت کی فضا بنانا اور کلمۃ المسلمین میں اتفاق قائم کرنا ہے۔ ان حالات میں آپ حضرات کا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت کرلینا خیر کی علامت اور رحمت کی بشارت ہوگی، اور اس طریقے سے قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ سے بدلہ لینا آسان ہوسکے گا، اور اس میں امت کا اتفاق اور امت کے لیے سلامتی وعافیت ہوگی۔ اور اگر آپ حضرات بیعت سے انکار کرتے ہیں تو پھر یہ شر کی علامت ہوگی اور اس سے اسلامی حکومت کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے۔ ملت کی سلامتی وعافیت جس امر میں ہے اس کو آپ حضرات ترجیح دیں، جیسا کہ سابقاً آپ اسلام کے لیے خیر ثابت ہوئے اسی طرح اب بھی ملت کے حق میں مفتاح خیر ثابت ہوں اور افتراق کے فتنے اور بلیات سے اجتناب کا سبب بنیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: « قد أصبت وأحسنت فارجع، فإن قدم عليٌّ وهو على مثل رأيك صلح الأمر». (البداية والنهاية ٢٣٧/٧)

اس گفتگو کے بعد حضرت قعقاع رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف واپس تشریف لائے اور اس مکالمہ کی اطلاع دی، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ اور سبھی حضرات نے اسے بہت پسند فرمایا، سوائے ان قاتلینِ عثمان کے جو خود سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت میں شامل ہوگئے تھے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ پیغام بھی بھیجا کہ ہمارا یہاں آنا صلح کے لیے ہی ہے؛ چنانچہ ہر دو جانب کے حضرات اس صورت حال پر بہت مسرور ہوئے اور صلح ومصالحت پر اتفاق ظاہر کیا۔ «فرجع (القعقاع) إلى علي فأخبره فأعجبه ذلك، أشرف القوم على الصلح، كره ذلك من كرهه، ورضيه من رضيه. وأرسلت عائشة إلى علي تعلمه أنها إنما جاء ت للصلح، ففرح هؤلاء وهؤلاء». (البداية والنهاية ٢٣٧/٧)

حضرت قعقاع رضی اللہ عنہ کی مصالحانہ گفتگو کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک عظیم خطبہ دیا جس میں اسلام کی عظمت اور فضیلت بیان کی اور فرمایا کہ اسلام کے ساتھ حسد اور عناد رکھنے والی اقوام نے ہم پر اختلاف کا یہ فتنہ لاکھڑا کردیا ہے۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ کل ہم یہاں سے آگے پیش قدمی کرنے والے ہیں، یعنی دوسرے فریق کے قریب جاکر قیام کا ارادہ رکھتے ہیں۔ خبردار! جس شخص نے حضرت عثمان کے قتل میں اعانت بھی کی ہو وہ ہم سے الگ ہوجائے اور ہمارے ساتھ نہ رہے۔ « ألا إني مرتحل غدًا فارتحلوا، ولا يرتحل معي أحدٌ أعان على قتل عثمان بشيء من أمور الناس». (البداية والنهاية ٢٣٧/٧)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما اپنے ساتھیوں سمیت "زابوقہ" کے مقام پر پہنچے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنی جماعت کے ساتھ "ذا قار" کے مقام پر تشریف لائے۔ اور انھیں صلح سے متعلق کوئی شک وشبہ نہیں تھا۔ «وهم لا يشكون في الصلح... ولا يذكرون ولا ينوون إلا الصلح». (تاريخ الطبري ٤/٥٠٥)

یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما اور ان کے ہم نوا حضرات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے لیے آمادہ ہو چکے تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ قاتلین کو شرعی سزا دینے پر رضامند ہو گئے تھے، اور آپ نے قاتلینِ عثمان کو اپنی جماعت سے علاحدہ ہونے کا اعلان بھی کر دیا تھا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ اعلان سن کر فتنہ انگیز پارٹی کے سربر آوردہ لوگ: اشتر نخعی، شریح بن اوفی، عبد اللہ بن سبا المعروف بابن السوداء، سالم بن ثعلبہ اور غلاب بن ہیثم وغیرہ - جن میں ایک بھی صحابی نہ تھا - سخت پریشان ہوئے اور انھیں اپنا انجام تاریک نظر آنے لگا، وہ کہنے لگے: «رأي الناس فينا والله واحد، وإن يصطلحوا وعلي فعلى دمائنا». (تاريخ الطبري ٤/٤٩٣)

مفسدین نے صلح کی صورت کو فساد میں بدلنے کے لیے باہم خفیہ مشورہ کیا، اشتر نخعی نے کہا طلحہ اور زبیر کی رائے جو ہمارے حق میں ہے وہ تو ہمیں معلوم ہے؛ لیکن حضرت علی کی رائے جو ہمارے حق میں ہے وہ ہمیں ابھی تک معلوم نہیں تھی۔ اللہ کی قسم! لوگوں کی رائے ہمارے حق میں ایک ہی ہے، یعنی ہمارا خاتمہ چاہتے ہیں، ان لوگوں نے حضرت علی کے ساتھ اگر صلح کر لی تو وہ صلح یقیناً ہمارے خلاف ہو گی اور ہمارے قتل پر منتج ہو گی، چلو علی بن ابی طالب کا ہی خاتمہ کر ڈالیں اور ان کو عثمان کے ساتھ لاحق کر دیں؛ مگر اس رائے کو ابن سبا نے قبول نہیں کیا۔ غلاب بن ہیثم نے دوسری رائے پیش کی، ابن سبا نے اس کو بھی رد کر دیا اور اس نے تاریکی میں جس وقت دونوں جماعتیں ایک دوسرے سے بے خبر اور مطمئن ہوں اچانک دونوں جماعتوں پر حملہ کر دینے کا مشورہ دیا، اور تمام مفسدین کا اس بات پر اتفاق ہو گیا۔

دونوں جماعتیں تو خیر وسلامتی کے ساتھ صلح کو یقینی سمجھتی ہوئی سکون کی نیند سوئیں اور دوسری طرف مفسدین و قاتلینِ عثمان کی نیند حرام ہو چکی تھی، انھوں نے شر وفساد اور فتنہ انگیزی کے مشوروں میں رات گزاری۔ آخر کار یہ طے پایا کہ ہم میں سے کچھ لوگ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ہم نواؤں کی قیام گاہ پر اور دوسرا گروہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت پر دفعتاً رات کی تاریکی میں دوسرے فریق کی جانب سے حملہ کرے اور ہر ایک فریق بلند آواز میں پکارے کہ فریق مخالف نے بد عہدی کرتے ہوئے ہم پر حملہ کر دیا ہے؛ چنانچہ اس تدبیر کے موافق صبح صادق سے قبل ان مفسدین نے دو گروہوں میں تقسیم ہو کر جانبین کی

قیام گاہوں پر حملہ کر دیا۔

« فباتوا على الصلح، وباتوا بليلة لم يبيتوا بمثلها للعافية من الذي أشرفوا عليه، ... وبات الذين أثاروا أمر عثمان بشر ليلة باتوها قط، قد أشرفوا على الهلكة، وجعلوا يتشاورون ليلتهم كلها، حتى اجتمعوا على إنشاب الحرب في السر، واستسروا بذلك خشية أن يفطن بما حاولوا من الشر، فغدوا مع الغلس، وما يشعر بهم جيرانهم». (تاريخ الطبري ٤/٥٠٦)

اس اچانک حملے سے جو ان کے وہم وگمان میں بھی نہیں تھا لوگ پریشان ہوگئے۔ بعض مفسدین نے حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کو یہ اطلاع دی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان پر حملہ کیا ہے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس انھوں نے اپنا ایک آدمی پہلے سے مقرر کر دیا کہ جب وہ جنگ کا شور سن کر اس سے متعلق دریافت کریں تو وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دے کہ اہل جمل نے ہم پر اچانک حملہ کر دیا ہے۔

«قال (طلحة والزبير): ما هذا؟ قالوا: طرقنا أهل الكوفة ليلا...، فسمع علي وأهل الكوفة الصوت، وقد وضعوا (المفسدون) رجلا قريبًا من علي ليخبره بما يريدون، فلما قال: ما هذا؟ قال: ذاك الرجل ما فجئنا إلا وقوم منهم بيتونا». (تاريخ الطبري ٤/٥٠٧)

اس طرح دونوں جماعتوں نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ ہم پر مخالف فریق نے بد عہدی کرتے ہوئے حملہ کر دیا ہے پوری شدت سے جنگ کی؛ لیکن ہر ایک فریق کا مقصد اپنا اپنا دفاع تھا۔ اس غلط فہمی کی وجہ سے بے شمار مسلمان مفسدین کی سازش کی وجہ سے شہید ہوئے۔ وكان أمر الله قدرًا مقدورًا.

مفسدین کی اس سازش نے اہل اسلام کو جو ایک ہو چکے تھے اور ان کی صلح یقینی ہو چکی تھی دو جماعتوں میں بانٹ دیا، جس سے مسلمانوں کی وحدت کو وہ شدید نقصان پہنچا جس کی تلافی ناممکن ہو کر رہی اور اہلِ اسلام کے درمیان ہمیشہ کے لیے انتشار وافتراق قائم ہو گیا اور لوگوں میں نظریاتی طور پر الگ الگ طبقے قائم ہو گئے۔

جنگ جمل کے مذکورہ واقعے کے بارے میں امام قرطبی لکھتے ہیں کہ یہی صحیح اور مشہور واقعہ ہے: « قال جلة من أهل العلم: إن الوقعة بالبصرة بينهم كان على غير عزيمة منهم على الحرب، بل فجأة، وعلى سبيل دفع كل واحد من الفريقين عن أنفسهم لظنه أن الفريق الآخر قد غدر به، لأن الأمر كان قد انتظم بينهم، وتم الصلح والتفرق على الرضا. فخاف قتلة عثمان رضي الله عنه من التمكين منهم والإحاطة بهم، فاجتمعوا وتشاوروا واختلفوا، ثم اتفقت آراؤهم على أن يفترقوا فريقين، ويبدءُوا بالحرب سحرة في العسكرين، وتختلف السهام بينهم، ويصيح الفريق الذي في عسكر علي: غدر طلحة والزبير، والفريق الذي في عسكر طلحة والزبير: غدر علي. فتم لهم ذلك على ما دبروه. ونشبت الحرب، فكان كل فريق دافعًا لمكرته عند نفسه، ومانعًا

من الإشاطة بدمه. وهذا صواب من الفريقين وطاعة لله تعالى، إذ وقع القتال والامتناع منهما على هذه السبيل. وهذا هو الصحيح المشهور. والله أعلم». (تفسير القرطبي ٣١٨/١٦)

جنگ جمل میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت غالب آگئی اور دوسرے فریق کے اکابر حضرت طلحہ وزبیر وغیرہ رضی اللہ عنہم شہید ہوگئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے سب سے پہلے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے حفاظتی انتظامات کی طرف توجہ فرمائی۔ آپ نے ایک جماعت کو حکم دیا کہ مقتولین کے درمیان سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ہودج کو اٹھا کر حفاظت میں لے لیں، اور محمد بن ابی بکر اور عمار بن یاسر کو حکم دیا کہ کسی مناسب اور محفوظ مقام میں ان کے لیے قبہ (خیمہ) لگائیں۔ اس حفاظتی تدبیر کے بعد محمد بن ابی بکر نے آکر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے خیریت دریافت کی اور عرض کیا کہ آپ کو کسی قسم کی تکلیف تو نہیں پہنچی؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ پھر خود حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی تشریف لائے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں سلام عرض کرنے کے بعد مزاج پرسی کی تو جواب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: میں بخیریت ہوں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ تعالی آپ کی مغفرت فرمائے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت کے دوسرے اکابر بھی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا کی خدمت میں خیریت طلبی اور سلام کے لیے حاضر ہوئے۔

«وأمر عليٌّ نفرًا أن يحملوا الهودج من بين القتلى، وأمر محمد بن أبي بكر وعمارا أن يضربا عليها قبة، وجاء إليها أخوها محمد فسألها: هل وصل إليك شيء من الجراح؟ فقالت: لا،... وجاء إليها علي بن أبي طالب أمير المؤمنين مسلِّمًا فقال: كيف أنت يا أمة؟ قالت: بخير. فقال يغفر الله لكِ. وجاء وجوه الناس من الأمراء والأعيان يسلمون على أم المؤمنين رضي الله عنها». (البداية والنهاية ٧٤٤/٧)

واقعہ جمل کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے چند روز بصرہ میں قیام فرمایا، اس کے بعد حجاز کی طرف سفر کا ارادہ فرمایا۔ اس موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے ضروریاتِ سفر: سواری، زادِ راہ اور سامانِ سفر وغیرہ کا انتظام کیا گیا اور بطور اعزاز کے اہل بصرہ کی بعض شریف خواتین کو ہم سفری کے لیے تیار کیا گیا، اور ان کے ساتھ محمد بن ابی بکر کو روانہ کیا گیا۔ اس سفر میں رخصتی کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ اور دوسرے حضرات بھی ام المؤمنین کو رخصت کرنے کے لیے حاضر ہوئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا احترام کرتے ہوئے فرمایا: « إنها لزوجة نبيكم صلى الله عليه وسلم في الدنيا والآخرة. وسار عليٌّ معها مودعا ومشيعا أميالا، وسرَّح بنيه معها بقية ذلك اليوم، وكان يوم السبت مستهل رجب سنة ست وثلاثين». (البداية والنهاية ٢٤٥/٧-٢٤٦)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے تاثرات وارشادات:

واقعہ جمل کے موقعہ پر مفسدین کی مخادعت کی وجہ سے جو غیر اختیاری قتال کی صورت پیش آئی اس کی وجہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ پر قلق اور اضطراب کی حالت طاری تھی اور اظہارِ افسوس فرماتے تھے:

١- حدث حبيب بن أبي ثابت أن عليا قال يوم الجمل: «اللهم ليس هذا أردت، اللهم ليس هذا أردت». (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:٣٨٩٥٧)

٢- عن أبي صالح قال: قال علي يوم الجمل: «ودِدت أني كنت مِتُّ قبل هذا بعشرين سنة». (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:٣٨٩٧٩)

٣- قال الحسن: لقد رأيته حين اشتد القتال يلوذ بي ويقول: «يا حسن! لوددت أني مت قبل هذا بعشرين حجة». (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:٣٨٩٩٠)

٤- عن قيس بن عبادة قال: قال علي يوم الجمل: «يا حسن! ليت أباك مات منذ عشرين سنة. فقال له: يا أبتِ! قد كنتُ أنهاك عن هذا، قال: يا بني! لم أر أن الأمر يبلغ هذا». (تاريخ الإسلام للذهبي ٤٨٨/٣. البداية والنهاية ٢٤/٧)

٥- عن جون بن قتادة قال: دُفن الزبير بوادي السباع، وجلس عليٌّ يبكي عليه هو وأصحابه. (تاريخ الإسلام للذهبي ٢١١/٣)

٦- عن طلحة بن مصرِّف: إن عليًّا انتهى إلى طلحة وقد مات، فنـــزل وأجلسه، ومسح الغبار عن وجهه ولحيته، وهو ترحم عليه ويقول: يا ليتني مت قبل هذا اليوم بعشرين سنة». (تاريخ الإسلام للذهبي ٥٢٧/٣)

٧- عن أبي جعفر، قال: جلس عليٌّ وأصحابه يوم الجمل يبكون على طلحة والزبير. (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:٣٨٩٢٩)

حاصل یہ ہے کہ واقعہ جمل کے بعد بھی فریقین کے مابین احترام کے جذبات موجود تھے، کسی قسم کا عناد اور فساد قلب میں نہیں تھا، اور ایک دوسرے کے حقوق کی رعایت ملحوظ خاطر تھی۔

نیز اس موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فریق مخالف کے حق میں مغفرت کی دعا فرمائی۔ اور مفسدین و قاتلین عثمان کے لیے بد دعا فرمائی کہ اے اللہ! قاتلین عثمان کو قیامت کے روز چہرے کے بل اوندھا کر کے سزا دیدیں۔

عن عبد الله بن محمد قال: مر عليٌّ على قتلى من أهل البصرة فقال: «اللهم اغفر لهم». (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:٣٨٩٨٤)

عن محمد بن علي بن أبي طالب ابن الحنفية وكان صاحب لواء علي بن أبي طالب يوم الجمل قال: قال علي رضى الله عنه: «اللهم اكبب قتلة عثمان لمناخرهم الغداة». (التاريخ الكبير للبخاري، رقم: ٣٢٥٤)

واقعہ جمل کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تین روز مقام جمل میں (جو بصرہ کے قریب ہے) قیام فرمایا، اس دوران دونوں فریق کے شہداء پر نماز جنازہ ادا فرمائی، جنگ جمل کے بعد متروکہ اور ضبط شدہ اموال کو مسجد بصرہ کے پاس جمع کروایا اور پھر وارثوں کو یہ اموال جنگی اسلحہ کے علاوہ ان کی شناخت کے مطابق واپس لوٹا دیئے۔ «وأقام عليٌّ بظاهر البصرة ثلاثا، ثم صلى على القلى من الفريقين، وخص قريشًا بصلاة من بينهم، ثم جمع ما وجد لأصحاب عائشة في المعسكر، وأمر به أن يحمل إلى مسجد البصرة، فمن عرف شيئًا هو لأهلهم فليأخذه، إلا سلاحًا كان في الخزائن عليه سمة السلطان». (البداية والنهاية ٧/٢٤٤)

واقعہ جمل کے بارے میں مزید معلومات کے لیے سیف بن عمر ضبی کی کتاب «الفتنة ووقعة الجمل» ابن جریر طبری کی «تاريخ الأمم والملوك»، ابن حزم کی «الإحكام في الأحكام»، ابن الاثیر کی «الكامل في التاريخ» اور ابن کثیر کی «البداية والنهاية» کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔ علماء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان یہ قتال از راہِ مخادعت واقع ہوا، ان کا آپس میں لڑنے کے ارادہ ہرگز نہ تھا۔

حضرت مروان پر حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے قتل کا الزام:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کو بدنام کرنے کے لیے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے قتل کا الزام حضرت مروان پر لگایا گیا۔

حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بارے میں تین روایتیں ہیں:

ایک روایت جو مجہول اور ناقابل اعتبار رواویوں پر مشتمل ہے وہ یہ ہے: «أصابت طلحة رميةٌ فقتلته، فيزعمون أن مروان بن الحكم رماه». (تاريخ الطبري ٤/٥٠٩)

دوسری روایت جو حافظ ابن کثیر نے نقل کی ہے: «وأما طلحة فجاءه في المعركة سهم غربٌ يقال: رماه به مروان بن الحكم، فالله أعلم». (البداية والنهاية ٧/٢٤١) البدایہ والنہایہ میں نامعلوم تیر آنے اور لگنے کا ذکر ہے۔ مروان پر اس کا الزام لگایا گیا۔ حاکم نے بھی متدرک میں اس کے متعلق متعدد روایات ذکر کی ہے کہ مروان نے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہید کیا؛ لیکن کوئی بھی روایت ضعف و نکارت سے خالی نہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: تعلیق متدرک حاکم ٦/١٥٤-١٥٦، طبع: دار التاصیل۔

تیسری روایت جو مضبوط ہے کہ یہ کام حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج میں شامل باغیوں اور خوارج نے کیا: «قال ربعي بن خراش: إني لعند علي جالسٌ إذ جاء ابن طلحة فسلَّم على عليٍّ فرحَّب به عليٌّ، فقال: ترحب بي يا أمير المؤمنين وقد قتلت والدي وأخذت مالي، قال: أما مالك فهو معزول في بيت المال فاغد إلى مالك فخذه، وأمّا قولك: قتلت أبي، فإني أرجو أن أكون أنا وأبوك من الذين قال الله: ﴿وَ نَزَعْنَا مَا فِيْ صُدُوْرِهِمْ مِّنْ غِلٍّ اِخْوَانًا عَلٰى سُرُرٍ مُّتَقٰبِلِيْنَ﴾». (طبقات ابن سعد ٢/١٦٠، تذكرة طلحة بن عبيد الله)

حافظ ابن کثیر مروان کی طرف حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے قتل کے نسبت کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «ويقال: إن الذي رماه بهذا السهم مروان بن الحكم، وقال لأبان بن عثمان: قد كفيتك رجالا من قتلة عثمان، وقد قيل: إن الذي رماه غيره، وهذا عندي أقرب، وإن كان الأول مشهورًا، والله أعلم». (البداية والنهاية ٧/٢٤٧)

نیز جنگ جمل کے تحت لکھا جاچکا ہے کہ یہ جنگ سبائیوں نے برپا کی تھی، کسی ضعیف سے ضعیف قول سے بھی یہ ثابت نہیں کہ مروان نے اس کے لیے ادنی سی کوشش بھی کی ہو، تو پھر اس کی ذمہ داری سبائیوں کے بجائے مروان پر کیسے ڈالی جاسکتی ہے جو حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے ہم خیال اور بعض علماء کے بقول صحابی رسول تھے؟!

واقعہ جمل کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کی کوفہ کی طرف روانگی:

بصرہ کے مقامی انتظامات سرانجام دینے کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کوفہ کی طرف رخت سفر باندھا اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو بصرہ پر حاکم مقرر فرمایا اور زیاد بن ابیہ کو خراج کی وصولی اور بیت المال کی نظامت پر والی بنایا، اور پھر کوفہ تشریف لے گئے اور دوشنبہ ۱۲/رجب ۳۶ھ میں آپ کوفہ میں داخل ہوئے۔ «فدخلها عليٌّ يوم الاثنين لثنتي عشرة ليلة خلت من رجب سنة ست وثلاثين». (البداية والنهاية ٧/٢٤٤)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کوفہ میں مستقل اقامت اختیار فرمائی اور مدینہ طیبہ کے بجائے کوفہ کو دار الخلافہ قرار دیا۔ کوفہ میں قیام کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جامع مسجد کوفہ میں خطبہ دیا، لوگوں کو امورِ خیر کی طرف ترغیب دی اور شر وفساد سے منع فرمایا اور کوفہ کے علاقہ کے لوگوں کی حوصلہ افزائی کی۔

ان ایام میں آپ نے مختلف اطراف کے ملکی انتظامات کی طرف توجہ فرمائی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے گورنروں کو ہٹانا شروع کیا، عبید اللہ بن عباس کو یمن کا والی بنایا، اور سمرہ بن جندب کو بصرہ کا، عمارہ بن شہاب کو کوفہ کا، اور قیس بن سعد بن عبادہ کو مصر کی طرف والی بنا کر روانہ کیا۔ ہمذان کے علاقہ میں جریر بن

عبد اللہ کی جانب اور آذر بیجان کے علاقہ میں اشعث بن قیس کی طرف قاصد بھیجے کہ وہ اپنے علاقوں کے عوام اور سر کردہ افراد سے آپ کے لیے بیعت لیں۔ ان علاقوں کے کچھ لوگوں نے تو فوری طور پر آپ کی بیعت کر لی اور کچھ لوگوں نے آپ کی بیعت قبول نہیں کی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قاتلین سے قصاص کے مسئلہ کو مقدم رکھا۔

اسی طرح حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو شام سے معزول کر کے حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ کو ان کی جگہ مقرر کر دیا؛ مگر ابھی یہ نئے گورنر تبوک تک ہی پہنچے تھے کہ شام کے سواروں کا ایک دستہ ان سے آکر ملا اور اس نے کہا: اگر آپ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف سے آئے ہیں تو اہلاً وسہلاً، اور اگر کسی اور کی طرف سے آئے ہیں تو واپس تشریف لے جائیں۔(البداية والنهاية ٧/٢٢٧-٢٢٨) اس کی وجہ محض یہ تھی کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کو آئینی طور پر صحیح نہیں سمجھتے تھے؛ اگرچہ ان کو خلافت کا سب سے زیادہ مستحق سمجھتے تھے۔«قال معاوية: لو كان أمير المؤمنين لم أقاتله». (البداية والنهاية ٧/٢٧٧)

نیز حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اور بعض دیگر صحابہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ مشورہ دیا تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے گورنروں کو عموماً اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو شام سے خصوصاً نہ ہٹائیں۔

« ثم إن ابن عباس أشار على عليٍّ باستمرار نوابه في البلاد، إلى أن يتمكن الأمر، وأن يُقِرَّ معاوية خصوصًا على الشام». (البداية والنهاية ٧/٢٢٨)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: «أشار عليه الحسن بأمور، مثل أن لا يخرج من المدينة دون المبايعة، وأن لا يخرج إلى الكوفة، وأن لا يقاتل بصفين، وأشار عليه أن لا يعزل معاوية، وغير ذلك من الأمور». (منهاج السنة ٥/٤٦٦)

لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسا نہیں کیا؛ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنانے میں بھی زیادہ تر دخل باغیوں کا تھا اور ان کے خلیفہ بن جانے کے بعد مرکزِ خلافت پر بالفعل قبضہ بھی اُنہی باغیوں کا تھا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سمجھتے تھے کہ صحیح طور پر خلیفہ بننے والا شخص ایسے حالات میں پچھلے گورنروں کو معزول کرنے میں اتنی عجلت کا مظاہرہ نہیں کر سکتا، اس میں ضرور انہی باغیوں کا ہاتھ ہے، جنھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کیا ہے، ایسے موقع پر گورنری سے دست برداری باغیوں کے آگے گھٹنے ٹیکنے کے مترادف ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ نظریہ محض ظن وتخمین پر نہیں تھا؛ بلکہ فی الواقع حقیقت پر مبنی تھا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو معزول کرانے کے لیے باغیوں نے ہی حضرت علی

رضی اللہ عنہ پر زور ڈالا تھا۔ «ولما ولي علي بن أبي طالب الخلافة أشار عليه كثير من أُمَرائه ممن باشر قتل عثمان أن يعزل معاوية عن الشام ويولي عليها سهلَ بن حنيف، فعزله». (البداية والنهاية ٢١/٨)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور دیگر صحابہ کرام کی رائے کو قبول نہیں فرمایا۔ ممکن ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ چاہا ہو کہ لوگوں کو نئے نظم و عمل میں لانے کے لیے ان کے گزشتہ نظام کا یکسر خاتمہ کر دیا جائے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا خیال تھا کہ اس طرح سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت ہر طرف آسانی سے ہو جائے گی۔ نیز شہروں کا امن وامان بھی بحال رہے گا اور لوگ بھی پر سکون رہیں گے۔ بعد کے واقعات نے اس رائے کی اصابت کو روزِ روشن کی طرح واضح کر دیا۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: « قد أشار عليه من أشار أن يقر معاوية على إمارته في ابتداء الأمر، حتى يستقيم له الأمر، وكان هذا الرأي أحزم عند الذين ينصحونه ويحبونه». (منهاج السنة ١٤٠/٨)

علامہ ابن تیمیہ دوسری جگہ لکھتے ہیں: «فدل هذا وغيره على أن الذين أشاروا على أمير المؤمنين كانو حازمين. وعليٌّ إمام مجتهد، لم يفعل إلا ما رآه مصلحة. لكن المقصود أنه لو كان يعلم الكوائن كان قد علم أن إقراره على الولاية أصلح له من حرب صفين، التي لم يحصل بها إلا زيادة الشر وتضاعفه، ولم يحصل بها من المصلحة شيء، وكانت ولايته أكثر خيرًا وأقل شرًّا من محاربته، وكل ما يظن في ولايته من الشر فقد كان في محاربته أعظم منه». (منهاج السنة ١٤٣/٨)

واقعہ صفین:

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے شام کی طرف بھی توجہ فرمائی کہ اہل شام کو بیعت خلافت کی دعوت دی جائے اور شام کے گورنر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اس بیعت میں شامل ہوں اور تمام اپنے زیر اثر علاقے میں اکابر لوگوں کو اس بیعت پر آمادہ کریں۔ اس سلسلہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے متعدد بار اہلِ شام کی جانب اقدام کی کوشش فرمائی اور لوگوں کو آمادہ کیا کہ اہلِ شام سے بیعت حاصل کرنے میں تعاون کریں۔

بالآخر حضرت علی رضی اللہ عنہ شام کی طرف تشریف لے جانے کے لیے کوفہ سے نکلے اور "نخیلہ" کے مقام پر قیام کیا اور وہاں جیوش وعساکر کے متعلقہ انتظامات درست کیے اور کوفہ پر ابو مسعود عقبہ بن عامر انصاری کو اپنا قائم مقام متعین فرمایا۔ اس کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے عساکر سمیت نخیلہ سے ارض شام کی طرف روانہ ہوئے اور دریائے فرات کے قریب ذوالحجہ ۳۶ھ میں قیام فرمایا۔

جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے عساکر کے متعلق خبر پہنچی تو آپ نے اہلِ شام سے دمِ عثمان کے مطالبے پر بیعت لی۔

«قال الزهري: لَمّا بلغ معاوية وأهلَ الشام قتل طلحة والزبير وهزيمة أهل البصرة وظهور عليٍّ عليهم دعا أهل الشام معاويةُ للقتال معه على الشورى والطلب بدم عثمان، فبايع معاوية أهل الشام على ذلك أميرًا غير خليفة». (تاريخ دمشق لابن عساكر ٥٩/١٢٤، تحت ترجمة معاوية بن أبي سفيان)

بلادِ شام کی مشرقی جانب میں صفین ایک مقام ہے وہاں فریقین کی جماعتوں کا اجتماع ہوا۔ یہ محرم ۳۷ھ کا واقعہ ہے۔(البداية والنهاية ٧/٢٥٣-٢٥٤)

صفین میں فریقین کا موقف:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا موقف:

۱- حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ بیشتر مہاجرین اور انصار نے میری بیعت قبول کر لی ہے، لہٰذا اہل شام کو بھی میری بیعت میں داخل ہو جانا چاہیے، اور اگر وہ یہ صورت اختیار نہ کریں تو پھر قتال ہوگا۔ «وكتب (علي) معه كتابًا إلى معاوية يذكر له فيه أنه قد لزمته بيعته، لأنه قد بايعه المهاجرون والأنصار، فإن لم تبايع استعنت بالله عليك وقاتلتك». (البداية والنهاية ٨/١٢٧)

۲- نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اس مسئلہ میں موقف یہ تھا کہ فریق مقابل کے مطالبہ قصاصِ دمِ عثمان کی صورت یہ ہونی چاہیے کہ پہلے بیعت کریں اس کے بعد اپنا قصاص عثمانی کا مطالبہ مجلسِ خلیفہ میں پیش کریں، بعد ازاں حکم شریعت کے مطابق اس مطالبہ کا شرعی فیصلہ کیا جائے گا۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھا: «ادخل فيما دخل فيه الناس، ثم حاكم القوم إليَّ أحملك وإياهم على كتاب الله». (البداية والنهاية ٨/١٢٧)

ابن عربی نے شرح ترمذی میں لکھا ہے: «وكان علي يقول: ادخل في البيعة واحضر مجلس الحكم واطلب الحق تبلغه». (شرح الترمذي لابن العربي ١٣/٢٢٩)

امام قرطبی لکھتے ہیں: «فقال لهم علي: ادخلوا في البيعة واطلبوا الحق تصلوا إليه». (تفسير القرطبي ١٦/٣١٨)

۳- حافظ ابن حجر، ابو الشکور سالمی اور بعض دوسرے علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے لیے اس مسئلہ میں یہ چیز بھی پیش نظر تھی کہ فریق مخالف ہمارے نزدیک باغی ہے، لہٰذا جب تک حق کی طرف رجوع نہ کریں ان کے خلاف قتال لازم ہے۔ «إذ حجة علي ومن معه ما

شرع لهم من قتال أهل البغي حتى يرجعوا إلى الحق». (فتح الباري ٢٤٦/١٣. التمهيد لأبي الشكور السالمي، ص١٦٦-١٦٧، القول السابع في خروج معاوية)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کا موقف:

۱- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت- جن میں متعدد صحابہ کرام تھے- کی رائے یہ تھی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ظلماً شہید کیے گئے ہیں اور ان کے قاتلین حضرت علی کے لشکر میں موجود ہیں؛ لہٰذا ان سے قصاص لیا جائے اور ہمارا مطالبہ صرف قصاصِ دمِ عثمان کے متعلق ہے، خلافت کے بارہ میں ہمارا نزاع نہیں۔

۲- جب تک قاتلین عثمان حضرت علی کے ساتھ ہیں اس وقت تک حضرت علی سے بیعت خلافت نہیں کی جاسکتی، یا تو ان کو شرعی سزا دی جائے، یا پھر ان کو ہمارے حوالے کیا جائے، تاکہ ان سے قصاص لیا جاسکے۔

«حجة معاوية ومن معه ما وقع من قتل عثمان مظلومًا، ووجود قتلته بأعيانهم في العسكر العراقي». (فتح الباري ٢٤٦/١٣)

«وليس المراد بما شجر بين علي ومعاوية المنازعة في الإمارة كما توهمه بعضهم، وإنما المنازعة كانت بسبب تسليم قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه إلى عشيرته ليقتصوا منهم». (اليواقيت والجواهر للشعراني، ص٣٣٤. المسامرة للكمال بن أبي شريف، ص١٥٨-١٥٩)

«قال معاوية: ما قاتلت عليًّا إلا في أمر عثمان». (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:٣١١٩٣)

شیعوں کی کتابوں میں بھی اس بات کی صراحت ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلافت نہیں چاہتے تھے؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: «وأما الخلافة فلسنا نطلبها». (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٧٨/٣. مواقف الشيعة للميانجي ١٤٤/٢. وقعة صفين لابن مزاحم المنقري، ص٥٢)

سلیم بن قیس ہلالی جسے شیعہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخصوص اصحاب میں سے شمار کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں: «إن معاوية يطلب بدم عثمان ومعه أبان بن عثمان وولد عثمان». (كتاب سليم بن قيس الهلالي ٤١١/١)

تاریخ دمشق (۵۹/۱۳۲)، البدایۃ والنہایہ (۸/۱۲۹)، تاریخ الاسلام للذہبی (۲/۳۰۱) پر یہ بات منقول ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلافت نہیں چاہتے تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو احق بالخلافۃ سمجھتے تھے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پیش کردہ مطالبات کے جواب میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی دلیل معذرت یہ ذکر کی گئی ہے کہ موجودہ حالات میں قاتلینِ عثمان کو شرعی سزا دینا، یا فریقِ مقابل کے سپرد کرنا

موجبِ شر اور فساد ہے، اور اس کی وجہ سے قبائل میں ایک دوسرا اِنتشار اور اِضطراب واقع ہو جائے گا اور معاملہ نظم وضبط سے خارج ہو جائے گا۔« لأن عليًّا كان رأى أن تأخير تسليمهم أصوب إذا المبادرة بالقبض عليهم مع كثرة عشائرهم، واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة العامة». (اليواقيت والجواهر للشعراني، ص٣٣٤ . الصواعق المحرقة ٤٢٢/٢)

نیز قاتلین عثمان سے قصاص کا مطالبہ صرف حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی ذاتی رائے نہیں تھی؛ بلکہ تمام رؤسائے شام نے مل کر انہیں یہ مشورہ دیا تھا۔(البداية والنهاية ٢٥٣/٧)

اور صحابہ کرام کی ایک جماعت دمِ عثمان کے مطالبے میں آپ کے ساتھ شریک تھی۔ «وقام في الناس معاوية وجماعة من الصحابة معه يحرضون الناس على المطالبة بدم عثمان».(البداية والنهاية ٢٢٧/٧)

نیز ان حضرات نے دیکھا کہ خلیفہ وقت ایک طرف اپنی بے بسی کا اظہار کر رہے ہیں کہ نہ تو ان میں قاتلینِ عثمان سے قصاص لینے کی طاقت ہے اور نہ ہی اُنہیں اپنی جماعت سے الگ کرنے کی۔ دوسری طرف وہ مطالبہ قصاص کرنے والوں سے برسرِ پیکار بھی ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جنگ وپیکار کی تیاری اُنھیں قاتلینِ عثمان کے اشاروں پر ہو رہی ہے۔ یہ وہ شکوک وشبہات تھے جن کی بناپر یہ حضرات بھی دیگر ہزاروں افراد کی طرح بیعت علی سے محترز رہے؛ ورنہ اُنھیں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے شرف وفضل کا انکار نہ تھا اور نہ ہی ان کی بیعت سے گریز۔

ناظرین کے سامنے ہر دو فریق کا موقف اور دلائل آ گئے۔ یہ دونوں حضرات اپنے اپنے نظریات پر شدت سے قائم رہے اور کوئی نتیجہ خیز امر سامنے نہ آ سکا۔

رفعِ نزاع کی کوشش:

فریقین کے درمیان اس دور کے بعض اکابر حضرات کے ذریعے رفعِ نزاع کی کوشش کی گئی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مشہور صحابی حضرت جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کو ایک خط دے کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ مہاجرین وانصار نے ہماری بیعت کر لی ہے اور واقعہ جمل بھی اسی نزاع کی وجہ سے پیش آچکا ہے آپ اور آپ کے علاقہ کے لوگوں کو اس بیعت میں داخل ہو جانا چاہیے۔

جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے ملک شام جا کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو یہ خط پیش کیا تو آپ نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ اور دیگر اکابر اہل شام کو اس خط سے مطلع کیا اور اس بات پر مشورہ طلب کیا۔

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سمیت تمام رؤسائے شام نے مل کر یہ فیصلہ کیا کہ حضرت علی

رضی اللہ عنہ خود قاتلینِ عثمان سے قصاص لے لیں، یا بصورت دیگر ان کو ہمارے حوالے کر دیں تو ٹھیک ہے؛ ورنہ اس کے بغیر ہم ان کی بیعت کے لیے تیار نہیں؛ بلکہ قاتلینِ عثمان کو کیفرِ کردار تک پہنچانے کے لیے ان سے جنگ کریں گے۔

اس کے بعد حضرت جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے واپس آکر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اطلاع کر دی۔

«وبعثه وكتب معه كتابًا إلى معاوية يعلمه باجتماع المهاجرين والأنصار على بيعته، ويخبره بما كان في وقعة الجمل، ويدعوه إلى الدخول فيما دخل فيه الناس. فلما انتهى إليه جرير بن عبد الله أعطاه الكتاب، فطلب معاوية عمرو بن العاص ورؤوس أهل الشام فاستشارهم فأبوا أن يبايعوا حتى قتل قتلة عثمان، أو أن يسلم إليهم قتلة عثمان، وإن لم يفعل قاتلوه، و لم يبايعوه حتى يقتل قتلة عثمان بن عفان رضي الله عنه». (البداية والنهاية ٧/٢٥٣)

حضرت جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کو جب اس مسئلے میں ناکامی ہوئی تو مایوس ہو کر واپس تشریف لائے اور قرقیسا کے مقام میں فریقین سے الگ ہو کر عزلت نشینی اختیار کر لی۔

اس موقعہ پر ایک دوسرے بزرگ تابعی عبیدہ السلمانی رحمہ اللہ نے بھی اپنے بعض ساتھیوں علقمہ بن قیس، عامر بن عبد قیس اور عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود وغیر ہم کے ساتھ حضرت معاویہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی خدمت میں حاضر ہو کر رفعِ نزاع کی کوشش کی؛ لیکن کوئی ما بہ الاتفاق چیز سامنے نہ آسکی جس پر نزاع ختم ہو جاتا۔(البداية والنهاية ٧/٢٥٨)

ایک اور بزرگ ابو مسلم خولانی رحمہ اللہ نے بھی اپنے بعض ساتھیوں کے ساتھ اس مسئلہ میں رفعِ اختلاف کی کوشش کی؛ چنانچہ آپ اپنے احباب کے ساتھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پہنچے اور کہا کہ آپ خلافت کے بارے میں حضرت علی سے اختلاف کرتے ہیں، کیا آپ ان کے ہم پایہ ہیں؟ تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ اللہ کی قسم! میں ان کا ہم پایہ نہیں ہوں، وہ مجھ سے زیادہ افضل ہیں اور خلافت کے زیادہ حق دار ہیں؛ لیکن آپ جانتے نہیں کہ حضرت عثمان ظلماً قتل کیے گئے؟ اور میں ان کا قریبی رشتہ دار ہوں اور میں ان کے خون کے قصاص کا طالب ہوں؟ آپ حضرت علی کے پاس جائیں اور ان سے کہیں کہ قاتلینِ عثمان کو ہمارے سپرد کریں، ہم امر خلافت ان کے لیے تسلیم کر لیتے ہیں۔

اس کے بعد ابو مسلم خولانی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پہنچے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ گفتگو اُن کے سامنے پیش کی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قاتلینِ عثمان کو ان کے حوالے نہیں کیا۔

اور بعض روایات میں اس طرح منقول ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا: وہ بیعت میں داخل ہوں اور اطاعت قبول کر لیں، اس کے بعد یہ مسئلہ میرے سامنے پیش کریں اور فیصلہ طلب کریں۔ لیکن اس بات پر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ تیار نہیں ہوئے۔

«جاء أبو مسلم الخولاني وأناس إلى معاوية، وقالوا: أنت تنازع عليًّا، أم أنت مثله؟ فقال: لا والله، إني لأعلم أنه أفضل مني، وأحق بالأمر مني، ولكن ألستم تعلمون أن عثمان قتِل مظلومًا، وأنا ابن عمه، والطالب بدمه، فأتوه، فقولوا له: فليدفع إليَّ قتلة عثمان، وأسلم له. فأتوا عليًّا، فكلموه، فلم يدفعهم إليه». (سير أعلام النبلاء ١٢٠/٣. تاريخ الإسلام للذهبي ٥٤٠/٣. تاريخ دمشق لابن عساكر ١٣٢/٥٩. البداية والنهاية ١٢٩/٨)

اور بعض روایات میں مندرجہ بالا مضمون کے ساتھ مزید یہ الفاظ بھی منقول ہیں: « فقال: يدخل في البيعة ويحاكمهم إليّ، فامتنع معاوية». (فتح الباري ٨٦/١٣)

جریر بن عبد اللہ، عبیدہ السلمانی، ابو مسلم الخولانی اور ان کے ساتھیوں کی یہ مخلصانہ جد وجہد تھی جو مفید ثابت نہ ہو سکی۔ آخر کار فریقین اپنے اپنے موقف سے دست بردار ہونے پر آمادہ نہ ہوئے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مطالبہ دمِ عثمان پر جمے رہے جو حالات کا طبعی تقاضا تھا اور اس معاملے میں ان کے ساتھ اکابر صحابہ کی ایک معقول تعداد بھی تھی؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے اس مطالبے کو قابلِ توجہ نہیں سمجھا گیا۔

نیز فریقین میں مخلصین حضرات کے علاوہ عوامی قسم کے فسادی عناصر بھی موجود تھے، اور وہ لوگ بھی تھے جو قتلِ عثمان میں شریک تھے اور جنھوں نے واقعہ جمل کی یقینی صلح کو مخادعت کے نتیجے میں قتال میں تبدیل کر دیا تھا۔ یہ لوگ اپنی جبلی شر پسندی اور فساد انگیزی سے باز نہیں رہ سکتے تھے؛ چنانچہ انھوں نے جانبین کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے بجائے بد ظنی پھیلا کر مزید دوری پیدا کر دی اور معاملہ سلجھانے کے بجائے اور الجھا دیا اور صلح کے بجائے قتال برپا کرنے پر اصرار کیا۔ بالآخر فریقین میں شدید قتال پیش آیا، اور طرفین کے ہزاروں افراد اس جنگ میں قتل ہوئے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں قتال پر اُبھارنے والے موجود تھے، جس کا اقرار سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے طرفدار تھے کیا ہے۔ (صحيح البخاري، رقم: ٣١٨١)

صفین میں قتال میں حق پر کون تھا؟:

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس سلسلے میں چار اقوال نقل فرمائے ہیں:

١- حضرت علی و معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں حق پر تھے۔ بہت سے متکلمین، فقہاء اور محدثین کی یہ

رائے ہے۔

۲- حضرت علی و معاویہ رضی اللہ عنہما میں سے بلا تعیین ایک حق پر تھا۔

۳- حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خطاء اجتہادی تھی۔ مذاہبِ اربعہ میں سے بہت سے لوگوں کی یہ رائے ہے۔

۴ - حق یہ تھا کہ قتال نہ ہوتا، اور دونوں جماعتوں کے لیے ترکِ قتال میں ہی خیر تھی؛ کیونکہ آپسی لڑائی کبھی حق نہیں ہو سکتی؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی بہ نسبت حق کے زیادہ قریب تھے۔ اکثر صحابہ و تابعین، محدثین و فقہاء کی یہ رائے ہے۔

«وقتال صفين للناس فيه أقوال: فمنهم من يقول: كلاهما كان مجتهدًا مصيبًا. وهو قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة، والشافعي، وأحمد وغيرهم. ومنهم من يقول: بل المصيب أحدهما لا بعينه. وهذا قول طائفة منهم. ومنهم من يقول: علي هو المصيب وحده، ومعاوية مجتهد مخطئ، كما يقول ذلك طوائف من أهل الكلام والفقهاء أهل المذاهب الأربعة. ومنهم من يقول: كان الصواب أن لا يكون قتال، وكان ترك القتال خيرًا للطائفتين، فليس في الاقتتال صواب، ولكن علي كان أقرب إلى الحق من معاوية. وهذا هو قول أحمد وأكثر أهل الحديث وأكثر أئمة الفقهاء، وهو قول أكابر الصحابة والتابعين». (منهاج السنة ٤/٤٤٧-٤٤٨، بحذف يسير)

لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ صفین کے موقعہ پر قتال کی ابتداء حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے ہوئی، آپ کی جماعت میں قاتلین عثمان اور ان مفسدین کی بھی ایک خاصی تعداد تھی جن کی سرشت میں شر و فساد پیوست تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فوجی اقدام کی خبر سن کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فوجی تیاری کی اور اہل شام کو اس کے لیے تیار کیا۔ گویا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو بامرِ مجبوری مدافعۃً جنگ کے لیے تیار ہونا پڑا آپ جنگ نہیں چاہتے تھے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: «اقتتل العسكران: عسكر علي ومعاوية بصفين، و لم يكن معاوية ممن يختار الحرب ابتداءً، بل كان من أشد الناس حرصًا على أن لا يكون قتال، وكان غيره أحرص على القتال منه». (منهاج السنة ٤/٤٤٧)

صفین کے موقعہ پر پانی کی بندش:

بعض حضرات نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ انھوں نے ولید بن عقبہ اور عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح کے مشورے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت پر فرات کا پانی بند کر دیا، یہاں تک کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج نے لڑ کر ان کو وہاں سے بے دخل کیا۔

جواب: یہ قصہ تاریخ طبری میں ابو مخنف کی سند کے ساتھ موجود ہے، جو ایک کٹر اور جلا بھنا شیعہ تھا۔ اس کے بارے میں تفصیلی کلام گزر چکا ہے۔

نیز متعدد مورخین نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ولید بن عقبہ اور عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح رضی اللہ عنہما جنگ صفین میں موجود ہی نہیں تھے۔ ابن الاثیر نے لکھا ہے: «وقد قيل: إن الوليد وابن أبي سرح لم يشهدا صفين». (الكامل في التاريخ ٣/٣٥١، ط: دار صادر، بيروت)

ابن الاثیر نے ایک دوسرے مقام پر عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح کے صفین میں عدم شرکت کے قول کو صحیح قرار دیا ہے؛ «وفي هذه السنة توفي عبد الله بن سعد بن أبي سرح بعسقلان فجأة وهو في الصلاة، وكره الخروج مع معاوية إلى صفين، وقيل: شهدها، ولا يصح». (الكامل في التاريخ ٣/٢٨٧)

ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کی عدم شرکت کی صراحت ابن سعد، ابن عبد البر، ابن حجر، اور ابن کثیر نے بھی کی ہے۔ اسی طرح عبد اللہ بن سعد رضی اللہ عنہ کے عدم شرکت کی صراحت بھی ابن کثیر اور ابن عبد البر نے کی ہے۔ (الطقات الكبرى لابن سعد ٦/٢٥. الاستيعاب ١/٣٨٢. الإصابة ٦/٣٢٢. البداية والنهاية ٧/٣١١، ٨/٢١٤)

صفین کے مقتولین کی تعداد:

مورخین نے صفین کے مقتولین کی مختلف تعداد لکھی ہے۔ اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ کتنے لوگ اس موقعہ پر شہید ہوئے۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں:

«فقتل في هذا الموطن خلق كثير من الفريقين لا يعلمهم إلا الله، وقتل من العراقيين خلق كثير أيضًا». (البداية والنهاية ٧/٢٧١)

حافظ ابن کثیر دوسری جگہ لکھتے ہیں: « فقتل خلق كثير من الأعيان من الفريقين، فإنا لله وإنا إليه راجعون». (البداية والنهاية ٧/٢٦٥)

حضرت مولانا محمد نافع صاحب نے واقعہ جمل و صفین کو اپنی کتاب "سیرت حضرت علی المرتضی رضی اللہ عنہ" میں اور صلاح الدین یوسف صاحب نے "خلافت و ملوکیت - تاریخی و شرعی حیثیت" میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ہم نے ان دونوں واقعات کا خلاصہ یہاں لکھ دیا ہے۔

مسئلہ تحکیم:

صفین کے مقام پر فریقین کے درمیان شدید ترین قتال جاری رہا۔ اس موقعہ پر اہل شام کی طرف سے

قتال کو ختم کرنے کے لیے یہ تدبیر پیش کی گئی کہ اللہ کی کتاب کا فیصلہ فریقین کو تسلیم کرلینا چاہیے؛ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں یہ پیش کش کی گئی اورآپ نے مصالحت کی اس دعوت کو قبول کرلیا۔ اور یہ طے ہوا کہ ہر فریق کی طرف سے ایک ایک حکم اس مسئلہ کے فیصلہ کے لیے منتخب کیا جائے، اور ہر دو فریق کے یہ دونوں فیصل رمضان کے مہینے میں دومۃ الجندل کے مقام پر مجتمع ہو کر فیصلہ کریں گے۔ اوراگر کسی وجہ سے اس وقت جمع نہ ہو سکے تو آئندہ سال مقام اذرح میں جمع ہو کر فیصلہ کریں گے۔ «وأجَّلا القضاء إلى رمضان، وإن أحبا أن يؤخرا ذلك على تراض منهما، وكتِب في يوم الأربعاء لثلاث عشرة خلت من صفر سنة سبع وثلاثين على أن يُوافِيَ عليٌّ ومعاويةُ موضع الحكمين بدومة الجندل في رمضان،... فإن لم يجتمعا لذلك اجتمعا من العام المقبل بأذرح».(البداية والنهاية ٢٧٦/٧)

معاہدہ تحکیم میں یہ بھی لکھا گیا تھا کہ جانبین کے مومنین و مسلمین کی ذمہ داری ہے کہ ہر حالت میں امن برقرار رکھیں، ہتھیاروں کے استعمال سے اجتناب کریں، مسلمان جہاں چاہیں آئیں جائیں، ان کی جان، مال، اہل وعیال اور حاضر وغائب سب محفوظ ہیں۔(تاريخ الطبري ٥٤/٥)

خوارج کی وجہ تسمیہ:

جب حضرت معاویہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے درمیان صلح کی بات چلی تو خوارج ایک ہو گئے اور «إن الحكم إلا لله» کا نعرہ لگا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر سے الگ ہو گئے، اور خروج عن جماعة المسلمین کے سبب وہ خوارج کہلائے۔ « اعتزل من جيشه قريب من اثني عشر ألفًا، وهم الخوارج، وأبوا أن يساكنوه في بلده، ونزلوا بمكان يقال له حروراء، وأنكروا عليه أشياء فيما يزعمون أنه ارتكبها». (البداية والنهاية ٢٧٨/٧)

پہلے یہ لوگ شیعانِ علیؓ تھے، پھر خوارج بن گئے؛ اگرچہ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت سے بغاوت کرتے ہوئے خوارج بن چکے تھے؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بغاوت کے بعد خوارج کے نام سے موسوم ہو گئے۔ خوارج کو کوفہ کے ایک شہر "حروراء" کی طرف نسبت کرتے ہوئے "حروریہ" بھی کہا جاتا ہے۔ (انظر: العواصم من القواصم مع تحقيق محب الدين الخطيب، ص١٧١. والفرق بين الفرق، ص٧٤. والملل والنحل، ص٧٦)

حدیث میں آتا ہے: «تَمرُق مارِقةٌ عندَ فُرقَةٍ مِن المسلمين يقتُلها أَولَى الطَّائفتَين بالحقِّ». (صحيح مسلم، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم:١٠٦٤)

مسلمانوں کے آپس کے تفرقہ کے وقت ایک جماعت خروج کرے گی اس جماعت کو ان دو جماعتوں مین سے وہ جماعت قتل کرے گی جو خلافت کی زیادہ حقدار ہے۔

مسئلہ تحکیم پر فریقین کے راضی ہونے کے بعد ہر فریق اپنے اپنے بلاد کی طرف واپس ہو گیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کوفہ تشریف لائے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اوران کی جماعت شام کی طرف واپس ہوئے۔ کیفیت یہ تھی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت میں اس مسئلہ پر افتراق وانتشار واقع ہو گیا تھا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت میں سکون تھا، کوئی اختلاف واضطراب نہیں تھا۔ «ورجع علي الكوفة بأصحابه مختلفين عليه، ورجع معاوية إلى الشام بأصحابه متفقين عليه». (نصب الراية ٤/٧٠)

حکمین کا مقام دومۃ الجندل میں اجتماع:

تحکیم کے بارے میں تاریخی روایات میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ حکم مقرر ہوئے اور رمضان کے مہینے میں مقام دومۃ الجندل میں جمع ہوئے۔ ان دونوں حضرات کے ساتھ ان کے ہم خیال بہت سی اہم شخصیات بھی تھیں۔ پھر مورخین نے ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کو سادہ لوح اور بے تجربہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو دھوکہ باز بتلایا اور یہ بھی لکھا ہے کہ حکمین نے حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں کو معزول کرنے پر سمجھوتہ کیا، پھر ابو موسی اشعری نے علی رضی اللہ عنہ کی معزولی کا اعلان کیا کہ میں نے ان کو ایسے معزول کیا جیسے میں نے تلوار اپنی گردن سے اتاری۔ اور عمرو بن العاص نے اپنی تلوار کو زمین میں گاڑا کہ میں نے معاویہ رضی اللہ عنہ کو خلافت پر اس طرح جمایا جیسے اس تلوار کو زمین میں گاڑا۔

نیز یہ بھی تاریخ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنے لشکر کی شکست محسوس کی تو عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو مشورہ دیا کہ آپ قرآن کریم کو تلوار پر اٹھائیں کہ ہم اس قرآن کریم کو حکم اور فیصل تسلیم کرتے ہیں۔

یہ تاریخی روایات صحیح نہیں۔ یہ سب ابو مخنف اور کلبی جیسے لوگوں کی بنائی ہوئی داستانیں ہیں۔ حضرت ابو موسی اشعری اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما دونوں جلیل القدر صحابی اور عقلمندی اور امانت و دیانت کے بامِ عروج کو چھونے والے ہیں۔ ابو مخنف اور کلبی کے بارے میں کلام گزر چکا ہے۔

شیخ محب الدین خطیب نے لکھا ہے کہ یہ کہانی غلط ہے؛ اس لیے کہ جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلیفہ ہی نہیں تھے تو عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے ان کو کیسے معزول کیا؟؛ بلکہ دونوں حکم اس بات پر متفق ہو گئے کہ خلافت کا معاملہ ہم ان اکابر صحابہ کی صواب دید پر چھوڑ دیں جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تا وفات راضی رہے۔ اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی

خلافت کا اعلان کب کیا؟ اور کیا واقعہ تحکیم کے بعد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے پوری دولت اسلامیہ کی خلافت کا دعوی کیا؟ بالکل نہیں۔ (حاشية العواصم من القواصم لمحب الدين الخطيب، ص١٧٧)

تحکیم کے بارے میں قدیم مورخ خلیفہ بن خیاط نے لکھا ہے: «لم يتفق الحكمان على شيء وافترق الناس، وبايع أهل الشام لمعاوية بالخلافة في ذي القعدة سنة سبع وثلاثين». (تاريخ خليفة بن خياط، ص١٩٢)

عثمان الخمیس نے حقبۃ من التاریخ میں لکھا ہے: «وقصة التحكيم المشهورة وهي أن عمرو بن العاص اتفق مع أبي موسى الأشعري على عزل علي ومعاوية، فصعد أبو موسى الأشعري المنبر وقال: إني أنزع عليًّا من الخلافة كما أنزع خاتمي هذا، ثم نزع خاتمه، وقام عمرو بن العاص وقال: وأنا أنزع عليًّا كذلك كما نزعه أبو موسى كما أنزع خاتمي هذا، وأثبت معاوية كما أثبت خاتمي هذا». ***اس کے دو سطروں کے بعد لکھتے ہیں:*** « هذه القصة مزورة مكذوبة، بطلها أبو مخنف الذي ذكرناه أكثر من مرة، والقصة الصحيحة كما رواها أهل الحق وهي بسند صحيح عند البخاري في «التاريخ»: أن عمرو بن العاص لما جاء للتحكيم التقى مع أبي موسى الأشعري فقال: ما ترى في هذا الأمر؟ قال أبو موسى: أرى أنه من النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو راضٍ عنهم، فقال عمرو بن العاص: فأين تجعلني أنا ومعاوية؟ قال أبو موسى: إن يستعن بكما فعليكما المعونة، وإن يستغن عنكما فطالما استغنى أمر الله عنكما». (التاريخ الكبير ٣٩٨/٥). والرواية الأولى لا شك أنها باطلة لثلاثة أمور:

أولاً: السند ضعيف فيه أبو مخنف الكذاب.

وثانيًا: خليفة المسلمين لا يعزله أبو موسى الأشعري ولا غيره...، والذي وقع في التحكيم هو أنهما اتفقا على أن يبقى عليٌّ في الكوفة وهو خليفة المسلمين، وأن يبقى معاوية في الشام أميرًا عليها.

وثالثًا: الرواية الصحيحة التي ذكرناها. (حقبة من التاريخ، ص١٠٨-١٠٩)

ابن کثیر نے لکھتے ہیں: « فلمّا اجتمع الحكمان تراوَضا على المصلحة للمسلمين، ونظرا في تقدير أمورٍ، ثم اتفقا على أن يعزلا عليًّا ومعاويةَ، ثم يجعلا الأمر شورى بين الناس ليتَّفِقُوا على الأصلح لهم منهما أو من غيرهما». (البداية والنهاية ٢٨٢/٧، تحت صفة اجتماع الحكمين)

وعن حضين بن المنذر بسند صحيح أنه سأل عمرو بن العاص وقال: أخبرني عن الأمر الذي اجتمعتما فيه أنت وأبو موسى كيف صنعتما فيه؟ قال: قد قال الناس ولا والله ما كان قالوا، ولكن لما اجتمعت أنا وأبو موسى، قلت له: ما ترى في هذا الأمر؟ قال: أرى أنه في النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راضٍ، قال: فقلت: فأين تجعلني أنا

ومعاوية؟ قال: إن يستعن بكما ففيكما المعونة، وإن يستغنى عنكما فطال ما استغنى أمر الله عنكما». (تاريخ دمشق لابن عساكر٤٦/١٧٥. وكذا في العواصم من القواصم، ص١٨٠)

ان سابقہ عبارتوں کی روشنی میں یہ نتیجہ بر آمد ہوتا ہے کہ حکمین میں سے حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا کہ:

۱- حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما اکابر صحابہ کے فیصلہ تک اپنی حدودِ مملکت تک حکومت چلاتے رہیں گے۔

۲- دونوں میں قتال موقوف رہے گا۔

۳- اکابر صحابہ جس کو خلیفہ بنائیں اسی کو خلیفہ تسلیم کیا جائے گا۔

۴- اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا گیا اور وہ حضرت معاویہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے تعاون لیں تو یہ حضرات ضرور تعاون کریں گے۔

مولانا احمد علی صاحب نے اپنی کتاب "حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی سیاسی زندگی" میں مختلف حالات وواقعات کو بنیاد بنا کر حکمیں کے فیصلے کی تفصیلات ان الفاظ میں بیان کی ہیں:

۱- دونوں ثالث اس امر پر متفق تھے کہ اصولاً دونوں فریق حق پر ہیں۔سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کا قصاص واجب ہے، اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی خلافت بالفعل درست ہے۔

۲- دونوں نے خطائے اجتہادی کی۔ایک نے اپنی خلافت کی آئینی حیثیت تسلیم کرانے کے لیے تلوار اٹھاکر، اور دوسرے نے قصاص عثمان کو اپنے ہاتھ میں لے کر، لہٰذا دونوں کو اس موقف سے معزول کیا جاتا ہے، یعنی سیدنا علی رضی اللہ عنہ تلوار روکیں اور سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ قصاص لینے کا معاملہ اپنے ہاتھ میں نہ رکھیں۔

۳- دونوں باتوں کا فیصلہ صحابہ کرام کے ایک عام اجتماع میں ہو جس میں وہی حضرات شریک ہوں جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم راضی گئے۔یعنی سوائے صحابہ کرام کے اس اجلاس میں اور کوئی نہ ہو ،اور اس مقصد کے لیے رائے عامہ استوار کی جائے؛ تاکہ مقبول عام اربابِ حل وعقد جب فیصلہ کریں تو ان کی پشت پر طاقت ہو۔

۴- جب تک عام اجتماع میں فیصلہ نہ ہو اس وقت تک دونوں فریق اپنے اپنے زیر نگیں علاقوں کا نظم ونسق بدستور چلاتے رہیں؛ لیکن ایک دوسرے کے خلاف جارحانہ کاروائیوں کا سلسلہ قطعاً مسدود رہے۔ (حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی سیاسی زندگی، ص۱۴۴)

خلاصہ یہ ہے کہ دونوں حکم کسی ایک کے موقف کے حق ہونے پر متفق نہیں ہوئے؛ البتہ آئندہ منتخب

صحابہ کرام کے شوری بنانے پر اور قتال کے موقوف ہونے اور ہر ایک اپنے اپنے مقبوضہ علاقے اور قلمرو میں اپنا حکم چلائیں گے، اس بات پر متفق ہوگئے۔

جس اجتماع میں یہ فیصلہ سنایا گیا، فریقین کے آٹھ سو افراد اور کئی جلیل القدر غیر جانبدار اصحابِ رسول موجود تھے، فیصلہ سنائے جانے کے بعد وہاں کوئی ہنگامہ یا جذبات میں اشتعال پیدا نہ ہوا؛ بلکہ تمام حضرات امن وسکون کے ساتھ اپنے اپنے مستقر کو واپس چلے گئے۔ اگر فیصلے کی صورت وہ ہوتی جو عموماً بیان کی جاتی ہے تو حالات کبھی اتنے پر سکون نہ رہتے۔

یہ اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ فیصلہ ایسا معقول اور امن پسندانہ ہوا تھا کہ فریقین کے آدمیوں نے اس کو بخوشی قبول کر لیا تھا اور بخیر وخوبی اجلاس برخاست ہوگیا۔ تاریخی کتابوں میں فیصلے کو جو رنگ دیا گیا ہے وہ قطعاً خلافِ واقعہ ہے۔

حضرت ابو موسی اشعری اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کے مختصر حالات:

بعض مورخین نے ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کو سادہ لوح اور بے تجربہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو دھوکہ باز بتلایا ہے۔ یہاں پر ان دونوں حضرات کے مقام ومرتبے کو واضح کرنے کے لیے ان کے مختصر حالات لکھے جاتے ہیں، جن سے ان کی اہلیت وصلاحیت اور دیانت واضح طور پر ثابت ہوتی ہے۔

حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ جلیل القدر اور افاضل صحابہ کرام میں سے تھے۔ آپ متعدد بار اسلامی حکومت کے اعلی مناصب پر فائز رہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو بعض علاقوں (زبید، عدن) پر عامل اور والی مقرر فرمایا۔ اور پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عہدِ خلافت میں آپ کو بصرہ اور کوفہ کا والی بنایا۔

«استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا موسى الأشعري على زبيد وعدن، ثم ولي الكوفة والبصرة لعمر». (تاريخ الإسلام للذهبي ٢/٤٥١)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں اہل کوفہ نے سعید بن العاص کو کسی معاملہ میں اختلاف کی بنا پر کوفہ سے نکال دیا اور حضرت ابو موسی الاشعری رضی اللہ عنہ کو اپنا امیر تسلیم کرتے ہوئے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خدمت میں عرض کیا کہ وہ حضرت ابو موسی الاشعری رضی اللہ عنہ کو کوفہ کا والی مقرر کریں، اس پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ابو موسی الاشعری رضی اللہ عنہ کو کوفہ کا والی مقرر فرمایا اور آپ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت تک کوفہ کے والی رہے۔

« أخرج أهل الكوفة سعيد بن العاص وولوا أبا موسى وكتبوا إلى عثمان وسألوه أن

يولي أبا موسى فولاه فأقره عليها حتى قتِل». (تاريخ دمشق ٨٣/٣٢)

ابن عربی لکھتے ہیں: «كان أبو موسى رجلا تقيًّا ثقفًا فقيهًا عالمًا...، أرسله النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن مع معاذ، وقدَّمه عمر وأثنى عليه بالفهم». (العواصم من القواصم، ص١٧٦)

یہ چیزیں حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کی فطری اہلیت اور طبعی صلاحیت پر دلالت کرتی ہیں۔ کسی سطحی اور سادہ لوح شخص کو ایک وسیع علاقے کی حکومت سپرد نہیں کی جاتی اور نہ اس کو امیر اور والی مقرر کیا جاتا ہے۔ نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حضرت ابو موسی الاشعری رضی اللہ عنہ کو بطور فیصل تسلیم کر لینا ہی ان کی دیانت وامانت اور لیاقت کی بڑی قوی دلیل ہے۔

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ:

حضرت طلحہ بن عبید اللہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «إن عمرو بن العاص من صالحي قريش». (سنن الترمذي، رقم:٣٨٤٥)

نیز آپ کی دیانت کی یہ بھی قوی دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو عمان کے علاقے پر عامل مقرر کیا اور پھر عہد ابی بکر میں بھی آپ وہاں کے عامل رہے۔ «استعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم على عمان فلم يزل عليها مدة حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقره عليها الصديق». (البداية والنهاية ٢٥/٨)

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ خود بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے پاس یہ پیغام بھیجا کہ میں ہتھیار اور جنگی لباس پہن کر آپ کے پاس پہنچوں؛ چنانچہ میں حاضر خدمت ہوا، آپ وضو فرما رہے تھے، آپ نے فرمایا: اے عمرو! میں تمھیں ایک خاص مہم پر بھیجنا چاہتا ہوں۔ اللہ تعالی تمھیں اس میں سلامت رکھے گا اور مال غنیمت عنایت فرمائے گا اور میں اس مال میں سے تمھیں بھی عنایت کروں گا۔ یہ سن کر عمرو بن العاص نے کہا: «فقلت: يا رسول الله! ماكانت هجرتي للمال، وما كانت إلا لله ولرسوله، قال: فقال: نعما بالمال الصالح للرجل الصالح''. (شرح السنة للبغوي، رقم:٢٤٩٦، وإسناده صحيح)

اسی طرح ایک مرتبہ دربار رسالت میں دو شخص اپنا تنازعہ لے کر آئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن العاص سے کہا: اے عمرو! تم ان دونوں کے درمیان فیصلہ کر دو۔ عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: یارسول اللہ! اس معاملہ میں آپ مجھ سے زیادہ حق دار ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگرچہ میں زیادہ حقدار ہوں؛ لیکن تم ہی فیصلہ کرو۔ اگر تم نے ان کے درمیان درست فیصلہ کیا تو تمھارے لیے دس نیکیاں ہوں گی اور اگر تم نے اپنے اجتہاد میں خطا کی تو پھر بھی تمھارے لیے ایک نیکی ہوگی۔

عن عمرو بن العاص قال: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم خصمان يختصمان، فقال لعمرو: «اقض بينهما يا عمرو»، فقال: أنت أولى بذلك مني يا رسول الله، قال: «وإن كان»، قال: فإذا قضيتُ بينهما فما لي؟ قال: «إن أنت قضيت بينهما فأصبت القضاء فلك عشرة حسنات، وإن أنت اجتهدت وأخطأت فلك حسنة». (مسند أحمد، رقم:١٧٨٢٤، وإسناده ضعيف)

ان روایات سے واضح ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگاہِ نبوت میں عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ ایک نہایت صالح، مخلص اور دیانتدار شخص تھے۔ نیز یہ چیزیں ان کی طبعی صلاحیت اور دینی وثاقت پر دال ہیں۔ آپ بارگاہ نبوت سے کمال اخلاص کی سند یافتہ تھے اور عہد نبوت میں ان پر پورا پورا اعتماد کیا جاتا تھا۔ ان میں خدع ونفاق ہر گز نہیں تھا۔ آپ کا ظاہر وباطن یکساں تھا۔

عن قبيسة بن جابر قال: «قد صحبت عمرو بن العاص فما رأيتُ رجلا أبين أو أنصع رأيا، ولا أكرم مجلسًا منه، ولا أشبه سريرة بعلانية منه». (سير أعلام النبلاء ٥٧/٣)

مذکورہ امور سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابو موسی اشعری اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما دونوں حکم جلیل القدر صحابی ہیں، عہدِ رسالت سے خلافت عثمانی تک دونوں حضرات ذمہ دارانہ عہدوں پر فائز ہوتے چلے آئے، جنگی فتوحات میں بھی ان کا نمایاں حصہ ہے اور ملک وقوم کے انتظامی معاملات بھی ان کے سپرد رہے۔ کافی عرصہ تک دونوں حضرات گورنر بھی رہے، یہ گوشہ گیر عابد وزاہد قسم کے صحابی نہ تھے کہ عام لوگوں کو ان کی سیرت وکردار کا علم نہ ہوتا؛ بلکہ وہ زہد وعبادت اور علم وورع کے ساتھ ساتھ ماہر حرب اور میدان سیاست کے بھی شہسوار تھے۔ گویا ان کے علم وفضل، زہد ورع، سیرت وکردار سے عام لوگ واقف تھے۔ ان کے ماضی کے پیش نظر نہ یہ باور کیا جاسکتا ہے کہ ان میں ایک بالکل ناسمجھ اور بے شعور ہو اور دوسرا معاذ اللہ مکار اور چالباز ہو۔ اور نہ یہ سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ یہ دونوں حکم فی الواقع ایسے ہوں؛ لیکن اس کے باوجود لوگ ان ہی کو اتنی عظیم ذمہ داری سونپنے پر مصر ہوں، اور ان کے حکم مقرر کیے جانے پر کوئی شخص اعتراض بھی نہ کرے؟!

ایک غیر معتبر روایت سے حضرت عمرو بن العاص اور مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہما پر اشکال:

مولانا بدر عالم نے علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تقریر بخاری "فیض الباری" میں حسن بصری سے نقل کیا ہے: «ما أفسد الناس إلا اثنان: عمرو بن العاص، ومغيرة بن شعبة».(فيض الباري ٣٨٦/٣)

جواب: یہ لمبی روایت کا خلاصہ ہے جس کو ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں نقل کیا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے معرکہ صفین کے موقع پر مصحف اٹھایا، اور مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ

عنہ نے یزید کے ولی عہد بنانے کا مشورہ دیا۔(تاريخ دمشق لابن عساكر ٢٨٦/٣٠)

لیکن اس کی سند تاریک ہے اس کی سند میں:

۱-عیسی بن علی بن عیسی اتهم بمذهب الفلاسفة.

۲-زکریا بن یحیی اوہام کا شکار ہے۔ روى له البخاري حديثًا واحدًا. نیز زکریا بن یحیی سے روایت کرنے والے راوی ابو عبید علی بن الحسین زکریا کی وفات کے ۲۲ سال بعد پیدا ہوئے۔یعنی سند منقطع ہے۔

۳-عم ابی زحر بن حصن مجہول ہے۔

۴-اس کا جد حمید بن منہب بھی لایعرف ہے۔

متن کی ابتداء یوں ہے: «أصلح أمر الناس أربعة، وأفسده اثنان» پھر مفسدین میں عمرو بن العاص اور مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہما کا نام ہے؛ جبکہ مغیرہ بن شعبہ کا انتقال ۵۰ ہجری کے قرب وجوار میں ہوا اور استخلاف یزید ۵٦ہجری میں ہے۔

سب سے پہلے اسلام کس نے قبول کیا؟:

اشکال: شیعہ کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سب سے پہلے مسلمان ہوئے؛ اس لیے ان کو اوروں پر فضیلت حاصل ہے۔

جواب: یہ اختلافی بات ہے کہ سب سے پہلے حضرت بلال مسلمان ہوئے، یا زید بن حارثہ، یا خدیجہ، یا علی رضی اللہ عنہم؛ جبکہ ثعلبی نے اس بات پر علماء کے اتفاق کا دعوی کیا ہے کہ سب سے پہلے اسلام لانے والی حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

بعض حضرات یوں تطبیق دیتے ہیں کہ:

آزاد مردوں میں ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سب سے پہلے اسلام لائے۔

عورتوں میں حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا سب سے پہلے اسلام لائیں۔

بچوں میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سب سے پہلے اسلام لائے۔

آزادہ کردہ غلاموں میں زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ، جنھیں حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے خرید کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کر دیا تھا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں آزاد کر کے اپنا منہ بولا بیٹا بنالیا تھا۔

اور باہر کے غلاموں میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ ہیں جو اس وقت بنی جمح کی غلامی میں تھے۔

قسطلانی نے المواہب اللدنیہ میں لکھا ہے:«وادعى الثعلبى اتفاق العلماء على أن أول من أسلم

خديجة، وأن اختلافهم إنما هو في أول من أسلم بعدها». (الموهب اللدنية ٢١٨/١)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: «والجمع بين الأقوال كلها أن خديجة أول من أسلم من النساء، وقيل الرجال أيضًا، وأول من أسلم من الموالي زيد بن حارثة، وأول من أسلم من الغلمان علي بن أبي طالب، فإنه كان صغيرا دون البلوغ على المشهور، وهؤلاء كانوا إذ ذاك أهل البيت. وأول من أسلم من الرجال الأحرار أبو بكر الصديق، وإسلامه كان أنفع من إسلام من تقدم ذكرهم إذ كان صدرا معظما، ورئيسا في قريش مكرما، وصاحب مال، وداعية إلى الإسلام. وكان محببا متألفا يبذل المال في طاعة الله ورسوله». (البداية والنهاية ٢٦/٣)

اور اگر غور کیا جائے تو ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا ایمان لانا حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں اکمل ہے؛ جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ایمان بھی کامل ہے؛ کیونکہ ابو بکر رضی اللہ عنہ مستقل حیثیت کے مالک تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حیثیت تابع کی تھی، وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالت میں تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان پر خرچ کرتے تھے؛ اگرچہ بچپن میں ایمان لانا بھی فضیلت کی بات ہے اور خود حضرت علی رضی اللہ عنہ اس کو فخر اور تحدیث نعمت کے طور پر بیان کرتے ہیں:

محمّدٌ النبيُّ أخي و صِهري ❁ و حمزةُ سيِّدُ الشُّهَداء عمِّي
وجعفرٌ الّذي يُمسي ويُضحي ❁ يطير مع الملائكة ابنُ أُمِّي
وبنتُ محمّدٍ سَكَني و عِرسي ❁ مَسُوطٌ لحمُها بدمي و لحمي
وسِبْطا أحمدَ وَلَدايَ منها ❁ فأيُّكم له سَهْمٌ كسهمي
سبقتُكم إلى الإسلام طُرًّا ❁ غلامًا ما بلغتُ أوان حُلْمِي

(تاريخ دمشق لابن عساكر ٥٢١/٤٢. البداية والنهاية ٩/٨، وقال ابن كثير: وهذا منقطع)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ولادت ووفات کہاں ہوئی؟:

اور یہ جو مشہور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ولادت کعبہ میں ہوئی، یہ غلط ہے۔ شرح النووی علی مسلم، شرح المہذب اور الاستیعاب وغیرہ میں مرقوم ہے کہ مولودِ کعبہ صرف حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ ہیں۔ ان کی والدہ خانہ کعبہ میں داخل ہوئیں، اچانک ان کو دردِ زہ کی تکلیف اٹھی اور وہیں خانہ کعبہ میں حکیم بن حزام کی ولادت ہوئی۔

امام نووی نے لکھا ہے: «وأما حكيم بن حزام، وكان ولد في جوف الكعبة و لم يصح أن غيره ولد في الكعبة». (المجموع شرح المهذب ٦٦/٢. ومثله في شرح النووي على صحيح مسلم ١٤٢/٢)

البتہ حاکم نے مستدرک (رقم: ٦٠٤٤) میں اور علی بن ابراہیم الحلبی نے السیرۃ الحلبیۃ (١٣٩/١) میں

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بھی خانہ کعبہ میں ولادت کا بلا سند ذکر کیا ہے، اور حاکم نے اس خبر کے متواتر ہونے کا بھی دعویٰ کیا ہے؛ لیکن یہ قول نہایت ضعیف ہے۔

ابن ملقن لکھتے ہیں: «حكيم هذا وُلِد في جوف الكعبة ولا يعرف أحد ولد فيها غيره، وأما ما روي عن علي رضي الله عنه أنه ولد فيها فضعيف، وخالف الحاكم في ذلك فقال في «المستدرك» في ترجمة علي أن الأخبار تواترت بذلك». (البدر المنير ٤٨٩/٦. وانظر: الاستيعاب ٣٢٠/١. والإصابة ٩٨/٢. وتاريخ دمشق لابن عساكر ٩٨/١٥. وتاريخ الإسلام للذهبي ١٨٩/٤. وسير أعلام النبلاء ٣٦٠/٣. والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ١٤٦/١)

دراصل یہ بعض شیعوں کی روایت ہے اور ان کی بھی معتبر کتب جیسے "اصول کافی" وغیرہ میں مذکور نہیں ہے۔ صحیح قول یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ولادت کعبہ میں نہیں ہوئی؛ بلکہ مقامِ سوق اللیل میں ہوئی، جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جائے ولادت سے قریب ہے۔ مزید تفصیل کے لیے فتاوی دار العلوم زکریا (۱/ ۱۳۱-۱۳۳) کی طرف رجوع فرمائیں۔

اور یہ بھی صحیح نہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مزار نجف میں ہے۔ ابن تیمیہ اور علامہ ذہبی رحمہما اللہ نے لکھا ہے کہ ان کی تدفین کوفہ کے قصر الامارۃ میں ہوئی؛ اس لیے کہ اس بات کا خطرہ تھا کہ خوارج ان کی نعش کو نکال کر بے حرمتی کریں گے۔ اور شیعہ نجف میں جس قبر کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بتاتے ہیں وہ دراصل مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی قبر ہے۔ (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص٤٤٢. ومنهاج السنة ٤٣/٧. و حاشية المنتقى، ص٤٤٢، لمحب الدين الخطيب)

شیعانِ علی کے ہاتھوں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت:

واقعہ صفین میں جب فریقین تحکیم پر راضی ہو گئے تو خوارج ومفسدین کی ایک بڑی تعداد جو بظاہر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حمایت میں لڑ رہے تھے اب وہ بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں لڑنے کے لیے تیار ہو گئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کا مقابلہ کیا اور ان کے بڑے بڑے بہادر اس لڑائی میں مارے گئے۔

واقعہ صفین اور جنگِ نہروان کے بعد جب مفسدین وخوارج نے مسلمانوں کے آپسی اختلاف کو ختم ہوتا اور مفسدین وخوارج کے خلاف ان کو متحد ہوتا دیکھا تو خوارج میں سے تین آدمی: عبد الرحمن بن ملجم، برک بن عبد اللہ اور عمر بن بکر تمیمی مکہ میں جمع ہوئے، ان کا خیال تھا کہ جب تک حضرت علی، حضرت معاویہ اور عمرو بن العاص (رضی اللہ عنہم) زندہ ہیں ہمارا مقصد پورا نہیں ہو سکتا؛ چنانچہ ابن ملجم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قتل کی ذمہ داری لی، برک بن عبد اللہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی اور عمرو بن بکر تمیمی نے

عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے قتل کی ذمہ داری لی، اوران سب پر حملہ ایک ہی دن ۱۷ رمضان المبارک کو اور ایک ہی وقت میں تجویز کیا گیااور یہ وقت فجر کی نماز کا وقت تھا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو کولھے پر زخم آیااور وہ بچ گئے، اور برک بن عبد اللہ کو پکڑ کر قتل کیا گیا، اس کے بعد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حفاظت کے لیے محراب کی شکل بنوائی اور حارس مقرر کئے۔ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ بیمار تھے؛ اس لیے انھوں نے اپنی جگہ کسی اور شخص کو امامت کے لیے بھیجا تھاجو شہید ہوگئے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عبد الرحمن بن ملجم کے ہاتھوں جام شہادت نوش فرمایا۔

امام طبرانی نے اسماعیل بن راشد کے طریق سے روایت کیا ہے: عن إسماعيل بن راشد، قال: كان من حديث ابن ملجم لعنه الله وأصحابه، أن عبد الرحمن بن ملجم والبرك بن عبد الله، وعمرو بن بكر التميمي، اجتمعوا بمكة فذكروا أمر الناس، وعابوا عمل ولاتهم، ثم ذكروا أهل النهر فترحموا عليهم، فقالوا: والله ما نصنع بالبقاء بعدهم شيئا، إخواننا الذين كانوا دعاة الناس لعبادة ربهم الذين كانوا لا يخافون في الله لومة لائم، فلو شرينا أنفسنا، فأتينا أئمة الضلالة فالتمسنا قتلهم، فأرحنا منهم البلاد وثأرنا بهم إخواننا، قال ابن ملجم: أنا أكفيكم علي بن أبي طالب، وقال البرك بن عبد الله: أنا أكفيكم معاوية بن أبي سفيان، وقال عمرو بن بكر التميمي: أنا أكفيكم عمرو بن العاص...، فخرج علي رضي الله عنه لصلاة الغداة،... فشد عليه ابن ملجم فضربه بالسيف في قرنه، ...فقال علي للحسن رضي الله عنهما: إن بقيت رأيت فيه رأيي، وإن هلكت من ضربتي هذه فاضربه ضربة، ولا تمثل به، ...فلما قبض علي رضي الله عنه بعث الحسن رضي الله عنه إلى ابن ملجم،... فقدمه فقتله، ...وأما البرك بن عبد الله فقعد لمعاوية رضي الله عنه فخرج لصلاة الغداة، فشد عليه بسيفه وأدبر معاوية هاربا، فوقع السيف في إليته، ...فأمر به معاوية رضي الله عنه فقتل، ...فأمر معاوية رضي الله عنه بعد ذلك بالمقصورات، وقيام الشرط على رأسه، ...وأما عمرو بن أبي بكر فقعد لعمرو بن العاص رحمه الله في تلك الليلة التي ضرب فيها معاوية، فلم يخرج وكان اشتكى بطنه، فأمر خارجة بن أبي حبيب، وكان صاحب شرطته، وكان من بني عامر بن لؤي، فخرج يصلي بالناس، فشد عليه وهو يرى أنه عمرو بن العاص فضربه بالسيف فقتله، فأخذ وأدخل على عمرو، ... فقدمه فقتله. الحديث. (المعجم الكبير للطبراني ١٦٨/٩٧/١. قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٣٩/٩-١٤٥): وهو مرسل، وإسناده حسن)

کہاجاتاہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قاتل ابن ملجم خارجی تھا؛ لیکن محمد باقر مجلسی نے جلاء العیون میں لکھاہے کہ عبد الرحمن بن ملجم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کی تھی اور آپ نے اس سے بیعت نہ توڑنے کا پختہ عہد لیا تھا۔ جب ابن ملجم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کی تو وہ شیعانِ علی میں شامل

ہو گیا۔ ملا باقر لکھتے ہیں: ”شیخ مفید و دیگران بسندہای معتبر روایت کردہ اند کہ چون حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام از مردم بیعت میگرفت عبد الرحمن بن ملجم مرادی آمد کہ با آن حضرت بیعت کند حضرت قبول بیعت او نمود تا آنکہ سہ مرتبہ بخدمت آنحضرت آمد، در مرتبہ سیم با حضرت بیعت کرد، چون پشت کرد حضرت بار دیگر اورا طلبید و سوگندہا داد اورا کہ بیعت نشکند و عہدہای محکم از او گرفت“. (جلاء العیون، زندگانی امیر المؤمنین علیہ السلام، اخبار از شہادت خود، ۱/۲۸۱)

حضرت علی رضی اللہ عنہ پر شیعوں کا بہتان کہ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل پر راضی تھے:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں شیعوں کا یہ کہنا کہ وہ قتل عثمان پر راضی اور خوش تھے۔ یہ محض افترا ہے؛ اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے دونوں بیٹوں حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کو ان کے دروازے پر حفاظت کے لیے پابند کر دیا تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «اللهم إني أبرأ إليك من دم عثمان، ولقد طاش عقلي يوم قُتِل عثمان». (المستدرك للحاكم، رقم:٤٥٢٧، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي) یعنی میری عقل جاتی رہی جس دن حضرت عثمان قتل (شہید) کر دئے گئے۔ (وانظر: البداية والنهاية ٧/٢٠٦-٢٠٧. ومختصر التحفة الاثني عشرية، ص٢٦٦)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلافت کا شوق بھی نہ تھا؛ بلکہ اس خوف سے چھپتے رہے کہ کہیں لوگ ان کو خلیفہ نہ بنائیں؛ لیکن جب ان کے درجہ اور مقام کا کوئی شخص باقی نہ رہا تو لوگوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلیفہ بلا فصل ہونے پر شیعوں کا بعض روایات سے استدلال:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں شیعہ کہتے ہیں کہ وہ خلیفہ بلا فصل ہیں یعنی درمیان میں خلفائے ثلاثہ کا فصل نہیں وہ براہِ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہیں اور بطور استدلال اس روایت کو پیش کرتے ہیں: «اللهم من كنتُ مولاه فعلِيٌّ مولاه، اللهمّ والِ مَن والاه، وعادِ من عاداه».
(مسند أحمد، رقم:٩٥٠، وإسناده صحيح، وقد روي من حديث زيد بن أرقم، والبراء بن عازب، وسعد بن أبي وقاص، وأنس، وأبي هريرة وغيرهم. راجع: تخريج أحاديث الكشاف ٢/٢٣٤)

جواب: اس روایت میں دوستی اور محبت کا ذکر ہے، خلیفہ بلا فصل کہاں سے ثابت ہوا؟ اور اگر ولی کا معنی یہی ہے تو زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: «أنتت أخونا ومولانا». (صحيح البخاري، رقم:٤٢٥١)

ایک روایت میں ہے کہ حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شکایت کی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم علی سے بغض رکھتے ہو؟ انھوں نے کہا:

ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: علی سے بغض مت رکھو؛ بلکہ ان سے محبت کرو اور خوب محبت کرو۔ حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے بعد میرے نزدیک حضرت علی رضی اللہ عنہ سے زیادہ کوئی محبوب نہیں رہا۔(الاعتقاد للبيهقي ١/٣٥٤. مسند أحمد، رقم:٢٢٩٦٧. وأخرجه البخاري في صحيحه مختصرًا، رقم:٤٣٥٠)

دوسری روایت میں ہے: حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علی کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی اور پھر سر اٹھا کر دیکھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک غصے کی وجہ سے سرخ ہو گیا تھا اور آپ فرمار ہے تھے: «من كنتُ وليّه فعليٌّ وليّه».(مسند الإمام أحمد، رقم:٢٢٩٦١)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو غزوۂ تبوک کے موقعہ پر مدینہ میں اہل وعیال پر نائب مقرر کر کے وہیں رہنے کا حکم صادر فرمایا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جہاد سے رہ جانے کا قلق تھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: «ألا ترضَى أن تكون مني بمنـــزلة هارون من موسَى». (صحيح البخاري، رقم:٤٤١٦)

شیعہ اس روایت کو بھی استدلال میں پیش کرتے ہیں؛ جبکہ اس روایت سے خلافت کا استنباط ہر گز صحیح نہیں؛ اس لیے کہ یہ تو اسی خاص موقع کے لیے ارشاد فرمایا کہ میری واپسی تک امور متعلقہ کو تم سر انجام دو، جس طرح ہارون علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کے آنے تک معاملات سنبھالے۔ اور اگر کسی خاص موقع پر محدود مدت کے لیے جانشین بنایا جانا خلافت بعد وفات پر دلالت کرتا ہے تو غزوۂ ذات الرقاع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو جانشین بنایا اور غزوۂ مریسیع کے موقع پر زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کو نائب مقرر فرمایا، تو پھر کیا یہ دونوں حضرات بھی خلافت بلا فصل کے مستحق تھے؟!

اور ہارون علیہ السلام کے ساتھ تشبیہ کے سبب یہ دعویٰ کیسے درست ہو سکتا ہے؛ جبکہ ہارون علیہ السلام کا انتقال تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی حیات میں ہی ہو گیا تھا، تو خلافت کہاں سے ثابت ہوئی؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خلیفہ تو یوشع بن نون علیہ السلام تھے۔ (انظر لتفصيل استدلال الشيعة بالآيات والأحاديث على تقديم علي رضي الله عنه في الإمامة والرد عليهم: مختصر التحفة الاثني عشرية، ص١٣٨-١٧٥. والمنتقى من منهاج الاعتدال، الفصل الثالث. ومنهاج السنة)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت اور پھر چھ ماہ بعد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو اپنی بیعت کی دعوت دی؛ «ثم انصرف الحسن بن علي من دفنه فدعا الناس إلى بيعته فبايعوه». (الطبقات الكبرى لابن سعد ٣/٢٧) حضرت حسن رضی اللہ عنہ چھ ماہ تک خلیفہ رہے، جب آپ اہل کوفہ کی شرارتوں سے تنگ آگئے

تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو صلح کی پیشکش کی، اور اہل کوفہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: اے کوفہ کے لوگو! تین وجوہات سے میں نے تمہارا ساتھ چھوڑ دیا: ۱-تم نے میرے والد کو شہید کیا۔ ۲-تم نے میرے خیمے پر حملہ کر کے میرا سامان لوٹ لیا۔ ۳-تم نے میرے پیٹ میں خنجر مارا؛ «يا أهل الكوفة، لو لم تُذْهَلْ نفسي عنكم إلا لثلاث خصال لذُهِلت: مَقْتَلكم لأبي، وسلبكم ثقلي، وطعنكم في بطني، وإني قد بايعت معاوية، فاسمعوا له وأطيعوا». (مروج الذهب ١/٣٤٨. رجال الكشي، ص١٤٢)

جب حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح کی پیشکش کی تو آپ نے عبد الرحمن بن سمرہ اور عبد اللہ بن عامر بن کریز کو حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے پاس صلح کے لیے بھیجا اور فرمایا: ان سے کہنا کہ جو کچھ چاہتے ہو لے لو اور فتنہ کو ختم کر دو۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے جواب میں کہا کہ تم اس کے ذمہ دار ہو گے؟ انھوں نے کہا: ہم اس کے ذمہ دار ہیں؛ چنانچہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے جو بھی مطالبہ کیا ان دونوں حضرات نے اس کی ذمہ داری قبول کر لی، اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ خلافت سے دستبردار ہو گئے۔(صحيح البخاري، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم للحسن بن علي «ابني هذا سيد»، رقم:٢٧٠٤)

حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو کس نے شہید کیا؟:

شیعہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر یہ الزام بھی لگاتے ہیں کہ انھوں نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو زہر دے کر ہلاک کیا؛ مگر یہ بات صحیح نہیں، اور عقل کے خلاف بھی ہے کہ جس سے صلح کی اور سب کچھ دیا اسی کو زہر بھی دیدیا۔

نیز ابن جریر طبری، خطیب بغدادی وغیرہ نے زہر کی وجہ سے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے وفات پانے کا ذکر نہیں کیا ہے؛ البتہ حاکم نے مستدرک (رقم:۴۸۱۶) میں، ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء (۲/۳۸) میں اور ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۱۳/۲۸۳) میں زہر دیے جانے کا ذکر کیا ہے؛ لیکن زہر دینے والے کا ذکر نہیں۔ «قال الحسن بن علي: لقد ألقيتُ طائفةً من كبدي، وإني سُقيتُ السم مرارًا فلم أُسْقَ مثل هذه المرة». اللفظ لأبي نعيم. حاکم وذہبی دونوں حضرات نے اس روایت کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے۔

ابن سعد نے طبقات (۱/۳۳۶) میں، ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۱۳/۲۸۲) میں، حافظ ابن حجر نے الاصابہ (۲/٦٦) میں حاکم کی روایت پر اضافہ کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے یہ پوچھنے پر کہ آپ کو زہر کس نے دیا ہے؟ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے بتلانے سے انکار فرمادیا۔ سیر اعلام النبلاء (۳/۲۷۳) میں علامہ ذہبی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو بھی اس

بات کا یقینی علم نہیں تھا کہ زہر کس نے دیا۔ ابن الاثیر نے اسد الغابۃ (۲/۱۳) میں بلا سند زہر دینے کی نسبت حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی زوجہ جعدہ بنت اشعث بن قیس کندی کی طرف ہے؛ لیکن ان کے ساتھ اس زہر دینے کے واقعے میں کسی اور کے ملوث ہونے کا ذکر نہیں کیا ہے؛ البتہ ابن عبد البر نے الاستیعاب (۱/۳۹۰) میں «قالت طائفة» کہہ کر یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے اشارے پر ہوا۔ «وقال قتادة وأبو بكر بن حفص: سم الحسن بن علي، سمته امرأته جعدة بنت الأشعث بن قيس الكندي. وقال طائفة: كان ذلك منها بتدسيس معاوية إليها وما بذل لها في ذلك، وكان لها ضرائر. والله أعلم». (الاستيعاب ١/٣٩٠)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ تاریخ اسلام میں ابن عبد البر کی تردید کرتے ہوئے ان کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے: «قلتُ: هذا شيء لا يصح، فمن الذي اطلع عليه».(تاريخ الإسلام للذهبي ٤/٤٠)

بعض کہتے ہیں کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ بہت طلاق دیتے تھے، اس بنا پر ایک مطلقہ عورت نے عدت میں ان کو زہر دیا۔ «قال وسم معاوية الحسن، فهذا قد قيل و لم يثبت، فيقال إن امرأته سمته وكان مطلاقا رضي الله عنه فلعلها سمته لغرض، والله أعلم بحقيقة الحال. وقد قيل: إن أباها الأشعث بن قيس أمرها بذلك، فإنه كان يتهم بالإنحراف في الباطن عن علي وابنه الحسن». (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص٢٧٧)

لیکن یہ بھی بے بنیاد بات ہے؛ اس لیے کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے پہلے ہی بتادیا تھا کہ میں چار عورتوں کو نکاح میں رکھوں گا اور جب نئی شادی کروں گا تو اس سے قبل ایک عورت کو طلاق دے دوں گا۔
حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا مقصد یہ تھا کہ زیادہ سے زیادہ بچے اور عورتیں خاندان نبوت سے منسلک ہوجائیں۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے کثرت ازدواج میں شہرت کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: «قال عليٌّ: يا أهل العراق أو يا أهل الكوفة! لا تزوجوا حسنًا، فإنه رجل مطلاق... قال علي: ما زال الحسن يتزوج ويطلق حتى حسبتُ أن يكون عداوةً في القبائل». (المصنف لابن أبي شيبة، رقم:١٩٥٣٨، و١٩٥٣٩)

حیرت کی بات یہ ہے کہ اگر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو زہر دیے جانے کا واقعہ درست مان لیں تو بھی یہ بات مسلم ہے کہ اس واقعہ میں موجود حضرات اور خود ان کے بھائی حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو زہر دینے یا دلانے والے کا علم نہ ہوسکا اور ان کے پوچھنے پر حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے بتانے سے انکار فرمایا اور خود حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو بھی زہر دینے والے کا یقینی علم نہیں تھا؛ اس لیے آپ نے کسی غیر قاتل اور ناکردہ گناہ کو محض گمان کی بنیاد پر قتل کیا جانا گوارا نہیں کیا۔ پھر تین، چار صدیاں گزر جانے کے بعد بعض

لوگوں پر یہ کیسے منکشف ہوا کہ زہر دلانے والے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ہیں!! یہ شیعوں کی خالص بد گمانی ہے جسے بعض مصنفین نے بلا دلیل اور بغیر کسی حجت وسند کے ہی ذکر کر ڈالا ہے، جو شیعوں کی کتابوں سے ماخوذ ہے؛ شیخ مفید شیعی نے الإرشاد (۳/۲۴) میں، احمد امینی شیعی نے الغدیر (۵/۲۴) میں، ابوالحسن اربلی شیعی نے کشف الغمۃ (۱/۲۰۸) میں اس واقعہ کا ذکر کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شیعوں کی من گھڑت روایت ہے جو حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اور خصوصاً بنو امیہ سے بغض کا نتیجہ ہے؛ چنانچہ مشہور مورخ ابن خلدون لکھتے ہیں: «وما ينقل أن معاوية دس إليه السم مع زوجه جعدة بنت الأشعث، فهو من أحاديث الشيعة، وحاشا لمعاوية من ذلك». (تاريخ ابن خلدون ٩٤٦/٢)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «وأما قوله: إن معاوية سم الحسن، فهذا مما ذكره بعض الناس، ولم يثبت ذلك ببينة شرعية، أو إقرار معتبر، ولا نقل يجزم به، وهذا مما لا يمكن العلم به، فالقول به قول بلا علم». (منهاج السنة ٤٦٩/٤)

بعض نے زہر دینے کی نسبت یزید بن معاویہ کی طرف کی ہے؛ قال محمد بن سلام الجمحي، عن ابن جعدبة: كانت جعدة بنت الأشعث بن قيس تحت الحسن بن علي، فدس إليها يزيد أن سمي حسنًا إنني زوجك، ففعلت، فلما مات الحسن بعثت جعدة إلى يزيد تسأله الوفاء بما وعدها، فقال: إنا والله لم نرضك للحسن فنرضاك لأنفسنا». (تهذيب الكمال ٢٥٣/٦)

لیکن یہ نسبت بھی صحیح نہیں، محض بد گمانی پر مبنی ہے؛ یزید بن عیاض بن جعدبہ کو ابن معین اور امام مالک وغیرہ نے کذاب کہا ہے۔ (ميزان الاعتدال ٤٣٦/٤)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: «وعندي أن هذا ليس بصحيح، وعدم صحته عن أبيه معاوية بطريق الأولى والأحرى». (البداية والنهاية ٣٤/٨)

یعنی یزید کا حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی زوجہ کو زہر دینے کے متعلق کہلا بھیجنا میرے نزدیک صحیح نہیں اور ان کے والد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے متعلق یہ گمان کرنا تو بطریق اولی درست نہیں ہے۔

نیز یہ واقعہ عقلاً اس لیے بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اگر یزید یا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو زہر دلایا ہوتا تو ان کے بھائی حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور دیگر ہاشمی حضرات کبھی بھی بنو امیہ کے ساتھ تعلقات نہ رکھتے؛ جبکہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ ہر سال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس جاتے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ان کا اعزاز واکرام کرتے اور عطایا دیتے، اور آپ قسطنطینیہ کے جہاد میں بھی شریک رہے جس کے امیر یزید بن معاویہ تھے۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: « ولما تُوُفِّيَ الحسنُ كان الحسين يفِد إلى معاوية في كل عام فيُعطيه ويكرمه، وقد كان في الجيش

الذين غزوا القسطنطينيّة مع ابن معاوية يزيد في سنة إحدى وخمسين». (البداية والنهاية ۸/ ۱۵۱)

اور قدیم شیعہ مورخ ابو حنیفہ احمد بن داود دینوری نے لکھا ہے: «و لم ير الحسن ولا الحسين طول حياة معاوية منه سوءاً في أنفسهما ولا مكروهًا، ولا قطع عنهما شيئا مما كان شرط لهما، ولا تغير لهما عن بر». (الأخبار الطوال، ص۲۲۵)

شیعوں کی تردید کے لیے دینوری کی یہ عبارت کافی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ زہر انھوں نے دیا ہو گا جو حضرت حسن اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی صلح کے خلاف تھے۔

دکتور علی محمد صلابی لکھتے ہیں: «فالمتهم الأول في نظري هم السبئية أتباع عبد الله بن سبأ الذين وجه لهم الحسن صفعة قوية عندما تنازل لمعاوية ووضع حدا للصراع، ثم الخوارج الذين قتلوا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وهم الذين طعنوه في فخذه، فربما أرادوا الانتقام من قتلاهم في النهروان وغيرها». (أمير المؤمنين الحسن بن علي بن أبي طالب، ص٤٣٧. وانظر: مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية، ص١٤٨، لمحمد بن عبد الهادي الشيباني، ط: دار طيبة للنشر، الرياض)

حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے خاندان کی خاتون سے جو روایت مروی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو زہر شیعوں نے دیا ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح کرنے کے بعد شیعہ ان سے مکمل نفرت کرتے تھے؛ اگرچہ بظاہر ان کو امام تسلیم کرتے ہیں۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی سکینہ بنت الحسین کے شوہر کو جب سبائیوں نے شہید کیا تو انھوں نے یہ ماجرا بیان کیا: «قتلتم أبي (أي: الحسين)، وجدي (أي: علي)، وأخي (أي: ابن الحسين)، وعمي (أي: الحسن)، وزوجي (أي: المصعب)، أيتمتموني صغيرةً، وأيَّمتموني كبيرة». (العقد الفريد ۷/ ۲۷۷)

حضرت حسن کی برادر زادی حضرت سکینہ فرماتی ہیں کہ تم نے میرے والد حضرت حسین کو شہید کیا، میرے دادا حضرت علی کو شہید کیا، میرے بھائی کو اور میرے تایا حضرت حسن کو شہید کیا اور میرے شوہر کو بھی شہید کیا، بچپن میں مجھے یتیم کر دیا، بڑی ہونے کے بعد مجھے بیوہ بنایا۔

١٠٧- وَأَنَّ الْعَشَرَةَ(١) الَّذِينَ سَمَّاهُمْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَشَّرَهُمْ بِالْجَنَّةِ(٢)، نَشْهَدُ لَهُمْ بِالْجَنَّةِ(٣)، عَلَى مَا شَهِدَ(٤) لَهُمْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ(٥)، وَقَوْلُهُ الْحَقُّ(٦)، وَهُمْ: أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَعُثْمَانُ، وَعَلِيٌّ، وَطَلْحَةُ، وَالزُّبَيْرُ، وَسَعْدٌ، وَسَعِيْدٌ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ، وَهُوَ أَمِيْنُ هَذِهِ الْأُمَّةِ(٧)، رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِيْنَ.

ترجمہ: اور وہ دس صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جن کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نام لے کر جنت کی خوشخبری سنائی، ہم ان کے جنتی ہونے کی گواہی دیتے ہیں؛ کیونکہ حضور صلی علیہ وسلم نے اس کی گواہی دی ہے، اور آپ کا فرمان برحق ہے اور وہ دس صحابہ کبار رضوان اللہ علیہم اجمعین یہ ہیں:

١- حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ۔
٢- حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ۔
٣- حضرت عثمان رضی اللہ عنہ۔
٤- حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ۔
٥- حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ۔
٦- حضرت زبیر رضی اللہ عنہ۔
٧- حضرت سعد رضی اللہ عنہ۔
٨- حضرت سعید رضی اللہ عنہ

(١) في ١٠، ١٤، ٣٢، ٣٣ «ونشهد للعشرة الذين سماهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة». وفي ١٣ «ونشهد بالجنة للعشرة». وفي ١٢ «ونحب العشرة». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم واحد.

(٢) قوله «وبشرهم بالجنة» أثبتناه من ٢، ١١، ١٦، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٣١. وهو ساقط من بقية النسخ. والمثبت أصح.

(٣) قوله «نشهد لهم بالجنة» سقط من ١٣. وفي ١٤ «وشهد لهم بالجنة». ولايتغير المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٤) في ١، ٤، ٦، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٧ «كما شهد». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(٥) سقط من ١٤، ٣٢ قوله «على ما شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم». وسقط من ٢ قوله «لهم». والمثبت من بقية النسخ.

(٦) قوله «وقوله الحق» سقط من ٣، ٦، ٢٣، ٢٥. والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٧) في ٢، ٤، ٥، ٧، ١١، ١٤، ١٦، ١٧، ١٨، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٣، ٣٥ «وهم أمناء هذه الأمة». والمثبت من بقية النسخ.

۹- حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ۔

۱۰- حضرت ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ جنھیں اس امت کے امین ہونے کالقب بھی دیا گیا۔

عشرہ مبشرہ میں سے خلفائے اربعہ کے فضائل ما قبل میں لکھے جا چکے ہیں، باقی چھ حضرات کے فضائل سے متعلق چند احادیث یہاں نقل کی رجارہی ہیں۔ کتب حدیث وفضائل صحابہ اور تاریخ وتراجم کی کتابوں میں ان حضرات کے تفصیلی حالات موجود ہیں۔ بعض علماء نے ان حضرات کے حالات وفضائل کو علاحدہ کتابوں میں جمع فرمایا ہے، جیسے محب الدین طبری کی ''الریاض النضرۃ فی مناقب العشرۃ''، اور اردو میں بشیر ساجد کی ''عشرہ مبشرہ'' وغیرہ۔

حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے بعض فضائل:

١- قالت عائشة رضي الله عنها: أرق النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة، فقال: «ليت رجلا صالحا من أصحابي يحرسني الليلة» إذ سمعنا صوت السلاح، قال: «من هذا؟»، قال سعد: يا رسول الله، جئتُ أحرسك، فنام النبي صلى الله عليه وسلم حتى سمعنا غطيطه». (صحيح البخاري، رقم٧٢٣١. صحيح مسلم، رقم:٢٤١٠).

وفي صحيح مسلم: سهر رسول الله صلى الله عليه وسلم مقدمه المدينة، ليلة، فقال: «ليت رجلا صالحا من أصحابي يحرسني الليلة» قالت: فبينا نحن كذلك سمعنا خشخشة سلاح، فقال: «من هذا؟» قال: سعد بن أبي وقاص، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما جاء بك؟» قال: وقع في نفسي خوف على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجئت أحرسه، فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم نام. (صحيح مسلم، رقم:٢٤١٠)

٢- عن قيس، قال: سمعت سعدا رضي الله عنه، يقول: «إني لأول العرب رمى بسهم في سبيل الله». (صحيح البخاري، رقم:٣٧٢٨)

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے فرمایا: اے سعد! تیر چلاؤ، میرے ماں باپ آپ پر قربان۔

عن عبد الله بن شداد، قال: سمعت عليا، يقول: ما جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم، أبويه لأحد، غير سعد بن مالك، فإنه جعل يقول له يوم أحد: «ارم فداك أبي وأمي».(صحيح البخاري، رقم:٢٩٠٦. صحيح مسلم، رقم:٢٤١١)

اشکال: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین اس کلام کے فرمانے کے وقت حیات نہیں تھے؟ تو قربان ہونے کا کیا معنی؟ اور اگر بالفرض حیات ہوتے تو والدین کو قربان کرنا کیا صحیح ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ «فداك أبي وأمي» کسی سے بہت راضی ہونے سے کنایہ ہے یعنی «فداك أبي وأمي» کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ میں آپ سے بہت خوش ہوں۔

حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے بعض فضائل:

١- عن قيس بن أبي حازم، قال: «رأيت يد طلحة التي وقى بها النبي صلى الله عليه وسلم قد شلت». (صحيح البخاري، رقم:٣٧٢٤)

٢- عن أبي عثمان، قال: «لم يبق مع النبي صلى الله عليه وسلم، في بعض تلك الأيام التي قاتل فيهن رسول الله صلى الله عليه وسلم غير طلحة، وسعد». (صحيح البخاري، رقم:٣٧٢٢. صحيح مسلم، رقم:٢٤١٤)

حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے بعض فضائل:

١- جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: ندب النبي صلى الله عليه وسلم الناس – قال صدقة: أظنه يوم الخندق – فانتدب الزبير، ثم ندب الناس، فانتدب الزبير، ثم ندب الناس، فانتدب الزبير، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن لكل نبي حواريًا وإن حواري الزبير بن العوام».(صحيح البخاري، رقم:٢٨٤٧. صحيح مسلم، رقم:٢٤١٥)

٢- عن عبد الله بن الزبير، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من يأت بني قريظة فيأتيني بخبرهم». فانطلقت، فلما رجعت جمع لي رسول الله صلى الله عليه وسلم أبويه فقال: «فداك أبي وأمي». (صحيح البخاري، رقم:٣٧٢٠. صحيح مسلم، رقم:٢٤١٦).

ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کے بعض فضائل:

١- عن أنس بن مالك، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن لكل أمة أمينا، وإن أميننا أيتها الأمة أبو عبيدة بن الجراح». (صحيح البخاري، رقم:٣٧٤٤. صحيح مسلم، رقم:٢٤١٩)

٢- عن حذيفة رضي الله عنه، قال: جاء أهل نجران إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: ابعث لنا رجلا أمينا فقال: «لأبعثن إليكم رجلا أمينا حق أمين، فاستشرف له الناس فبعث أبا عبيدة بن الجراح». (صحيح البخاري، رقم: ٤٣٨١. صحيح مسلم، رقم:٢٤٢٠)

عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے بعض فضائل:

١- عن أم بكر، أن عبد الرحمن بن عوف باع أرضا له من عثمان بن عفان بأربعين

ألف دينار، فقسم في فقراء بني زهرة وفي ذي الحاجة من الناس، وفي أمهات المؤمنين. قال المسور: فدخلت على عائشة، بنصيبها من ذلك، فقالت: من أرسل بهذا؟ قلت: عبد الرحمن بن عوف، فقالت: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا يحن عليكن بعدي إلا الصابرون، سقى الله ابن عوف من سلسبيل الجنة».(مسند أحمد، رقم:٢٥٠٣٢. وصحيح ابن حبان، رقم:٦٩٩٥. وهو حديث صحيح).

حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ کے بعض فضائل:

حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ قدیم الاسلام صحابی ہیں۔ سوائے غزوہ بدر کے تمام غزوات میں شریک رہے۔ ابن حبان نے لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعید بن زید اور طلحہ بن عبد اللہ کو قریش کے قافلے کے بارے میں معلومات کے لیے بھیجا تھا، جب وہ واپس لوٹے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ بدر سے فارغ ہو چکے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں حضرات کو بھی مال غنیمت سے حصہ عطا فرمایا۔ «سعيد بن زيد لم يشهد بدرا، بعثه النبي صلى الله عليه وسلم وطلحة ليتجسسا خبر العير فقدما من الحوران بعد ما فرغ النبي صلى الله عليه وسلم من الوقعة فضرب لهما صلى الله عليه وسلم بسهميهما وأجرهما». (مشاهير علماء الأمصار لابن حبان، ص٢٦)

سعید بن زید رضی اللہ عنہ مستجاب الدعوات تھے۔ ابن عبد البر نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ ایک مرتبہ اروی بنت اویس نے حاکم مدینہ مروان بن حکم کے پاس سعید بن زید رضی اللہ عنہ کی جھوٹی شکایت کی، تو سعید بن زید نے فرمایا: «اللهم إن كانت كاذبة فلا تمتها حتى تعمي بصرها، وتجعل قبرها في بئر». چنانچہ وہ عورت اندھی ہو گئی اور اپنے کنویں میں گر کر مر گئی۔ (الاستيعاب ٦١٩/٢. تاريخ دمشق لابن عساكر ٨٦/٢١. أسد الغابة ٤٧٦/٢)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان حضرات کا نام لے کر ان کے جنتی ہونے کی بشارت دی ہے۔

حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «عشرة في الجنة: أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان وعلي والزبير وطلحة وعبد الرحمن وأبو عبيدة وسعد بن أبي وقاص». قال: فعد هؤلاء التسعة وسكت عن العاشر، فقال القوم: ننشدك الله يا أبا الأعور من العاشر؟ قال: نشدتموني بالله، أبو الأعور في الجنة. قال الترمذي: أبو الأعور هو: سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل.(سنن الترمذي، رقم:٣٧٤٨. سنن أبي داود، رقم:٤٦٤٩، وهو حديث صحيح)

حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير

في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وسعد في الجنة، وسعيد في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة».(سنن الترمذي، رقم:٣٧٤٧. مسند أحمد، رقم:١٦٧٥. وهو حديث صحيح)

ان مشہور عشرہ مبشرہ کے علاوہ اور بھی بعض حضرات کا نام لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کی بشارت دی ہے، جیسے:

۱- حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا۔(صحيح البخاري، رقم:٥٢٢٩)

۲- حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو جنت کی عورتوں کی سردار فرمایا۔(صحيح البخاري، رقم:٣٦٢٤)

۳، ۴- حضرت حسن وحسین رضی اللہ عنہما کو بھی جنت کے نوجوانوں کا سردار فرمایا۔(سنن الترمذی، رقم:٣٧٦٨، وقال: حسن صحيح)

۵- حضرت ثابت بن قیس بن شماس رضی اللہ عنہ۔(المعجم الأوسط للطبراني، رقم٢٢٤٣، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٣٢١/٩: رجاله ثقات)

۶- حضرت عکاشہ بن محصن الأسدي رضی اللہ عنہ۔(صحيح البخاري، رقم:٥٨١١)

۷- حضرت بلال بن رباح رضی اللہ عنہ۔ (صحيح البخاري، رقم:١١٤٩)

۸- حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ۔ (صحيح البخاري، رقم:٢٦١٥)

۹- سلمان فارسی رضی اللہ عنہ۔ (سنن الترمذي، رقم:٣٧٩٧، وقال الترمذي: حسن غريب)

لیکن چونکہ متن میں مذکورہ دس حضرات کے جنتی ہونے کی بشارت ایک ہی حدیث میں آئی ہے؛ اس لیے ان کے جنتی ہونے کی فضیلت مشہور ہوگئی اور ان کو عشرہ مبشرہ کہا جانے لگا۔

بعض حضرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص فضیلت کی وجہ سے جنت کی بشارت دی، جیسا کہ حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ کے غلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاطب بن بلتعہ رضی اللہ عنہ کی شکایت کی اور کہا کہ حاطب جہنم میں جائیں گے۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «كذبت لا يدخلها، فإنه شهد بدرا والحديبية».(صحيح مسلم، رقم:٢٤٩٥. سنن الترمذي، رقم:٣٨٦٤، وقال:حسن صحيح)

اسی طرح بدر وحدیبیہ میں شریک ہونے والے صحابہ کرام کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ جنتی ہیں؛ عن حفصة، قالت: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إني لأرجو ألا يدخل النار أحد، إن شاء الله تعالى ممن شهد بدرا، والحديبية»، قالت: قلت: يا رسول الله أليس قد قال الله: ﴿وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلٰى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۚ﴾[مريم]، قال: «ألم تسمعيه يقول: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِيْنَ اتَّقَوْا وَّنَذَرُ الظّٰلِمِيْنَ فِيْهَا جِثِيًّا﴾[مريم] . (سنن ابن ماجه، رقم:٤٢٨١، وهوحديث صحيح)

وعن جابر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يدخل النار أحد ممن بايع

تحت الشجرة». (سنن أبي داود، رقم:٤٦٥٣. سنن الترمذي، رقم:٣٨٦٠، وقال: حسن صحيح)

اور اللہ تعالی نے تمام صحابہ کرام کے بارے میں اپنی رضا کا اعلان فرمایا ہے؛﴿ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ ﴾. (التوبة: ١٠٠) اللہ تعالی ان سے راضی ہو گیا، اور وہ اللہ تعالی سے راضی ہو گئے۔

اور اللہ تعالی جن سے راضی ہوتے ہیں ان کو جہنم میں نہیں ڈالتے۔

جن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کا نام لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کی بشارت دی ہے ہم ان صحابہ کے لیے فردًا فردًا جنت کی گواہی دیتے ہیں، اور جن صحابہ کی کسی خاص جماعت کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کی گواہی دی ہے جیسے اصحاب بدر وحدیبیہ وغیرہ، ہم ان صحابہ کے لیے بحیثیت جماعت جنتی ہونے کی گواہی دیتے ہیں، اور اسی طرح تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے لیے ہم اللہ تعالی کی رضا اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل ہونے کی وجہ سے ان کے جنتی ہونے کی گواہی دیتے ہیں۔

١٠٨- وَمَنْ أَحْسَنَ الْقَوْلَ فِي أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَزْوَاجِهِ(١)، وَذُرِّيَّاتِهِ(٢)؛ فَقَدْ بَرِئَ مِنَ النِّفَاقِ.

ترجمہ: جس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ، آپ کی ازواج، اور آپ کی اولاد کے متعلق اچھا تذکرہ کیاوہ نفاق سے بری ہے۔

صحابہ واہلِ بیتِ رسول کاذکرِ خیر کرنے والا نفاق سے بری ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام صحابہ خصوصاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام ازواج مطہرات اورآپ کے تینوں بیٹوں اور چاروں بیٹیوں اور تمام نواسوں اور نواسیوں کی محبت ایمان کی علامت ہے اور ان میں سے کسی ایک سے بھی بغض اور براءت نفاق کی علامت ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اصحاب وازواج کے ذکر خیر کو نفاق سے براءت کی علامت بتلایاہے، اس لئے کہ سب سے پہلے صحابہ کرام اورازواج مطہرات کے بارے میں طعن کرنے والے منافقین تھے۔

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب تم کسی شخص کو کسی بھی صحابی رسول کو برائی کے ساتھ یاد کرتا دیکھو تو سمجھ لو کہ اس کا اسلام خطرے میں ہے۔عن عبد الملك بن عبد الحميد بن عبد الحميد بن ميمون بن مهران يقول: قال لي أحمد بن حنبل: «يا أبا الحسن! إذا رأيت رجلا يذكر أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بسوء فاتهمه على الإسلام». (تاريخ دمشق لابن عساكر٥٩/٢٠٨. المخلصيات، لأبي طاهر المخلص (م:٣٩٣)، رقم:٢٦٠٤)

کسی بھی صحابی رسول کو برائی کے ساتھ یاد کرنا خبث باطن کی علامت ہے۔امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حضرت معاویہ، حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما، بلکہ کسی بھی صحابی کی وہی شخص عیب جوئی کر سکتا ہے جس کا باطن خراب ہو۔عن الفضل بن زياد قال: سمعت أبا عبد الله وسئل عن رجل انتقص معاوية وعمرو بن العاص أيقال له رافضي؟ قال: إنه لم يجترئ عليهما إلا وله خبيئة سوء، ما ينقص أحد أحدًا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وله داخِلَةُ سَوءٍ». (تاريخ دمشق لابن عساكر٥٩/٢١٠. و السنة لأبي بكر بن الخلال، رقم:٦٩٠. وانظر: البداية والنهاية ٨/١٣٩)

قرآن وحدیث کی روشنی میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے فضائل ومناقب اور ثقاہت وعدالت مصنف کی عبارت: «ونُحِبُّ أصحابَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم» کے تحت لکھاجاچکاہے۔

---

(١) في أكثر المطبوعات بعده زيادة «الطَّاهِرَاتِ مِنْ كُلِّ دَنَسٍ»، و لم نجده في المخطوطات.

(٢) في أكثر المطبوعات بعده زيادة «الْمُقَدَّسِينَ مِنْ كُلِّ رِجْسٍ»، و لم نجده في المخطوطات.

مصنف کا اصحاب کے بعد ازواج کا ذکر کرنا عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے۔ ازواج مطہرات کو علاقہ زوجیت کی وجہ سے وہ شرف صحبت حاصل ہے جو دیگر صحابیات کو حاصل نہیں۔

اور طاہرات کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہر اس عیب سے پاک ہیں جس سے ان کی شرافت وفضیلت متاثر ہو سکتی ہے۔

مصنف کی عبارت میں روافض کی تردید ہے جو بعض صحابہ کرام اور بعض ازواج مطہرات خصوصاً اُم المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بغض رکھتے ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹیوں میں سے صرف حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کا ذکر خیر کرتے ہیں؛ جبکہ آپ کی تمام ازواج اور تمام اولاد فضیلت کی حامل ہیں، اور بعض روایات کے مطابق تو حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا پر فضیلت حاصل ہے ؛کیونکہ انھوں نے ہجرت کی شدید مشقتیں برداشت کیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے بارے میں فرمایا: «هي أفضل بناتي أصيبت في».(أخرجه البزار في مسند عائشة رضي الله عنها، رقم:٩٣. والطحاوي في شرح مشكل الآثار، رقم:١٤٢. والحاكم في المستدرك، رقم:٦٨٣٦. وقال الحاكم: صحيح علي شرط الشيخين. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢١٣/٩: رجال البزار رجال الصحيح)

اور بعض روایات میں «زينب خير بناتي أصيبت في» آیا ہے۔ (المعجم الأوسط للطبراني، رقم:٤٧٢٧. والمعجم الكبير للطبراني ، رقم:١٠٥١)

بعض حضرات نے اس طور پر تطبیق دی ہے کہ جب تک حضرت زینب رضی اللہ عنہا زندہ تھیں وہ افضل تھیں، ان کی وفات کے بعد حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا افضل قرار پائیں۔

علماء نے اور بھی وجوہِ تطبیق ذکر فرمائی ہیں۔ بعض حضرات نے کہاہے کہ چونکہ دیگر بنات آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں فوت ہوگئی تھیں اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہانے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد بھی زندہ رہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جدائی کا غم برداشت کیا، اس لئے وہ افضل قرار پائیں۔ اور بعض نے کہاہے کہ چونکہ دیگر بنات سے کوئی اولاد نہیں ہوئی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے بطن سے جنت کے سردار حضرت حسن وحسین پیدا ہوئے اور حضرت حسن خلیفۃ المسلمین ہوئے اور آپ کے شوہر حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی خلیفۃ المسلمین تھے، ان کے علاوہ اور بھی بعض فضائل ہیں جن میں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا دیگر بنات سے ممتاز ہیں، اس لیے وہ افضل ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: الروض الأنف ۲/ ۲۷۹. المعتصر من المختصر من مشکل الآثار ۲/ ۲۴۶۔

اہل بیت کا تقدس:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل بیت یعنی ازواج وذریات کی تعظیم اور ان سے محبت کی تاکید

فرمائی ہے؛

۱- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ فرمایا کہ میں تمہیں اہل بیت کے بارے میں اللہ کا خوف یاد دلاتا ہوں؛«وأهلُ بيتي أُذَكِّرُكُم اللهَ في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي». فقال له (أي: زيد بن أرقم) حصين: ومن أهل بيته؟ يا زيد، أليس نساؤه من أهل بيته؟ قال: نساؤه من أهل بيته. (صحيح مسلم، رقم:٢٤٠٨)

۲- حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کا پالنا مجھے اپنے رشتے کے پالنے سے زیادہ اچھا لگتا ہے؛«والله لقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم أحب إلي أن أصل من قرابتي». (صحيح البخاري، رقم:٤٠٣٥. صحيح مسلم، رقم:١٧٥٩)

۳- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «أحبوا الله لما يغذوكم من نعمه وأحبوني بحب الله، وأحبوا أهل بيتي لحبي». (سنن الترمذي، رقم:٤٧١٦. وقال: هذا حديث حسن غريب. والمستدرك للحاكم، رقم:٤٧١٦، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي)

۴- حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «والذي نفسي بيده، لا يبغضنا أهل البيت رجل إلا أدخله الله النار». (صحيح ابن حبان، رقم:٦٩٧٨. وإسناده حسن. وأخرجه الحاكم في المستدرك، رقم:٤٧١٧. وقال: صحيح على شرط مسلم. وسكت عنه الذهبي)

۵- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں بہتر آدمی وہ ہے جو میرے گھر والوں کے لیے بہتر ہو؛أخرج الحاكم من طريق قريش بن أنس، عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «خيركم خيركم لأهلي من بعدي». قال قريش: فحدثني محمد بن عمرو، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن: أن أباه وصى لأمهات المؤمنين بحديقة بيعت بعده بأربعين ألف دينار. (المستدرك للحاكم، رقم:٥٣٥٩. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام ازواج سے محبت وعقیدت اور ان کی عظمت ایمان کی علامت ہے کیونکہ ازواجِ مطہرات حرمت واحترام دونوں اعتبار سے امت کی مائیں ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَ اَزْوَاجُهٗۤ اُمَّهٰتُهُمْ ﴾.(الأحزاب:٦)

وقال تعالیٰ: ﴿ وَ لَاۤ اَنْ تَنْكِحُوْۤا اَزْوَاجَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖۤ اَبَدًا ؕ اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِيْمًا۝۵۳ ﴾. (الأحزاب)

خود اللہ تعالیٰ نے ازواجِ مطہرات کو خاص فضائل کا حامل بتلایا ہے۔ اُنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کی صحبت کی وجہ سے جو شرف وفضیلت حاصل ہے وہ دوسری صحابیات کو حاصل نہیں ۔ قال اللہ تعالی: ﴿ يٰنِسَآءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ اِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِيْ فِيْ قَلْبِهٖ مَرَضٌ وَّ قُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا ۝ وَ قَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ وَ لَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْاُوْلٰى وَ اَقِمْنَ الصَّلٰوةَ وَ اٰتِيْنَ الزَّكٰوةَ وَ اَطِعْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ ؕ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا ۝ وَ اذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ وَ الْحِكْمَةِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ لَطِيْفًا خَبِيْرًا ۝ ﴾. (الأحزاب)

آیت کریمہ میں مذکوراہل بیت میں ازواج مطہرات شامل ہیں، جیسا کہ آیات کے سیاق سباق سے واضح ہے۔ قرآن کریم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اہلیہ کے لیے بھی اہل بیت کا لفظ آیا ہے ؛ ﴿ قَالُوْٓا اَتَعْجَبِيْنَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ رَحْمَتُ اللّٰهِ وَ بَرَكٰتُهٗ عَلَيْكُمْ اَهْلَ الْبَيْتِ ؕ اِنَّهٗ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ ۝ ﴾. (هود)

آیت کریمہ میں اہل بیت سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بیوی مراد ہیں۔

اور عرف میں بھی اہل بیت یعنی "گھر والوں" سے سب سے پہلے بیوی مراد ہوتی ہے، گھر کے دوسرے افراد بعد میں اس میں شامل ہوتے ہیں۔

حضرت عائشہ وخدیجہ رضی اللہ عنہما کی افضلیت:

تمام ازواج مطہرات شرفِ صحبت وزوجیت میں شریک ہیں؛ لیکن ان میں حضرت عائشہ اور حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہما افضل ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہانے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم کو محفوظ فرمایاہے۔ آپ رضی اللہ عنہا سے ۲۲۱۰/ احادیث مروی ہیں۔ عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: آپ کو سب سے زیادہ محبوب کون ہے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عائشہ؛ «أي الناس أحب إليك؟ قال: عائشة». (صحيح البخاري٣٦٦٢. صحيح مسلم، رقم:٢٣٨٤)

خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی فضیلت میں فرمایا: «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام». (صحيح البخاري٣٤٣٣. صحيح مسلم، رقم:٢٤٤٦)

اور حضرت حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتوں میں سب سے پہلے اسلام قبول کرنے والی ہیں، بلکہ قصہ بدء الوحی سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تمام مؤمنین میں سب سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے والی ہیں۔ اللہ تعالی اور حضرت جبریل نے ان کو سلام بھیجا اور جنت کی بشارت دی۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: «أتى جبريل النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله: هذه خديجة قد أتتْ معها إناءٌ فيه إدامٌ، أو طعامٌ أو شرابٌ، فإذا هي أتتك فاقرأ عليها السلامَ من ربِّها ومني،

وبشِّرْها ببيتٍ في الجنة من قَصَبٍ لا صَخَبَ فيه، ولا نَصَبَ». (صحيح البخاري، رقم:٣٨٢٠. صحيح مسلم، رقم:٢٤٣٢)

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو دنیا کی عورتوں میں سب سے بہتر فرمایا: «خير نسائها مريم ابنة عمران، وخير نسائها خديجة». (صحيح البخاري، رقم:٣٤٣٢. صحيح مسلم، رقم:٢٤٣٠)

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے ابتدائے اسلام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کی، آپ کی جانی ومالی مدد کی، مشکل وقت میں آپ کو تسلی دیتی تھیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر اولاد آپ ہی سے تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی آپ سے بہت محبت کرتے تھے اور وفات کے بعد بھی ان کا ذکر خیر کرتے رہتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ فرماتی ہیں کہ مجھے صرف حضرت خدیجہ پر غیرت آتی تھی، جبکہ میں نے ان کو دیکھا بھی نہیں، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے ان کا ذکر خیر کرتے رہتے تھے، اور کبھی بکری ذبح کرکے ان کی سہیلیوں میں تقسیم فرماتے۔ ایک مرتبہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: ایسا لگتا ہے کہ خدیجہ کے سوا دنیا میں کوئی عورت ہی نہیں تھی! تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «إنها كانت، وكانت، وكان لي منها ولد». (صحيح البخاري، رقم:٣٨١٨)

روافض کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر برتن توڑنے والی روایت سے اشکال اور اس کا جواب:

اشکال: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر تشریف فرما تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کھانا تیار کیا تھا، اتنے میں حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنے گھر سے کھانا لائیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہنے پر ان کی باندی نے حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے ہاتھ کو دھکا دیا اور برتن ٹوٹ گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹوٹا ہوا برتن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر رکھ چھوڑا اور اس کے بدلے میں صحیح سالم برتن حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر بھیج دیا۔ یہ روایت حدیث کی کتابوں میں مذکور ہے۔ (سنن ابن ماجه، رقم:٢٣٣٣، باب الحكم فيمن كسر شيئًا)

روافض اس واقعہ کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اخلاق پر دھبہ تصور کرتے ہیں اور اماں عائشہ رضی اللہ عنہا پر بد اخلاقی کا الزام لگاتے ہیں۔

جواب:

۱- یہ روایت صحیح بخاری (رقم:٢٤٨١، باب إذا كسر قصعة أو شيئا لغيره) میں مذکور ہے۔ اس میں پلیٹ توڑنے والی کا نام مذکور نہیں؛ بلکہ ازواج مطہرات میں سے ایک کا ذکر ہے۔ صحیح بخاری میں «إحدَى أمهات المؤمنين» آیا ہے۔ سنن ابن ماجہ میں برتن توڑنے کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کی گئی ہے؛

لیکن اس کی سند میں رجل من بني سُواءة مجہول ہے؛ البتہ اس پر دوسرا اشکال وارد ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نہ سہی دوسری زوجہ پاک کی بھی اس طرح کی حرکت قابل اشکال ہے۔

۲- جب سید المرسلین امام النبیین رحمۃ للعالمین کے سامنے یہ واقعہ پیش آیا اور انھوں نے کچھ نہیں فرمایا اور توڑنے والی کو معاف فرمایا تو امت کو کیا حق ہے کہ اس واقعہ سے ازواج مطہرات پر طعنہ زنی کرے۔ شریعت کے احکام واسرار کو سب سے زیادہ جاننے والے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اور مخلوق میں سے سب سے زیادہ غیرت والے بھی وہی ہیں۔

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب کے محبوب تھے۔ ازواج مطہرات بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بے پناہ محبت رکھتی تھیں اور اپنی باری کا انتظار فرماتی تھیں اور کھانے کے وقت اگر گھر میں کچھ موجود ہوتا تھا تو اس کو تیار کرکے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش کرتی تھیں۔ اب عین کھانے کے وقت جب دوسری زوجہ محترمہ نے کچھ کھانا تیار کرکے بھیجا تو اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ موجود زوجہ نے اپنے حق میں مداخلت تصور فرمایا اور جوش محبت میں ہاتھ سے مداخلت کرکے دوسری زوجہ کی مداخلت کا ازالہ کیا جیسے کوئی کسی خاص مہمان کے لیے کھانا تیار کرے اور باہر سے کوئی اور آدمی مہمان کے سامنے اپنا کھانا لاکر رکھ دے اور میزبان کا کھانا رہ جائے تو میزبان کو اس سے تکلیف ہوگی۔

یا جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جوشِ دعوتِ توحید میں حضرت ہارون علیہ السلام کی داڑھی پکڑلی کہ انھوں نے قوم کو سختی سے کیوں منع نہیں کیا۔

حدیث میں آتا ہے کہ توبہ سے اللہ تعالی اتنا خوش ہوتے ہیں جیسے جنگل میں کسی کے پاس سواری ہو، اس پر خورد ونوش کا پورا سامان ہو، سواری بھاگ جائے، یہ آدمی سواری کو نہ پائے، بھوک وپیاس کی وجہ سے موت کی تیاری میں لگ جائے اور سو جائے، اتنے میں اچانک جب یہ اٹھ جائے تو سواری کو اپنے پاس پاکر خوشی کے جوش میں یہ کہے: ''یا اللہ میں آپ کا رب اور آپ میرے بندے''۔(صحيح مسلم، رقم: ٢٧٤٧) تو جوش کی وجہ سے یہ کلمات معاف ہیں۔

اسی طرح یہاں بھی جوش محبت کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل کی مذمت نہیں فرمائی۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جوشِ ایمانی کی وجہ سے صلح حدیبیہ کے موقع پر فرمایا: یارسول اللہ! ہم حق پر اور کفار باطل پر ہیں، پھر ہم ذلت والی صلح کو کیوں برداشت کریں۔(صحيح البخاري، رقم:٢٧٣١)؛ حالانکہ وہ صلح درحقیقت فتوحات کا دروازہ تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نہیں ڈانٹا۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب عبد اللہ بن ابی بن سلول کی جنازہ کی امامت کے لیے کھڑے

ہوئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ جوشِ ایمانی کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کھڑے ہوگئے اور بار بار آپ کو اس منافق کی نمازِ جنازہ پڑھانے سے روکتے رہے اور اس کی خباثتیں یاد دلاتے رہے۔ (صحیح ابن حبان، رقم:٣١٧٦)؛ لیکن چونکہ قوتِ ایمانی کار فرما تھی؛ اس لیے قابلِ ملامت نہیں ٹھہرے۔ بعد میں ان کی رائے کے مطابق آیت کریمہ اتری۔

احادیث میں اس کی بے شمار مثالیں تلاش کی جاسکتی ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی شادی ورخصتی کے وقت عمر کے بارے میں اشکالات کے جوابات:

کچھ عرصہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عمر کے بارے میں بعض روشن خیال لوگوں نے اور بعض علماء نے لاشعوری طور پر بحث ومباحثہ کا بازار گرم کیا ہوا ہے۔ متعدد صحیح احادیث کی روشنی میں ان کی عمر نکاح کے وقت چھ سال اور رخصتی کے وقت نو سال تھی۔ یہ صحیح واقعہ روشن خیال لوگوں کو ہضم نہیں ہوتا تو اس کی مختلف تاویلات وتشریحات کرتے رہتے ہیں۔ ہم پہلے نہایت اختصار کے ساتھ وہ حدیث پیش کرتے ہیں جس سے ان کی عمر بوقت نکاح ٦ سال اور بوقت رخصتی ٩ سال ثابت ہوتی ہے، پھر اس پر معترضین کے اہم اشکالات میں سے ایک اشکال اور اس کے جوابات عرض کریں گے۔

عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهي بنت ست سنين، وادخلت عليه وهي بنت تسع سنين، ومكثت عنده تسع سنين. (صحيح البخاري، رقم: ٥١٣٣. صحيح مسلم، رقم:٣٥٤٥. سنن ابن ماجه، رقم:١٨٧٦. السنن الكبرى للنسائي، رقم:٥٣٤٥) اس کے علاوہ یہ حدیث مسند ابی یعلی، المعجم الاوسط، مسند احمد، سنن کبری للبیہقی، سنن سعید بن منصور، مسند حمیدی، مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں بھی موجود ہے۔

یہ پکی بات ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ ٦ سال کی عمر میں نکاح فرمایا اور رخصتی کے وقت ان کی عمر ٩ سال تھی، اور ٩ سال شادی کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس رہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ بوقت نکاح ٦ سال کی عمر تھی، اور تنہائی کے وقت ٩ سال تھی۔

اس روایت کو روشن خیال لوگ عقل کے خلاف سمجھتے ہیں۔ یہ عقل نہیں مانتی کہ ٩ سال کی بچی کے ساتھ ہم بستری کرلی جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں رخصتی یا تنہائی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچانے کا ذکر ہے، ہم بستری کا ذکر نہیں؛ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گھر امت کی خواتین کے لیے ایک دینی

جامعہ تھا؛اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک ایسی لڑکی کی ضرورت تھی جو ذہین، ہوشیار، حاضر باش اور حفظ و یادداشت میں ممتاز ہو۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ صفات مکمل طور پر موجود تھیں اور یہ حاضر باشی نکاح کے بغیر سرانجام نہیں ہو سکتی تھی؛اس لیے آپ نے ان سے کم عمری میں نکاح اور کم عمری میں تنہائی فرمائی؛اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ سے زیادہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس رہنا چاہتے تھے؛تاکہ افادہ اور استفادہ کا سلسلہ چلتا رہے اور اسی لیے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا نے اپنی باری حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ہبہ فرمادی تھی۔ مرض وفات میں بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس رہنے کی تمنا کرتے رہے ؛یہاں تک کہ آپ کی وفات بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر ہوئی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کے مقصد کی خوب لاج رکھی؛چنانچہ وہ مکثرین صحابہ جن سے ایک ہزار سے اوپر احادیث مروی ہوں وہ سات ہیں ان میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا چوتھا نمبر ہے: ۱- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ۵۳۷۴۔ ۲-حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ۲۶۳۰۔ ۳-حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ۲۲۸۶۔ ۴-حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ۲۲۱۰۔ ۵-حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ۱۶۶۰۔ ۶-حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ۱۵۴۰۔ ۷-حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے ۱۱۷۰/احادیث مروی ہیں۔

ہم کو کوئی ایسی روایت معلوم نہیں جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ رخصتی کی رات ہم بستری کا ذکر ہو؛ہاں یہ ثابت ہے کہ وہ ہمیشہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم کی امین رہیں اور صحابہ کرام مشکلات میں انہی کی طرف رجوع کرتے تھے۔

معترضین حضرات کو ایک نکتہ سمجھنا چاہئے، وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پوری امت کے لیے رہبر و رہنما ہیں اور سب کے لیے آپ کی ذات اقدس میں بہترین نمونہ ہے ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾.(الأحزاب: ۲۱) امت کا بہت بڑا طبقہ بالغ لڑکیوں اور بقول معترضین ۱۷ سالہ یا اس سے زیادہ عمر کی لڑکیوں سے نکاح اور شادی کرتا ہے اور اکثر لوگوں کا یہی معمول ہے؛چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے علاوہ دیگر ازواج مطہرات میں اس طریقے پر عمل فرمایا۔ رسول اللہ صلی للہ علیہ وسلم کی مشہور ازواج مطہرات کو بندہ عاجز نے اس جملے میں ضبط کیا «صاح أخ عز جسم» ص- صفیہ، ا-ام حبیبہ، ح- حفصہ، أ- ام سلمہ، خ- خدیجہ، ع- عائشہ، ز-زینب بنت جحش، زینب بنت خزیمہ، ج-جویریہ، س- سودہ، م- میمونہ رضی اللہ عنہن۔ (ترجمہ: بھائی نے اعلان کیا کہ ازواج کے اجسام اور شخصیات عزیز ہیں۔)

آپ نے سب شادیاں سوائے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بالغات ؛بلکہ شوہر دیدہ خواتین سے

فرمائیں۔ اس پر امت کی اکثریت کا عمل در آمد ہے، اور ایک شادی نو عمر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمائی؛ تاکہ امت کے ایک چھوٹے طبقے کے لیے نمونہ بن جائیں؛اس لیے کہ امت میں کبھی ایسے حالات پیش آتے ہیں کہ نابالغ لڑکی رہ جاتی ہے، شادی کے بغیر اس کی عزت خطرے میں ہوتی ہے تو اس کی عزت کی حفاظت کے لیے شادی کی جاتی ہے،اور بعض دفعہ کسی خوبصورت بچی کے نکاح کے خواہشمند زیادہ ہوتے ہیں تو ایک کے ساتھ نکاح کی وجہ سے بقیہ کے جھگڑے سے خلاصی ہو جاتی ہے؛ اسی لیے قرآن کریم نے با قاعدہ نابالغ لڑکیوں کے نکاح کا ذکر فرمایا: ﴿وَالّٰٓـِٔىْ يَىِٕسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَآىِٕكُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ ۙ وَّالّٰٓـِٔىْ لَمْ يَحِضْنَ﴾. (الطلاق:٤)

ترجمہ: تمہاری عورتیں جو حیض سے ناامید ہو چکی ہیں اگر تم کو شبہ پڑ جائے تو ان کی عدت تین مہینہ ہے اور ان کی عدت بھی تین ماہ ہے جن کو ابھی تک حیض نہیں آیا۔

مفسرین نے اس کی تفسیر نابالغ لڑکیوں سے کی ہے۔ وَالّٰٓـِٔىْ لَمْ يَحِضْنَ کا مصداق ۱۷ یا ۱۸ سال کی لڑکیوں کو گردانناباعث تعجب ہے۔اس کا مصداق یہ بھی ہیں اور نابالغ لڑکیا بھی ہیں۔

اشکال: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰٓى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ۚ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ﴾. (النساء:٦)

ترجمہ: یتیموں کو آزماؤ، یہاں تک کہ جب وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پس اگر تم ان میں ہوشیاری محسوس کرو تو ان کا مال ان کو دیدو۔

اس آیت کریمہ میں نکاح سے مراد بلوغت ہے، معلوم ہوا کہ بلوغت نکاح کی عمر ہے اس سے پہلے نکاح کی عمر نہیں ہے۔

جواب: بلوغت کو نکاح اس لیے کہا گیا کہ نکاح کی لذت بلوغت کے ساتھ ہے۔قطرۂ نطفہ کے اچھلنے سے لذت کی تکمیل ہے،تو پہلی آیت سے معلوم ہوا کہ نابالغہ کا نکاح ہو سکتا ہے اور دوسری آیت سے پتا چلا کہ نکاح کی لذت اور نکاح و جماع کے ثمرات کا حصول بلوغت کے ساتھ ہے۔

اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نو سال کی عمر میں رخصت اور خلوت کا ذکر ہے، ہم بستری کا ذکر نہیں۔ اور احادیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں «أُدخِلت عليه» کے الفاظ کا مطب رخصتی اور تنہائی ہے۔ اس میں جماع اور ہم بستری کا ذکر نہیں۔ نیز روایات میں غسلِ جنابت کا ذکر بھی ہماری معلومات میں نہیں۔

ہشام بن عروہ کا نکاح فاطمہ بنت منذر سے ہوا اور رخصتی کے وقت فاطمہ کی عمر ۹ سال تھی۔(تاریخ بغداد

۱/۲۲۱) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی بیٹی کا نکاح عبد اللہ بن عامر سے ۹ سال کی عمر میں ہوا۔(تاريخ دمشق لابن عساكر ۱۸۷/۷۰)

اور اگر بالفرض ۹ سال کی عمر میں ہم بستری فرض کی جائے تو اللہ تعالی کی اس پھیلی ہوئی کائنات میں اس کی کئی نظائر موجود ہیں۔ شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں تحریر فرمایا ہے کہ ہمارے زمانے میں ایک لڑکی ۱۹ سال کی عمر میں نانی بن گئی۔(المبسوط ۲٤٧/٤)

ایک لڑکی ۱۸ سال کی عمر میں نانی بن گئی۔ نو سال کی عمر میں ایک لڑکی کو جنم دیا پھر ۹ سال میں اس کی لڑکی کی شادی ہوئی اور ایک لڑکی کو جنم دیا۔(سنن دار قطني، رقم: ۸۸۱)

امام شافعی نے فرمایا: میں نے دیکھا کہ ایک لڑکی ۲۱ سال میں نانی بن گئی۔(فتح الباري ۲۷۷/٥)

دوسرا اعتراض:

معترضین کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ عمر کے راوی عروہ سے ہشام ہیں اور ہشام کی مدنی دور کی احادیث صحیح ہیں، عراقی دور کی روایات صحیح نہیں، ان میں خلط ملط ہو چکا ہے اور ان کا حافظہ عراق میں متغیر ہو چکا تھا۔

جواب: یہ سمجھ لیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت عروہ کے علاوہ اسود، جابر بن زید، قاسم بن محمد، یحیٰی بن عبد الرحمن بن حاطب، ابن ابی ملیکہ، ابو سلمہ بن عبد الرحمن کرتے ہیں۔

پھر عروہ سے ہشام کے علاوہ عبد اللہ بن عروہ، مسلم بن شہاب زہری، ابو الزناد راوی ہیں۔

پھر ہشام سے ابو اسامہ، اسماعیل بن زکریا، عبدہ، عبد الرحمن، علی بن مسہر، سفیان، عبد اللہ بن محمد بن یحیٰی، وہیب بن خالد، وکیع، ابو معاویہ اور حماد بن زید راوی ہیں۔

اس سے قطع نظر کہ ہشام پورے عراقی دور میں مختلط ہوئے تھے یا آخری دور میں ہوئے، بالفرض پورے عراقی دور کو اختلاطی دور مان لیا جائے تو اس حدیث کے راوی عروہ سے صرف ہشام نہیں دیگر راوی بھی ہیں، اور ہشام سے مدنی راویوں نے بھی اس حدیث کو لیا، زہری مدنی ہیں، ابو الزناد، عبد الرحمن بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن محمد بن یحیٰی مدنی ہیں۔ یہ تینوں حضرات ہشام سے راوی ہیں۔ نیز کوفی راوی کوفہ تک محدود نہیں تھے؛ بلکہ حجاز جاکر وہاں بھی علم حاصل کرتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے عروہ کے علاوہ دیگر راویوں کی اسانید درج ذیل ہیں:

عائشہ

۱-ابو عبیدہ، (الطبرانی فی الکبیر)، ۲- اسود، (احمد وابن ابی شیبہ)، ۳-ابو سلمہ بن عبد الرحمن، (النسائی)، ۴-جابر بن زید، الربیع فی مسندہ)، ۵-عروہ، (بخاری ومسلم)، ۶- قاسم بن محمد، (طبرانی، واحمد)،

۷-یحییٰ بن عبد الرحمن، (ابو یعلی)، ۸-ابن ابی ملیکہ، (اسحاق بن راہویہ)، ۹-عبد الملک بن عمیر (الطبرانی فی الکبیر)

۱-ابو الزناد عبد اللہ المدنی، (الطبرانی فی الاوسط)، ۲-ابن شہاب الزہری المدنی، (مسلم)، ۳-ہشام بن عروہ، (بخاری ومسلم)، ۴-عبد اللہ بن عروہ، (العجلی فی الثقات)

۱- ابو اسامہ، (بخاری ومسلم)، ۲-اسماعیل، (سعید بن منصور)، ۳-عبدۃ، (مسلم)، ۴- عبد الرحمن، (طبرانی کبیر)، ۵- علی بن مسہر، (ابن ماجہ)، ۶- سفیان، (بخاری ومسلم)،

۷- عبد اللہ بن محمد بن یحییٰ المدنی، (طبرانی کبیر واوسط)، ۸- وہیب بن خالد، (بخاری)، ۹- وکیع، (اسحاق بن راہویہ) ۱۰- ابو معاویہ، (نسائی) ۱۱- حماد بن زید (طبرانی، ابو عوانہ)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی نو سال کی عمر میں رخصتی کے سلسلے میں مخالفین نے دوسرے اشکالات بھی کیے ہیں، جن کے تسلی بخش جوابات علمائے کرام نے دیے ہیں، ہم نے اختصار کا دامن تھامتے ہوئے بقیہ اشکالات وجوابات سے پہلو تہی کی۔

اس سلسلے میں صحیح روایات سے منہ موڑنے والوں میں سے حکیم نیاز احمد صاحب نے "تحقیق عمر عائشہ" نامی کتاب لکھی۔ حبیب الرحمن کاندھلوی صاحب نے بھی "تحقیق عمر عائشہ" لکھی۔ حضرت مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جمہور کے مسلک کی ترجمانی فرمائی اور "سیرت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا" کے آخر میں معترضین کے بعض اعتراضات اور اعتراضات کے جوابات تحریر فرمائے۔ مولانا ظفر قادری صاحب نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے نکاح و رخصتی کی عمر کے نام سے ۴۸ صفحات کا رسالہ لکھا اور حبیب الرحمن کاندھلوی صاحب کے اعتراضات کے جوابات دیے ہیں۔ ہم نے اہل حق ناظرین کو اس مسئلے کی طرف متوجہ کرانے کے لیے یہ چند سطور لکھیں۔

١٠٩- وَعُلَمَاءُ السَّلَفِ مِنَ السَّابِقِيْنَ، وَالتَّابِعِيْنَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ أَهْلِ الْخَيْرِ وَالْأَثَرِ[(١)]، وَأَهْلِ الْفِقْهِ وَالنَّظَرِ-، لَا يُذْكَرُوْنَ إِلَّا بِالْجَمِيْلِ، وَمَنْ ذَكَرَهُمْ بِسُوْءٍ[(٢)] فَهُوَ عَلَى غَيْرِ السَّبِيْلِ.

ترجمہ: علمائے سلف صالحین، تابعین اور جو لوگ ان کے بعد ہوئے جن کا تعلق صالحین ومحدثین سے ہے، یا فقہاء ومجتہدین سے ہے، ہم ان کا ذکر جمیل ہی کرتے ہیں، اور جو ان کا برائی سے ذکر کرے وہ سیدھی راہ پر نہیں۔

علمائے سلف کو برائی کے ساتھ یاد کرنے والا راہِ راست سے ہٹا ہوا ہے:

سلف صالحین علمائے کرام، محدثین وفقہاء اور حاملینِ شریعت کا ذکرِ جمیل اہلِ ایمان کا طریقہ ہے، اُن کی تعظیم دینِ اسلام کی تعظیم ہے؛ کیونکہ وہ انبیاء کے وارث اور دین کو ہم تک پہنچانے والے ہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے خیریت کی گواہی دی ہے: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». (صحيح البخاري، رقم:٢٦٥٢)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «...وإن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء، وفضل العالم على العابد، كفضل القمر على سائر الكواكب، إن العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما إنما ورثوا العلم، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر». (سنن الترمذي، رقم:٢٦٨٢. سنن أبي داود، ٣٦٤١. سنن ابن ماجه، رقم:٢٢٣. صحيح ابن حبان، رقم:٨٨. وهو حديث حسن لغيره)

نیز اللہ تعالیٰ نے ہمیں سابقین مؤمنین کے لیے دعا واستغفار کی ترغیب دی ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَالَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْۢ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَآ اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ۝﴾.(الحشر)؛ اس لیے اُن کی اتباع اور ان کا ذکرِ خیر ہم پر واجب ہے۔ اُن پر طعن، یا برائی کے ساتھ اُن کا ذکر کرنے والا اہلِ ایمان کے طریقے سے ہٹا ہوا ہے، اور ایسے شخص کے لیے سخت وعید ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ

---

(١) أثبتناه من ٥، ٦، ١٠، ١١، ١٢، ١٥، ١٩، ٢١، ٢٨، ٣٢، ٣٣. وفي ١، ٢، ٤، ٧، ٨، ٩، ١٣، ١٤، ١٧، ١٨، ٢٢، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٣٥ «الصالحين والتابعين...» وفي ٣، ٣٣ «السلف والتابعين...». وفي ١٤ «وعلماؤنا من السلف الصالحين والتابعين...». وفي ١٦ «من السابقين ومن بعدهم...». وفي ٢٣ «الصحابة والتابعين...». وفي ٣٦ «من الصالحين والأئمة التابعين». والمفهوم واحد.

(٢) في ٢٧ «بِشَرٍّ». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ۭ وَسَاۗءَتْ مَصِيْرًا ﴾. (النساء)

قرآن کریم کی متعدد آیات اور احادیث شریفہ میں علماء کے فضائل بیان کئے گئے ہیں۔ اور بہت سے حضرات نے علماء کے فضائل پر مستقل کتابیں اور رسالے بھی لکھے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلف صالحین پر طعن وتشنیع کو علاماتِ قیامت میں سے بتایا ہے کہ قیامت کے قریب اس امت کے پچھلے لوگ اگلے لوگوں پر لعن طعن کریں گے؛ قال النبي صلى الله عليه وسلم: «...ولعن آخر هذه الأمة أولها، فليرتقبوا عند ذلك ريحا حمراء أو خسفا ومسخًا». (سنن الترمذي، رقم: ٢٢١٠) موجودہ زمانے میں جہاں بہت سی علامات قیامت کا ظہور ہو چکا ہے وہیں یہ علامت بھی ظاہر ہو چکی ہے۔

بعض مسائل میں علماء کے اختلاف کی وجہ:

علمائے سلف میں سے اگر کسی کا کوئی قول صحیح حدیث کے خلاف معلوم ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اُن کے نزدیک یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہوگی، یا ان کے نزدیک اس حدیث کا وہ مطلب نہیں ہوگا جو دیگر علماء نے لیا ہے، یا اُن کے نزدیک یہ حدیث منسوخ ہوگی۔ حضرات علمائے سلف علم وعلم اور تقوی وخشیتِ الٰہی کے اس درجے پر فائز تھے کہ ان سے بلا کسی معقول عذر کے کسی صحیح حدیث کی مخالفت کی اُمید نہیں کی جاسکتی ہے۔ ائمہ سلف کے ساتھ نیک گمان رکھنا چاہیے، دل سے ان کا احترام ہونا چاہیے اور یہ سمجھنا چاہیے کہ اُن میں سے ہر ایک نے کتاب وسنت اور آثار صحابہ کی روشنی میں غور وفکر کے بعد جو کچھ راجح معلوم ہوا اسے اختیار فرمایا۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس موضوع پر «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» نامی رسالہ لکھا ہے جس میں بعض علماء کی بعض نصوص کی مخالفت کی توجیہات واَعذار بیان فرمائے ہیں۔

سلف وخلف کے معنی:

جو حضرات قرون ثلاثہ، یعنی صحابہ، تابعین، یا تبع تابعین کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں، ان کو سلف کہتے ہیں، اور جو حضرات ان کے بعد کے ہیں، اُن کو خلف کہتے ہیں۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ پانچویں صدی ہجری تک کے لوگوں کو سلف اور پانچویں کے بعد کے لوگوں کو خلف کہا جاتا ہے۔

امام بیجوری نے لکھا ہے: «السلف: وهم من كانوا قبل الخمس مئة. وقيل: القرون الثلاثة: الصحابة والتابعون وأتباع التابعون. والخلف: من كانوا بعد الخمس مئة. وقيل: من بعد القرون الثلاثة». (تحفة المريد، ص١٥٦)

اور امام ذہبی لکھتے ہیں: «الحد الفاصل بين المتقدم والمتأخر هو رأس سنة ثلاث مئة». (ميزان الاعتدال ٤/١)

اور شہاب الدین مالکی (م:١١٢٦) نے لکھا ہے کہ سلف سے مراد قرون ثلاثہ ہے: «المراد بالسلف القرون الثلاث». (الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني ٣٥٦/٢)

صحابہ کا زمانہ ١١٠ ہجری تک ہے۔ سب سے آخری وفات پانے والے صحابی ابو الطفیل عامر بن واثلہ الکنانی ہیں، جن کی وفات ١٠٠، یا ١٠٢، یا ١٠٧، یا ١١٠ ہجری میں ہوئی۔(الإصابة ١٩٣/٧)

تابعین کا زمانہ ١٨١ ہجری تک ہے۔ سب سے آخری وفات پانے والے تابعی خلف بن خلیفہ ابو احمد الاشجعی ہیں، جن کی وفات ١٨١ ہجری میں ہوئی۔(فتح المغيث بشرح ألفية الحديث ١٤٦/٤، تعريف التابعي)

اور تبع تابعین کا زمانہ ٢٢٠ ہجری تک ہے۔ امام سیوطی فرماتے ہیں: «وقرن أتباع التابعين من ثم إلى نحو العشرين ومائتين». (مرقاة المفاتيح، باب مناقب الصحابة رضي الله عنهم أجمعين)

١١٠- وَلَا نُفَضِّلُ أَحَدًا مِنَ الْأَوْلِيَاءِ عَلَى أَحَدٍ مِنَ(١) الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَنَقُولُ: نَبِيٌّ وَاحِدٌ أَفْضَلُ مِنْ جَمِيعِ الْأَوْلِيَاءِ.

ترجمہ: ہم کسی ولی کو کسی نبی پر فضیلت نہیں دیتے؛ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ایک نبی تمام اولیاء سے افضل ہے۔

ولی کی تعریف:

الولي: العارف بذات الله وصفاته، المواظِب على الطاعات، المجتنبُ عن الكبائر، غير المنهمك في اللّذّات. (شرح العقائد، ص٢٢٠. وانظر: ضوء المعالي، ص١٢٣. وحاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٣٤٤. والتعريفات، ص١١٢. وشرح المقاصد ٧٢/٥)

ولی کا مطلب: الذي تولاه الله تعالى. یعنی اللہ تعالی اس کی حفاظت کرتے ہیں؛ اس لیے ولی اسم مفعول ہے، یا ولی کے معنی: المتولي للطاعات، يا العامل بالطاعة ہے، اس طور پر ولی اسم فاعل کے معنی میں ہوگا۔ یا قرب سے ہے، أي: القريب إلى الله. (٢)

اس عبارت میں ان روافض کی تردید ہے جو بارہ ائمہ کا درجہ انبیاء علیہم السلام سے بڑھاتے ہیں۔ ان کے بارہ ائمہ یہ ہیں:

١- حضرت علی رضی اللہ عنہ (م: ۴۰ھ)۔
٢- حضرت حسن رضی اللہ عنہ (م: ۵۰ھ)۔
٣- حضرت حسین رضی اللہ عنہ (م: ۶۱ھ)۔

---

(١) قوله «أحد من» سقط من ٨، ٩، ١١، ١٢، ١٥، ٢٦، ٣١، ٣٤. والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) في حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٣٤٤: «وسمي وليًّا؛ لأنه تولى خدمة الله، أو لأنّ الله تولى أمرَه فلم يكِله لغيره طرفة عين.

وفي تفسير الخازن: «وأصل الولي من الولاء، وهو القرب والنصرة، فولي الله هو الذي يتقرب إلى الله بكل ما افترض عليه، ويكون مشتغلاً بالله مستغرقَ القلب في معرفة نور جلال الله، فإنْ رأى رأى دلائل قدرة الله، وإنْ سمع سمع آيات الله، وإن نطَق نطق بالثناء على الله، وإن تحرَّك تحرك في طاعة الله، وإن اجتهد اجتهد فيما يقرِّبه إلى الله، لا يفتر عن ذكر الله، ولا يرى بقلبه غير الله». (تفسير الخازن، يونس: ٦٤-٦٥، ٤٥١/٢)

وقال الرازي: « المقدمة الأولى في بيان أن الولي ما هو؟ فنقول: هاهنا وجهان: الأول أن يكون فعيلا مبالغة من الفاعل كالعليم والقدير، فيكون معناه مَن توالت طاعاته من غير تخلل معصية. الثاني: أن يكون فعيلا بمعنى مفعول كقتيل وجريح بمعنى مقتول ومجروح، وهو الذي يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته على التوالي عن كل أنواع المعاصي، ويديم توفيقه على الطاعات». (مفاتيح الغيب ٨٥/٢١-٨٦)

۴- زین العابدین علی بن الحسین ﷫(م:۹۵ھ)، حافظ ابن حجر نے ان کے بارے میں لکھا ہے: «ثقة ثبت عابد فقيه فاضل مشهور».(تقريب التهذيب)

۵- ابوجعفر الباقر محمد بن علی بن الحسین ﷫ (م:۱۱۴ھ)، حافظ ابن حجر ان کے بارے میں لکھتے ہیں: «ثقة فاضل».(تقريب التهذيب)

۶- جعفر الصادق بن محمد بن علی بن الحسین ﷫(م:۱۴۸ھ)، حافظ ابن حجر ان کے بارے میں لکھتے ہیں: «صدوق فقيه إمام».(تقريب التهذيب)

۷- موسی الکاظم بن جعفر بن محمد ﷫(م:۱۸۳ھ)، شیخ شعیب ارناؤوط ان کے بارے میں لکھتے ہیں: «ثقة صدوق إمام من أئمة المسلمين. وما عرفنا أحدًا جرحه، وهو بريء مما يُنسب إليه، ويُدس عليه من الأكاذيب والأباطيل».(تحرير تقرير التهذيب ٣/٤٢٨)

۸- علی الرضا بن موسی بن جعفر ﷫(م:۲۰۳ھ)، حافظ ابن حجر ان کے بارے میں لکھتے ہیں: «صدوق، والخلل ممن روى عنه».(تقريب التهذيب) علامہ ذہبی فرماتے ہیں: «وقد كذبت الرافضة على علي الرضا وآبائه أحاديث ونسخا هو بريء من عهدتها، ومنـــزه من قولها». (تاريخ الإسلام ٥/١٢٨)

۹- محمد التقی الجواد بن علی بن موسی ﷫(م:۲۲۰ھ)، زرکلی نے ان کے بارے میں لکھا ہے: «كان رفيع القدر كأسلافه، ذكيا، طلق اللسان، قوي البديهة». (الأعلام للزركلي ٦/٢٧١)

۱۰- علی النقی الہادی بن محمد بن علی (م:۲۵۴ھ)، ذہبی لکھتے ہیں: «توفي علي، رحمه الله، سنة أربع وخمسين، وله أربعون سنة».(تاريخ الإسلام ٦/١٣٠) اور یافعی نے مرآۃ الجنان میں لکھا ہے: «كان متعبدًا فقيهًا إمامًا».(مرآة الجنان ٢/١١٩)

۱۱- الحسن العسکری بن علی بن محمد بن علی (م:۲۶۰ھ)، ذہبی ان کے بارے میں لکھتے ہیں: «توفي إلى رضوان الله بسامراء».(تاريخ الإسلام ٦/٦٩) اور ابن الجوزی نے "الموضوعات" (۱/۴۱۵) میں حسن عسکری کو « ليس بشيء» کہا ہے۔

۱۲- محمد المہدی بن الحسن العسکری، شیعوں کے عقیدے کے مطابق یہ ۲۵۶ یا ۲۵۸ میں پیدا ہوئے اور دو سال کی عمر میں غائب ہوگئے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ایک افسانہ ہے۔ روافض کی اکثریت کہتی ہے کہ حسن عسکری کی اولاد نہیں تھی؛ اس لیے ان کا وارث ان کا بھائی بنا؛ اگر چہ تعصب میں مبتلا ایک فرقہ حسن عسکری کے لیے اولاد کے ثابت کرنے کے درپے ہے اور شیعوں کے ایک فرقے نے جعفر کو بھائی کی میراث

لینے کی وجہ سے گمراہ قرار دیا اور ایک فرقے نے اس کو امام قرار دیا۔ تفصیل ابن حجر ہیتمی کی "الصواعق المحرقہ" (۲/۴۸۲) کے حوالے سے گزر چکی ہے۔

اہل سنت وجماعت کے نزدیک شیعہ ائمہ کا مقام اہل سنت کی بعض کتابوں کے حوالے سے آپ نے ملاحظہ کرلیا۔ اب شیعوں کے اپنے ائمہ کے بارے میں عقائد ان کی کتابوں کے حوالے سے ملاحظہ فرمائیں:

ملاباقر مجلسی لکھتے ہیں: "مرتبہ امامت بالاتر از مرتبہ پیغمبری است"۔ امامت کا مرتبہ نبوت سے بڑھ کر ہے۔

امام خمینی نے «الحکومة الإسلامية» میں الولاية التكوينية کے تحت لکھا ہیں: «وإن من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقامًا لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل». (ص۵۲)

اصول کافی میں ہے کہ ائمہ کا درجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر اور دوسرے تمام انبیاء علیہم السلام سے بلند اور برتر ہے۔ نیز ائمہ پر بندوں کے دن رات کے اعمال پیش ہوتے ہیں۔

ائمہ کے پاس فرشتوں کی آمد ورفت رہتی ہے۔ ہر شب جمعہ کو ائمہ کو معراج ہوتی ہے۔ وہ عرش تک پہنچائے جاتے ہیں، وہاں ان کو بے شمار علوم دئے جاتے ہیں۔

ائمہ کے بارے میں ان کے یہ عقائد اور ایسے دوسرے عقائد کے حوالوں کے لیے مولانا منظور نعمانی کی ایرانی انقلاب اور مولانا سرفراز خان صفدر کی ارشاد الشیعہ اور مولانا عبد الستار تونسوی اور دوسرے اکابر کی کتابوں کی طرف مراجعت کیجئے۔

ولایت کی اقسام:

(۱) ولایتِ کاملہ؛ (۲) ولایتِ غیر کاملہ۔ ولایت غیر کاملہ سلب ہوسکتی ہے۔ اور اس کی مثال بلعم باعورا ہے جن کی ولایت سلب کرلی گئی تھی۔ اور کامل ولایت اگرچہ سلب نہیں ہوتی؛ لیکن اس کا سلب ہونا ممکن ہے۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: «فمن رجع رجع عن الطريق، لا من وصل إلى الفريق». (ضوء المعالي، ص۱۱۷)

حدیث میں آتا ہے: ابوسفیان سے جب ہرقل نے پوچھا کہ جو مسلمان ہوجاتے ہیں کیا وہ دوبارہ اسلام چھوڑ کر مرتد بھی ہوتے ہیں؟ ابوسفیان نے کہا: نہیں۔ ہرقل بولا: «وكذلك الإيمان إذا خالط بَشَاشَةَ القُلُوب». (صحيح البخاري، رقم۴۵۵۳).

اشکال: سلفی حضرات کہتے ہیں کسی ولی کا توسل کرنے میں یہ خرابی ہے کہ ہمیں معلوم نہیں کہ اس کا خاتمہ کفر پر ہوا، یا ایمان پر موت واقع ہوئی ہے۔

جواب : ترمذی شریف میں حدیث ہے: «إذا رأيتم الرجلَ يتعاهد المسجد، فاشهدوا له بالإيمان». (سنن الترمذي، رقم:٢٦١٧. قال الدكتور بشار عواد في تعليقاته عليه: إسناده ضعيف لضعف دراج أبي السمح، لا سيما في روايته عن أبي الهيثم (٤/٣٦٤).

مذکورہ روایت میں کہا گیا ہے کہ اس شخص کے ایمان کی گواہی دو، یہ نہیں فرمایا کہ معلوم نہیں اس کا انجام کیا ہوگا؟اور قرآن کریم میں ہے: ﴿فَمَنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى ۗ لَا انْفِصَامَ لَهَا﴾.(البقرة:٢٥٦) جس شخص نے شیطان کا انکار کیا اور اللہ پر ایمان لایا، اس نے ایک مضبوط کڑے کو پکڑ لیا جس کے ٹوٹنے کا امکان نہیں۔اسی طرح ایمان کی چاشنی جب دلوں میں مل جاتی ہے تو نکلنے کا نام نہیں لیتی۔اور توسل اس محبت سے ہے جو ولی سے بحیثیت ولی ہوتی ہے۔

نبی کے ولی سے افضل ہونے کے دلائل:

(۱) الولي تابع، والنبي متبوع، والتابع لا يكون أفضل من المتبوع.ولی تابع اور نبی متبوع ہوتا ہے اور متبوع تابع سے افضل ہوتا ہے۔

(۲) الولي غير معصوم، والنبي معصوم، وغير المعصوم لا يفضل على المعصوم. نبی معصوم اور ولی غیر معصوم ہوتا ہے، البتہ محفوظ ہوتا ہے۔اور معصوم غیر معصوم سے افضل ہوتا ہے۔

عصمت انبیاء اور حفاظت اولیاء کے درمیان فرق:

العِصمة: ملكة تمنع العبد من ارتكاب المعصية. (انظر: شرح المواقف ٨/٣٠٦. وتحرير التيسير ٣/٣٠. ومنح الروض الأزهر، ص١٧٧. تحفة المريد، ص٢٢٢)

الحفاظة: عدم ارتكاب المعصية عادةً، ولكن يمكن أحيانًا أن يرتكب المعصية. (انظر: تحفة الأعالي، ص٥٥. و معارف القرآن ١/١٤٦ لمولانا إدريس الكاندهلوي)

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ایک قلمی مکتوب میں عصمت انبیاء اور حفاظت اولیاء کے درمیان ایک عمدہ فرق بیان کیا ہے کہ عدمِ عصمت سے شرعی قباحت لازم آئے گی؛اس لیے کہ اگر انبیاء معصوم نہ ہوں؛ بلکہ فاسق ہوں تو (نعوذ باللہ) مردود الشہادۃ ہوں گے اور واجب الاتباع نہ رہیں گے۔اس کے برخلاف عدمِ حفاظت سے شرعی قباحت لازم نہیں آئے گی، اس لیے کہ اگر معصیت کا صدور ہو بھی جائے، جیسا کہ امکان ہے تو ولی نبی کی طرح واجب الاتباع نہیں ہوتا۔

علامہ شمس الحق افغانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: متکلمین کی کتابوں میں عصمت اور محفوظیت کے درمیان فرق کا ذکر موجود نہیں؛ البتہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے ایک قلمی مکتوب جو رسالہ ''الرحیم'' شمارہ اکتوبر ٦٥ عیسوی

میں شائع ہوا تھا، اس میں شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے: «العصمة: التحفظ من الذنوب ولزوم المحذورية الشرعية». چونکہ شرع نے پیغمبر کی پیروی کا حکم دیا ہے؛ اس لیے معصیت کی صورت میں محذور شرعی لازم آجاتا ہے اور اولیاء کی پیروی کا حکم نہیں دیا گیا ہے؛ لہٰذا اولیاء کی معصیت کی صورت میں محذورِ شرعی لازم نہیں آتا۔ (عصمت انبیاء، وحرمت صحابہ - از افادات علامہ شمس الحق افغانیؒ، ص ۴)

علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''حضرات علماء نے تحقیق فرمائی ہے کہ ایک ہے معصوم اور ایک ہے محفوظ، معصوم وہ ہے جس سے گناہ ومعصیت کا صدور محال ہو، اور محفوظ وہ ہے جس سے صدور معصیت محال تو نہ ہو؛ لیکن اس سے کوئی معصیت صادر نہ ہو۔ یا آسان اور سادہ لفظوں میں یوں تعبیر کریں گے کہ معصوم وہ ہے جو گناہ کر ہی نہیں سکتا، اور محفوظ کے معنی یہ ہیں کہ گناہ کر تو سکتا ہے؛ لیکن کرتا نہیں۔ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ انبیائے کرام معصوم ہیں اور اولیائے کرام رحمہم اللہ محفوظ ہیں''۔ (عصمتِ انبیاء وحرمتِ صحابہ، ص ۵-۶)

بعض علماء معصوم اور محفوظ کو ایک سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صحابہ نہ معصوم ہیں اور نہ محفوظ، لیکن قرآن کریم سے معلوم ہوتا ہے کہ عصمت انبیاء کے لیے مخصوص ہے، زلیخا نے کہا: ﴿ وَ لَقَدْ رَاوَدْتُّهٗ عَنْ نَّفْسِهٖ فَاسْتَعْصَمَ ﴾. (یوسف: ۳۲) (میں نے یوسف علیہ السلام سے نفس میرے حوالہ کرنے کی درخواست کی تو وہ بالکل پاکبازی پر جمے رہے)۔ گناہ کے صدور کا تصور ان سے نہیں ہوا۔

اور حفاظت میں گناہ ہو سکتا ہے۔ ﴿ وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ ۝ ﴾. (المؤمنون) (جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں)۔ تو ان سے گناہ کا صدور ہو سکتا ہے۔

اہل سنت وجماعت کے نزدیک انبیائے کرام علیہم السلام بعثت کے بعد اور بعثت سے پہلے بھی صغائر وکبائر سے محفوظ ہوتے ہیں، جس کی تفصیل ہم نے ''بدر اللیالی شرح بدء الآمالی'' میں شعر نمبر ۲۹ کے تحت لکھی ہے؛ البتہ علامہ ابن تیمیہ نے اس مسئلے میں بھی اپنی الگ رائے اختیار کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ تبلیغِ رسالت کے علاوہ باقی امور میں ارتکابِ کبائر سے انبیا کی عصمت ضروری نہیں، البتہ انبیاء گناہوں پر برقرار رکھنے سے معصوم ہوتے ہیں؛ «وأما العصمة في غير ما يتعلق بتبليغ الرسالة فللناس فيه نزاع، هل هو ثابت بالعقل أو بالسمع؟ ومتنازعون في العصمة من الكبائر والصغائر أو من بعضها، أم هل العصمة إنما هي في الإقرار عليها لا في فعلها؟ أم لا يجب القول بالعصمة إلا في التبليغ فقط؟ وهل تجب العصمة من الكفر والذنوب قبل المبعث أم لا: والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع. والقول الذي عليه جمهور الناس، وهو الموافق للآثار المنقولة عن السلف إثبات العصمة من الإقرار على الذنوب مطلقاً، والرد على من يقول إنه يجوز إقرارهم عليها، وحجج القائلين

بالعصمة إذا حررت إنما تدل على هذا القول. وحجج النفاة لا تدل على وقوع ذنب أقر عليه الأنبياء». (الفتاوى الكبرى ٢٥٨/٥. مجموع الفتاوى ٢٩٣/١٠)

عصمتِ انبیا کے سلسلے میں علامہ ابن تیمیہ کا بیان کردہ یہ عقیدہ اہل سنت وجماعت کے عقیدے سے بہت دور اور محرّف تورات میں انبیائے کرام کے بارے میں یہود کے بیان کردہ عقیدے سے بہت قریب ہے۔ انبیائے کرام کے بارے میں یہود کے عقائد کی تفصیل کی لیے ہماری کتاب «إعلام الفئام بمحاسن الإسلام وتنبيه البرية على مطاعن المسيحية» ص ۴۲-۵۱ ملاحظہ فرمائیں۔

(۳) الولي خائف من سوء الخاتمة، وينبغي له أن يخاف، والنبي مأمون عن ذلك. ولی کو سوءِ خاتمہ کا خوف ہوتا ہے اور ہونا بھی چاہیے؛ جبکہ نبی سوءِ خاتمہ سے مامون ہوتا ہے۔

(۴) النبي مأمور بالتبليغ، والولي ليس بمأمور به. نبی مامور بالتبلیغ ہے، ولی مامور بالتبلیغ نہیں۔

(۵) النبي معلِّمٌ والولي عابدٌ، والمعلِّم أفضل من العابد. نبی معلم ہوتا ہے اور ولی عابد ہوتا ہے، اور معلم عابد سے افضل ہوتا ہے۔

(٦) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «ما طلعت الشمسُ ولا غربتْ علَى أحدٍ أفضلَ أو أخيرَ مِن أبي بكر إلاّ أن يكون نبيٌّ». (مسند عبد بن حميد، رقم:٢١٢) جس پر بھی سورج طلوع اور غروب ہوتا ہے ان سب میں ابو بکر بہتر ہیں سوائے انبیاء کے۔

(۷) حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: «كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حيٌّ: أفضل هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر، وعمر، وعثمان، ويسمع ذلك النبيُّ صلى الله عليه وسلم، ولا يُنكِره». (المعجم الكبير للطبراني ١٣١٣٢/٢٨٥/١٢)

ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں کہتے تھے کہ اس امت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بہتر ابو بکر، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ کلام سنتے تھے اور انکار نہیں فرماتے تھے۔

امام ابو داود نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: «كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حيٌّ: أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، رضي الله عنهم أجمعين». (سنن أبي داود باب في التفضيل، رقم:٤٦٢٨. ومثله في سنن الترمذي، رقم:٣٧٠٧، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح)

اگر کوئی اشکال کرے کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بعد سکوت نہیں، بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا درجہ ہے۔

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ چونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ قدیم الاسلام تھے، مہاجر تھے، اہل بیت میں سے تھے، اور اللہ کے محبوب تھے تو عثمان رضی اللہ عنہ کے بعد خود بخود ان کا درجہ متیقن اور متعین ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی مراد اور مقصد اکابر اہل شوری ہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کے مقابلے میں نوجوان تھے، شوری میں شامل نہیں تھے؛ اس لیے ان کو ذکر نہیں کیا گیا۔

تیسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ خلافتِ راشدہ کاملہ بغیر جھگڑوں اور فساد کے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت تک تھی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت فسادات اور قتال سے پُر تھی اور اہل شام وغیرہ نے بعض وجوہات کی بنا سے ان سے بیعت بھی نہیں کی تھی؛ اس لیے ان کو خلافت کاملہ والی فضیلت حاصل نہیں ہوئی تھی؛ اگرچہ وہ خلفائے راشدین میں محسوب تھے۔ رضی اللہ عنہ۔

(۸) ہر نبی کے لیے معجزہ ضروری ہے؛ لیکن ہر ولی کے لیے کرامت ضروری نہیں۔ (دیکھئے: شرح العقائد، ص۲۵۶۔ والنبراس، ص۳۳۵۔ وعقائد اسلام- مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ، ص۲۰۷)

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما مِن الأنبياء نبيٌّ إلا أُعطِيَ مِن الآيات ما مثله أُوْمِن، أو آمَن عليه البشرُ، وإنَّما كان الذي أُوتِيتُ وحيًا أوحاه الله إليَّ، فأرجو أنِّي أكثرُهم تابِعًا يومَ القيامة». (صحيح البخاري، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بعثتُ بجوامع الكلِم، رقم:۷۲۷٤)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ہر نبی کو اللہ تعالی نے اتنے معجزات سے نوازا تھا جو انسانوں کے لیے باعث ایمان بن جائیں اور مجھے اللہ تعالی نے وحی اور قرآن کریم کی شکل میں معجزہ عطا کیا، پس مجھے امید ہے کہ قیامت میں میرے تابعدار سب سے زیادہ ہوں گے۔

بعض نے کہا کہ نوح علیہ السلام کا معجزہ طول عمر میں مخفی تھا، ایک قرن گزر جاتا دوسرا آتا اور نوح علیہ السلام مسلسل توحید کی تبلیغ میں مصروف رہتے تھے۔

اِس زمانے کے جدت پسند اور فلسفہ اور منطق کے شکار لوگ: قادیانی، پرویزی اور سر سید احمد خان، اِن سب نے کرامات اور معجزات کا انکار کیا ہے، اور معجزہ جو فوق الاسباب ہوتا ہے اس کو کھینچ تان کر کسی طرح اسباب کے تحت لانے کی ناکام سعی کی ہے۔ مثال کے طور پر ﴿ أَنِ اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ ﴾. (الأعراف: ۱٦۰) کا معنی کرتے ہیں: لاٹھی کو پتھروں پر ٹیکتے چلے جاؤ اور اوپر چڑھتے رہو، اوپر جانے پر چشمہ مل جائے گا۔ مگر دوسری جگہ ﴿ أَنِ اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ ﴾. (الشعراء:٦٣) میں جب کوئی چارہ نہ رہا تو اس آیتِ کریمہ سے شاید معجزہ کے قائل ہو گئے ہوں گے۔

کرامیہ کہتے ہیں کہ ولی نبی سے افضل ہوتا ہے؛ اس لیے کہ ولی براہِ راست اللہ تعالی سے لیتا ہے؛ جبکہ نبی

فرشتے کے واسطے سے لیتا ہے۔

کرامیہ کے یہاں ولی کے نبی سے افضل ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات:

۱- الولي يأخذ من المعدن الذي يأخذ عنه المَلَك، فالولي أفضل من النبيين بدرجتين. یعنی نبی جبرئیل سے لیتے ہیں اور جبرئیل اللہ تعالیٰ سے؛ جبکہ ولی براہِ راست اس خزانے سے لیتا ہے جہاں سے جبریل امین علیہ السلام لیتے ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ سے لیتا ہے۔

جواب: ۱- یہ بات غلط ہے؛ نبی وحی کے ذریعے لیتا ہے، جو قطعی ہے، اور ولی کو الہام، یا کشف ہوتا ہے جو قطعی نہیں۔

علامہ تفتازانی نے شرح عقائد میں لکھا ہے: «والإلهام المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق...، ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببًا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للإلزام على الغير وإلا فلا شكّ أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد القول به في الخبر وحكي عن كثير من السلف».(شرح العقائد، ص٧٤. مزید دیکھئے: علم الکلام-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ، ص۲۴۳.)

نیز کشف انبیاء اور کشف اولیاء میں بھی فرق ہے، انبیاء دیکھتے بھی حق ہیں اور اُن سے تخمین و تعیین زمان و مکان میں بھی غلطی نہیں ہوسکتی؛ جبکہ اولیاء دیکھتے تو حق ہیں؛ لیکن اُن سے زمان و مکان کی تعیین میں غلطی بھی ممکن ہے۔

کشف انبیاء اور کشف اولیاء میں فرق:

حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمہ اللہ سے کسی نے سوال کیا کہ حضرت اولیاء اللہ کی پیشین گوئیاں بسا اوقات اپنے وقت سے ٹل جاتی ہیں اور انبیاء اللہ کی پیشین گوئی اپنے وقت سے نہیں ٹل سکتی، تو کیا اولیاء اللہ کو غلط کشف ہوتا ہے؟ حضرت مولانا نے فرمایا: یہ سامنے کونسی عمارت ہے؟ سائل نے عرض کیا: جیل ہے۔ فرمایا: اس میں کوئی شک ہے، یا یہ بات یقینی ہے؟ عرض کیا: نہیں، بلا شک جیل ہی ہے۔ پھر فرمایا: آپ کے اندازے میں اس جیل کو یہاں سے کتنا فاصلہ ہوگا؟ عرض کیا: تقریباً سو قدم۔ فرمایا: سو کے پچانوے یا ایک سو پانچ بھی ہوسکتے ہیں؟ عرض کیا: بیشک ہوسکتے ہیں؛ کیونکہ تخمینہ ہی تو ہے۔ فرمایا: یہی حال ہے کشفِ اولیاء کا کہ وہ شے بالکل حق ہوتی ہے جو دیکھتے ہیں؛ مگر چونکہ دور سے دیکھتے ہیں؛ اس لیے اس کی توقیت یعنی زمان و مکان معین کرنے میں ان کا تخمینہ ہوتا ہے، جس میں غلطی بھی ممکن ہے۔ اس کے بعد جب جیل کے دروازہ پر پہنچ گئے اور وہ تقریباً دو قدم پر تھی تو فرمایا: یہ کونسی عمارت ہے؟ سائل نے عرض کیا: یہ جیل ہے۔ پھر فرمایا: یہ

کتنی دور ہے؟ عرض کیا: صرف دو قدم۔ فرمایا: دو کے تین یا ایک تو نہیں ہو سکتے؟ عرض کیا: اب تو دو قدم یقینی ہے۔ فرمایا: یہ حال ہے کشف انبیاء کا، وہ دیکھتے بھی حق ہیں اور انھیں اس شے کے سر پر لے جاکر کھڑا کر دیا جاتا ہے اور نہایت قریب سے دیکھتے ہیں؛ اس لیے اُن سے تخمین و تعیین مکان و زمان میں بھی غلطی نہیں ہو سکتی۔ (ارواح ثلاثہ، ص۲۱۹)

۲- فرشتے کے واسطے سے وحی، یہ وحی کی ایک قسم ہے، جسے ﴿اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا﴾. (الشورى:٥١) میں بیان کیا گیا ہے۔ وحی کی دوسری اقسام بھی ہیں جو ﴿اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ﴾. (الشورى:٥١) سے معلوم ہوتی ہیں۔ نیز انبیاء کو وحی فرشتے کے واسطے کے بغیر بھی ہوتی تھی، اور ایک وحی غیر متلو بھی ہے، جو اللہ تعالی نبی کے قلب میں القا فرماتے ہیں اور نبی اس کی تعبیر اپنے الفاظ میں کرتا ہے۔

(۲) رسالت: مخلوق کے ساتھ تعلق کو کہتے ہیں، اور ولایت تعلق مع الخالق کو کہتے ہیں، اور خالق کے ساتھ تعلق مخلوق کے تعلق سے اولیٰ اور افضل ہے۔

جواب: ولی کا تو صرف ایک تعلق ہے اور نبی کا تعلق اللہ تعالی سے بھی ہے اور مخلوق سے بھی، نیز مخلوق کے ساتھ تعلق اللہ کے حکم سے ہے، اللہ تعالی ہی نے نبی کو مخلوق کی ہدایت کے لیے مبعوث فرمایا ہے۔

حسین بن محمد دیار بکریؒ (م:۹٦٦) نے لکھا ہے: «فما نُقِل عن بعض الأولياء مِن أنَّ الولاية أفضل مِن النبوة، فمبنيٌّ على أن للنبيِّ جهتين: إحداهما جهة الولاية التي هي باطن النبوة، وثانيتهما جهة النبوة التي هي ظاهر الولاية، فالنبي بجهة الولاية يأخذ الفيض والعلى من الله تعالى، وبجهة النبوة تبليغه للخلق، ولا شكَّ في أن الوجه الذي إلى الحق أشرف وأفضل من الوجه الذي إلى الخلق، فالمراد أن جهة ولاية نبي أفضل من جهة نبوته، وهو من حيث أنه وليٌّ أفضل من حيث أنه نبيٌّ، لا أن ولاية وليٍّ تابعٍ أفضلُ مِن نبوة نبيٍّ متبوعٍ حتى يلزم أن يكون الوليُّ أفضل من النبيّ، كما يتوهم القاصرون». (تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس ١/١٦)

اور علامہ آلوسی لکھتے ہیں: « ثم ما أراه أنا وله الحمد أبعد عن القول بما نُقِل عن بعض الصوفية من أن الولاية مطلقًا أفضل من نبوة وإن كان الولي لا يبلغ درجة النبيِّ، وهو مردود عند المحققين بلا تردد. نعم، قد يقع تردد في نبوة النبي وولايته، أيهما أفضل؟ فمِن قائل بأنَّ نبوته أفضل من ولايته، ومِن قائل بأن ولايته أفضل. واختار هذا بعض العرفاء معَلِّلاً له بأنّ نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت، والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت، وهي في النبيِّ على غاية الكمال. والمختار عندي الأول». (روح المعاني، الكهف:٦٦، ١٥/٤٦٣)

شیخ عبد الغنی مجددی رحمہ اللہ ابن ماجہ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: «حتى قال بعض الكبراء إن الولاية أفضل من النبوة، وأوَّل الشرّاح كلامَه بأنّ ولاية ذلك النبي أفضل مِن نبوته؛ لأن الولي ملتفت

إلى الله، والنبي ملتفت إلى الخلق. وقد بالغ شيخنا القطب الرباني المجدد للألف الثاني في شناعة هذا القول وأطال الكلام فيه وحاصله: أن التوجه إلى الخلق عينيٌّ ليس كتوجه العوام؛ فإنه بعد وصوله إلى مرتبة عين اليقين رجع إلى الخلق من الحكم الرباني، وهو مع ذلك كائن مع الناس، بائن عنهم، وهو يعطي كل ذي حق حقه، فكينونته مع الخلق مع هذه البينونة أرفع حالاً مِمّن كان مع الحق فقط. (إنجاح الحاجة على سنن ابن ماجه، ص١١٤، حاشية رقم:٤. وانظر أيضًا: التفسير المظهري، طه:٨٥. ومرقاة المفاتيح ٧/٢١٠. والنبراس، ص٣٣٦)

(۳) اللہ کے حکم سے موسیٰ علیہ السلام کا خضر کی طرف جانا اس بات کی دلیل ہے کہ ولی نبی سے افضل ہوتا ہے۔

جواب: جو لوگ حضرت خضر کو بشر مانتے ہیں وہ ان کو نبی کہتے ہیں، اور خود حضرت خضر کا ارشاد قرآن کریم نے نقل کیا ہے: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ اَمْرِيْ﴾. (الكهف:٨٢) ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ اٰتَيْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا﴾. (الكهف:٦٥) رحمت سے مراد نبوت یا رسالت ہے، جیسا کہ آیتِ کریمہ: ﴿اَهُمْ يَقْسِمُوْنَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾. (الزخرف:٣٢) میں رحمت سے مراد نبوت ہے، اسی طرح ﴿اِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ ۝ رَحْمَةً مِّنْ رَّبِّكَ﴾. (الدخان:٥-٦) میں رحمت سے مراد نبوت ہے۔ ﴿هَلْ اَتَّبِعُكَ عَلٰٓى اَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ۝﴾. (الكهف:٦٦) سے معلوم ہوا کہ حضرت خضر تکوینی نبی تھے اور تکوینی علوم میں موسیٰ علیہ السلام سے زیادہ علم رکھتے تھے؛ جبکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام تشریعی نبی تھے اور ان کا درجہ شریعت کے سبب خضر سے بڑھ کر ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ملک تھے اور ملک من جانب اللہ رسول ہوتا ہے اور اس کی وحی قطعی ہوتی ہے، پھر "رَحْمَةً" سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے علم لدنی مراد ہوگا۔ اور خضر علیہ السلام پر عبد کا اطلاق ہوا؛ کیونکہ فرشتوں پر بھی عبد کا اطلاق ہوتا ہے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلٰٓئِكَةَ الَّذِيْنَ هُمْ عِبٰدُ الرَّحْمٰنِ اِنَاثًا﴾. (الزخرف:١٩)

ابو سعید خادمی نے البریقۃ المحمودیہ میں لکھا ہے: «(ولا يبلغ) أي: لا يصل الولي (درجة النبي عليه الصلاة والسلام)... فما جوزه بعض الكرامية من تفضيل الولي كفر. نعم، قد يتردد بأن جهة الولاية من النبي أفضل، أو جهة نبوته، كما في شرح العقائد. وما احتج به بعض المتصوفة بتعلم موسى عليه الصلاة والسلام من الخضر ولا شك في فضل المعلم، فأجيب أولاً بكون الخضر نبيًّا، وثانيًا بأنه ابتلاء لموسى، ولو سلم فيمنع فضل المعلم على الاطلاق إذ قد يكون المتعلم أفضل، وثالثًا بمنع كون موسى هذا هو الذي كان نبيًّا؛ لأنّ أهل الكتاب يقولون: هو موسى بن ماثان، لا موسى بن عمران». (البريقة المحمودية ١/٣٦٠)

ابو سعید خادمی کا تیسرا جواب درست نہیں؛ اس لیے کہ یہ صحیح حدیث کے خلاف ہے۔ (صحيح البخاري،

باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام، رقم:٣٤٠١)

مستدرک حاکم میں ہے کہ سعید بن جبیر نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا: «إن نوفا البكالي يزعم أن موسى صاحب الخضر ليس موسى بن عمران صاحب بني إسرائيل إنما هو موسى آخر، فقال ابن عباس: «كذب عدو الله». (المستدرك للحاكم ٦٢٦/٢، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

(۴) ولی کو نبی سے افضل کہنے والے یہ حدیث پیش کرتے ہیں: «اتَّقوا فِراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله». (سنن الترمذي، رقم:٣١٢٧، عن أبي سعيد الخدري، وقد روي من حديث ابن عمر، وأبي أمامة، وأبي هريرة، لكنها لا تخلوا من ضعف. راجع: المقاصد الحسنة، ص٤٢. وتنــزيه الشريعة ٣٠٥/٢-٣٠٦)

مومن کی فراست، یعنی ذہانت اور ہوشیاری سے ڈرو، وہ اللہ تعالی کے نور کے ساتھ دیکھتا ہے۔

جواب: اس حدیث میں محمد بن کثیر قرشی ضعیف راوی ہے، اور اگر بالفرض صحیح بھی ہو تو فراست ولی کے ساتھ خاص نہیں؛ بلکہ نبی کی فراست تو ولی کی فراست سے بہت زیادہ اعلیٰ ہوتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کا جو فیصلہ فرمایا وہ اس کی مثال ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں جب قریش نے خانہ کعبہ کی نئی تعمیر کی اور حجر اسود کو اس کی جگہ رکھنے میں اختلاف ہوا، ہر قبیلے کا سردار یہ چاہتا تھا کہ وہ حجر اسود کو اس کی جگہ پر رکھے اور قریب تھا کہ ایک خونریز لڑائی شروع ہو جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کو ایک چادر میں رکھا اور تمام قبائل کے سرداروں نے چادر کے کناروں کو پکڑ کر حجر اسود کو اس کی جگہ کے قریب رکھ دیا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے چادر سے اٹھا کر اس کی جگہ پر رکھ دیا، اور اس طرح فراست نبوی سے قریش کے باہم اختلاف کا خاتمہ ہو گیا۔ (واقعہ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: سیرۃ ابن ہشام ۱/ ۱۹۷، الروض الأنف ۲/ ۱۸۳)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوی فراست کے واقعات کے لیے تفسیر عزیزی کی طرف ﴿مَآ اَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُوْنٍ ۚ﴾. (ن:۲) کے ذیل مین مراجعت کیجئے۔

فراست کی اقسام:

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے فقہ اکبر کی شرح میں ولی کی کرامت کے تحت فراست کی تین قسمیں لکھی ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

۱- فراستِ ایمانی۔ اللہ تعالی اولیاء کے قلوب میں ایسی ہوشیاری پیدا کرتے ہیں جس کے نتیجے میں وہ عجیب و غریب حقائق کا ادراک کرتے ہیں۔

مولانا دوست محمد قریشی سے سوال ہوا کہ «تخلقوا بأخلاق الله»[(١)] کا کیا مطلب ہے؟ انھوں نے فرمایا: اللہ تعالی نے اپنی ذات کو چھپایا ہے اور مخلوق کو ظاہر کیا، تم خالق کے نام اور شریعت کا چرچہ کرو اور اپنے آپ کو چھپاؤ۔

٢- فراستِ ریاضیہ۔ بعض لوگوں کو ریاضت اور مشقت اور خلوت کے نتیجہ میں مکاشفات ہوتے ہیں ۔یہ فراست مومن وکافر دونوں کو حاصل ہو سکتی ہے۔

٣- فراست خلقیہ۔ اللہ تعالی بعض لوگوں کے اعضاء کی بناوٹ اس طرح کرتے ہیں جن کی وجہ سے ذکاوت، ذہانت وہوشیاری اور اشیاء کے حقائق کا ادراک نصیب ہوتا ہے۔ (منح الروض الأزہر، ص٢٣٩-٢٤٠، ترمیم واضافہ کے ساتھ)

(٥) ﴿فَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ﴾. (الأنعام:١٢٥) (جس کی ہدایت کا اللہ تعالی ارادہ فرماتے ہیں اس کے دل کو اسلام کے لیے کھول دیتے ہیں۔) اور یہ شرحِ صدر ولی کو ہوتا ہے۔

جواب: اگر اولیاء کو شرحِ صدر ہو تو انبیاء کو بدرجۂ اولی ہوگا۔

ابن عربی کی طرف ولی کے نبی سے افضل ہونے کی نسبت:

حافظ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب «إغاثة اللهفان عن مصايد الشيطان» میں شیخ محی الدین ابن عربیؒ کی بات نقل کی ہے کہ ولی نبی سے بہتر ہے، پھر ان کی تردید کی ہے۔قال ابن قيم: « وزادت الاتحادية أتباع ابن العربي وابن سبعين والعفيف التلمساني، وأضرابهم على هؤلاء بما قاله شيخ الطائفة محمد بن عربي أن الولي أعلى درجة من الرسول؛ لأنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي إلى الرسول فهو أعلى منه بدرجتين. فجعل هؤلاء الملاحدة أنفسهم وشيوخهم أعلى فى التلقى من الرسل بدرجتين». (إغاثة اللهفان عن مصايد الشيطان ٢/٢٥٣، ط: مكتبة المعارف، الرياض)

اسی طرح ابو حیان اندلسی نے بھی اس قول کی نسبت ابن عربی کی طرف کی ہے اور پھر اس کی تردید کی ہے؛« وهكذا سمعنا مَن يَحكي هذه المقالة عن بعض الضّالّين المضلّين وهو ابن عربي الطائي الحاتميُّ صاحب «الفتوح المكية» فكان ينبغي أن يسمى بالقُبُوح الهَلَكِيّة، وإنه كان يزعم أن الولي خير من النبيِّ، قال: لأنّ الوليَّ يأخُذ عن الله بغير واسطة، والنبيُّ يأخُذ بواسطة عن الله، ولأن الولي قاعد في الحضرة الإلهِية، والنبيُّ مرسل إلى قومٍ، ومن كان في الحضرةِ أفضلُ مِمَّن يُرسِلُه صاحبُ الحضرة». (البحر المحيط ٦/١٤٨، الكهف:٧٩-٨٢)

---

(١) اس روایت کو صوفیہ نے ذکر کیا ہے۔ شیخ شعیب ارناؤوط نے اس کے بارے میں لکھا ہے: «لا يعرف له أصل في شيء من الكتب السنة». (حاشية شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ١/٨٨)

علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی اپنی کتاب «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان» (ص۱۲۷) میں اس قول کی نسبت ابن عربی کی طرف کی ہے اور پھر اس کی تردید کی ہے۔

اور ابن ابی العز نے تو ابن عربی کو کافر، زندیق، ملحد، منافق سبھی کچھ لکھ ڈالا ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ٧٤٥/٢)

حقیقت یہ ہے کہ ابن عربیؒ کی کتابوں میں بہت تصرف کیا گیا ہے، لوگوں نے بعض ایسی باتیں داخل کر دی ہیں جن کا ابن عربیؒ کے موقف سے کوئی تعلق نہیں۔

علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے لکھا ہے: « ونُسِب إليه (ابن عربي) رضي الله عنه القول بتفضيل الولي على النبي والرسول، وخاض فيه كثير من المنكرين حتى كفروه -وحاشاه- بسبب ذلك، وقد صرّح في غير موضع من فتوحاته وكذا من سائر تأليفاته بما ينافي هذا القول حسبما فهمه المنكرون.

وقد ذكر في كتاب «القربة» أنه ينبغي لمن سمع لفظةً من عارفٍ متحققٍ مبهمةً كأن يقول: الولاية هي النبوة الكبرى، أو الولي العارف مرتبته فوق مرتبة الرسول، أنْ يتحقق المراد منها ولا يبادر بالطعن. ثم ذكر في بيان ما ذكر ما نصه: اعلم أنه لا اعتبار للشخص من حيث ما هو إنسان فلا فضل ولا شرف في الجنس بالحكم الذاتي، وإنما يقع التفاضل بالمراتب، فالأنبياء صلوات الله تعالى عليهم ما فضلوا الخلق إلا بها، فالنبيُّ صلى الله عليه وسلم له مرتبة الولاية والمعرفة والرسالة، ومرتبة الولاية والمعرفة دائمة الوجود، ومرتبة الرسالة منقطعة؛ فإنها تنقطع بالتبليغ، والفضل للدائم الباقي، والولي العارف مقيم عنده سبحانه، والرسول خارج، وحالة الإقامة أعلى من حالة الخروج، فهو صلى الله عليه وسلم من حيث كونه وليًّا وعارفًا أعلى وأشرف من حيثية كونه رسولاً، وهو صلى الله عليه وسلم الشخص بعينه واختلفت مراتبه، لا أن الولي مِنَّا أرفع من الرسول. نعوذ بالله تعالى من الخذلان...».(روح المعاني ٢٦٩/١١، يونس: ٤٢-٨٩)

اور امام عبد الوہاب شعرانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: « اعلم أن من جملة ما أشيع عن الشيخ محيي الدين أنه يقول: مقام الولاية أتمُّ من مقام الرسالة على الإطلاق، والشيخ رضي الله عنه بريءٌ من ذلك، فقد قال في الباب الرابع عشر من «الفتوحات»: اعلم أن الحق تعالى قصم ظهور الأولياء بانقطاع النبوة والرسالة بعد موت محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك لفقدهم الوحي الرباني الذي هو قوت أرواحهم، ولو أن أحدا من الأولياء كان في مقام نبي فضلاً عن كونه قد فضله ما قصم ظهره، ولا احتاج إلى وحي على لسان غيره، وإنما غاية لطف الله تعالى بالأولياء أنه أبقى عليهم وحي المبشرات في المنام ليستأنسوا برائحة الوحي. انتهى. وقال أيضًا في الكلام

على التشهد من «الفتوحات»: اعلم أنّ الله تعالى قد سدَّ باب الرسالة عن كل مخلوق بعد محمد صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة، وأنه لا مناسبة بيننا وبينه صلى الله عليه وسلم لكونه في مرتبة لا ينبغي أن تكون لنا. انتهى. وقال في «شرحه لترجمان الأشواق»: اعلم أن مقام النبي ممنوع لنا دخوله، وغاية معرفتنا به من طريق الإرث النظر إليه، كما ينظر من هو في أسفل الجنة إلى من هو في أعلى عليين، وكما ينظر أهل الأرض إلى كواكب السماء. وقد بلغنا عن الشيخ أبي يزيد أنه فتح له من مقام النبوة قدر خرم إبرة تجليًا لا دخولاً فكاد أن يحترق. وقال في الباب الثاني والستين وأربع مئة من «الفتوحات»: اعلم أنه لا ذوق لنا في مقام النبوة لنتكلم عليه، وإنما نتكلم على ذلك بقدر ما أعطينا من مقام الإرث فقط؛ لأنه لا يصح لأحد منا دخول مقام النبوة، وإنما نراه كالنجوم على الماء. وقال في الباب السابع والستين وثلاث مئة: لقد أعطيتُ من مقام العبودية التي اختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم مقدار الشعرة الواحدة من جلد الثور فما استطعتُ القيام به. انتهى. فهذه نصوص الشيخ محيي الدين رحمه الله، تكذب بمن افترى عليه أنه يقول: الولاية أعظم من النبوة. والله تعالى أعلم». (اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، المبحث الثاني والأربعون، ص٣٢٧)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نبی کی دو حیثیتیں ہیں: (۱) نبوت و رسالت؛ (۲) نبوت و ولایت۔ دوسرے الفاظ میں تعلق مع اللہ کی حیثیت اور تعلق مع الخلق کی حیثیت۔ تعلق مع اللہ کی حیثیت، مخلوق کے ساتھ تعلق سے ارفع اور اعلیٰ ہے۔ اصل مقصود تعلق مع اللہ ہے اور تعلق مع الخلق وسیلہ ہے۔ علامہ شعرانی نے یہ تحقیق فرمائی ہے کہ نبی کی ولایت دوسرے بڑے سے بڑے ولی کی ولایت سے اعلیٰ ہے۔ تو مقابلہ نبوتِ نبی اور ولایتِ نبی میں ہے، نہ کہ ولایت نبی اور دوسرے اولیاء کی ولایت میں ہے۔

امام عبد الوہاب شعرانی رحمہ اللہ نے لکھا ہے: «ومن قال من العارفين أنّ مقام الولاية أكمل وأتم من مقام الرِّسالة، فمراده كما قاله الشيخ محيي الدين في «الفتوحات»: إنّ مقام ولاية النبي في نفسه أتم وأكمل من مقام رسالته، وذلك لشرف التعلق ودوامه، فإن الولاية يتعلق حكمها بالله تعالى ولها الدوام في الدنيا والآخرة، والرسالة يتعلق حكمها بالخلق وينقطع بزوال زمن التكليف، فليس مراد أحد من القوم بما قالوه نصب الخلاف بين مطلق الولاية ورسالة الأنبياء؛ فإن هذا لا يقوله إلا الجاهلون بالله تعالى الذين لم يقربوا من حضرته و لم يعرفوا أهلها، وحاشا الأولياء من ذلك، وقد سئل بعضهم عن ولاية غير النبي هل يصح أنه تفضل ولاية نبي؟ فقال: لم يرد لنا في ذلك شيء، والذي نميل إليه أن ولاية كل نبيٍّ فاضلةٌ على ولاية أعظم الأولياء، وهو الذي يليق بمقامهم؛ لأن الولاية أخذت عن النبوة كما مر». (اليواقيت والجواهر، ص٣٢٧)

١١١- وَنُؤْمِنُ بِمَا جَاءَ مِنْ كَرَامَاتِهِمْ(١)، وَصَحَّ(٢) عَنِ الثِّقَاتِ مِنْ رِوَايَاتِهِمْ(٣).

ترجمہ: اور ہم اولیائے کرام کی ان کرامات پر ایمان رکھتے ہیں جو ثقہ راویوں کی روایات سے ثابت ہیں۔

کرامت، ارہاص، معجزہ، استدراج، اہانت، سحر اور معونت کی تعریف:

الكرامة: ظهور أمر خارق للعادة من قبل العارف بالله تعالى، بلا دعوى النبوة. (شرح المقاصد ٥/٧٢. وشرح العقائد، ص٢٢٠)

یعنی کسی خلاف عادت امر کا ایسے شخص سے ظاہر ہونا جو عارف باللہ ہو؛ مگر مدعی نبوت نہ ہو۔ اور اگر مدعی نبوت ہو اور اس کا دعوی بھی صحیح ہو تو معجزہ ہے، اور اگر غلط ہے تو استدراج ہے۔

ارہاص: خلافِ عادت کام جو قبلِ نبوت واقع ہو۔ رَہص بمعنی تاسیس، یعنی بنیاد رکھنا ہے۔

علامہ تفتازانی نے لکھا ہے: «والمحققون على أن خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي إذا كانت متقدمة، فإن ظهرت منه، فإن شاعت، وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبينا عليه الصلاة والسلام حيث أخبر بذلك بعض أهل الكتاب والكهنة، فإرهاص. أي: تأسيس لقاعة البعثة». (شرح المقاصد ٥/١٣)

اور محمد اعلی تھانوی نے لکھا ہے: «الإرهاص شرعًا: قسم من الخوارق، وهو الخارق الذي يظهر من النبي قبل البعثة، سُمِّيَ به؛ لأنَّ الإرهاص في اللغة بناء البيت، فكأنَّه بناء بيت إثبات النبوة. كذا في حواشي شرح العقائد». (كشاف اصطلاحات الفنون ١/١٤١)

علامہ جرجانی ارہاص کی تعریف میں لکھتے ہیں: «الإرهاص: إحداث أمر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته». (التعريفات، ص٧. وانظر: التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي، ص١٦. ودستور العلماء ١/٤٩. والكليات، ص٧٨)

معجزہ: بعد از نبوت خرقِ عادت کو قرآن کریم نے بینات سے تعبیر کیا ہے۔

معجزہ کا مطلب ایسا فعل ہے جس کے مقابلہ سے انسان عاجز ہو۔ اور جو ماتحت الاسباب ہو جیسے اینجن (ENGINE) کے ذریعے ہوائی جہاز کا ہوا میں اڑنا، یہ معجزہ نہیں؛ بلکہ از قبیل عجائبات ہے؛ البتہ حضرت

---

(١) في ١٠ «في كراماتهم». وفي ١١، ١٥ «ونؤمن بجميع كراماتهم». وفي ٢٦، ٣١ «ونؤمن بجميع الأولياء وبجميع كراماتهم وبما صح...». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم واحد.

(٢) في ٣ «وبما صح». وفي ٦، ١٩ «وما صح». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٣) في ١٤ بعده زيادة «كما جاء به الأثر». وسقط من ٢٣ قوله «وصح عن الثقات من رواياتهم».

سلیمان علیہ السلام کے تخت کا ہوا میں اڑنا معجزہ تھا کہ یہ مافوق الاسباب ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: «وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله». (شرح العقائد النسفية، ص٢٠٧-٢٠٨)

اور علامہ جرجانی لکھتے ہیں: « المعجزة أمر خارق للعادة داعٍ إلى الخير والسعادة، مقرون بدعوى النبوة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله». (التعريفات، ص٩٦. وانظر أيضًا: شرح المقاصد ١١/٥. وتحفة المريد، ص٢٢١. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١٥٧٥/٢. ودستور العلماء ٢٠٢/٣)

خلاصہ یہ ہے کہ جو ماتحت الاسباب العامہ ہوں وہ عادیات ہیں اور جو ماتحت الاسباب الخاصہ ہوں وہ عجائبات ہیں اور جو ماتحت الاسباب نہ ہو وہ معجزہ ہے۔

استدراج: کافر یا فاسق سے ایسے خرقِ عادت امر کا ظہور جو طبیعت اور دعوے کے موافق ہو۔

امام باجوری نے لکھا ہے: «والاستدراج وهو ما يظهر على يد فاسق خديعة ومكرًا به». (تحفة المريد، ص٢٢١)

وقال في النبراس (ص٢٩٥): «سواء صدر عن كافر أو عن مؤمن فاسق». (وانظر: شرح العقائد، ص٢٢٠. ودستور العلماء ٥٠/٢)

اہانت: کافر خلاف عادت کام کرے؛ مگر خلافِ دعوی ہو، جیسے مسیلمہ کذاب نے نبوت کا جھوٹا دعویٰ کیا، بچے کے سر پر برکت کے لیے ہاتھ پھیرا تو بچہ گنجا ہو گیا، کانے کی آنکھ میں لعاب لگایا تو وہ اندھا ہو گیا۔

امام باجوری نے لکھتے ہیں: « الإهانة وهو ما يظهر على يده (أي: فاسق) تكذيبًا له، كما وقع لمسيلمة الكذاب؛ فإنه تفل في عين أعور لتبرأ فعميت الصحيحة». (تحفة المريد، ص٢٢١. وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢٨٦/١. وحاشية الخيالي على شرح العقائد، ص١٣٩)

سحر: اسبابِ خفیہ کے تحت خلافِ عادت کام جو غیر مسلم کرے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: « السحر إظهار أمر خارق للعادة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعليم والتعلم، وتعين عليها شرة النفس، وتتأتى فيها المعارضة». (شرح المقاصد ٧٩/٥. ومثله في دستور العلماء ١١٩/٢)

اور امام باجوری نے لکھا ہے: « السحر، ومنه الشعبذة، وهي: خفة اليد، يرى أن لها حقيقة، ولا حقيقة لها». (تحفة المريد، ص٢٢١. وانظر: المفردات للراغب. وكشاف اصطلاحات الفنون ٩٣٥/١. ومعارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۵/ ۱۵۲۔ ومعارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ۱/ ۲۷۴)

یعنی سحر سے انقلابِ حقیقت نہیں ہوتا، ہاں سحر کی تاثیر ہوتی ہے۔

محققین علماء کہتے ہیں کہ سحر سے انقلاب حقیقت نہیں ہوتا۔(تفصیل کے لیے دیکھیے: فتح الباري، باب السحر

١/٢٢٢. ومعارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ١/٢٧٥-ومعارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ٥/١٥٢)

معونت: جو عام مسلمانوں کے لیے ظاہر ہو، جیسے: بارش کے لیے قبولیتِ دعا۔

امام باجوری نے لکھا ہے: «المعونة، وهي: ما يظهر على يد العوام تخليصًا لهم من شدة». (تحفة المريد، ص٢٢١. وانظر: حاشية الخيالي على شرح العقائد، ص١٣٩. وشرح المقاصد ٧٣/٥)

معتزلہ اور فلاسفہ کی تردید:

مصنف کی اس عبارت میں معتزلہ اور فلاسفہ کی تردید ہے جو ولی کی کرامت کے قائل نہیں۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عادات اور اسباب کو مسبب تک پہنچانے کے لیے پیدا فرمایا ہے؛ اس لیے ایسا نہیں ہوگا کہ اسباب ہوں اور مسبب حاصل نہ ہو، یہ تجربہ کے خلاف ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اسباب کی تاثیر اکثری ہے کلی نہیں، مثلاً ذی روح ذی روح سے پیدا ہوتا ہے؛ لیکن حشرات الارض مٹی سے پیدا ہوتے ہیں، مرغی انڈے سے پیدا ہوتی ہے؛ لیکن سب سے پہلی مرغی اللہ تعالی کی قدرت سے پیدا ہوئی، اناج زمین میں بیج ڈالنے سے پیدا ہوتا ہے؛ لیکن سب سے پہلا اناج اللہ تعالی کی قدرت سے پیدا ہوا، نیز بادشاہ کی خواص کے ساتھ عادت عادتِ خاصہ ہوتی ہے اور عوام کے ساتھ عادت عادتِ عامہ ہوتی ہے، معجزہ کی مثال ایسی ہے جیسے بادشاہ کسی کو اپنا نمائندہ بنائے کہ لوگوں کو میرا پیغام پہنچادے، اور نمائندہ کہے کہ لوگ نمائندگی سے انکار کریں گے، بادشاہ کہے کہ یہ مخصوص شاہی پیالہ میں آپ کو دیتا ہوں یہ لوگوں کو دکھادینا کہ یہ بادشاہ نے دیا ہے، لوگ آپ کی نمائندگی مان لیں گے۔

معتزلہ معجزہ کو مانتے ہیں؛ مگر کرامت کو نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اگر ولی سے کرامت کا ظہور ہو تو معجزہ میں اشتباہ ہوگا، پتہ نہیں چلے گا کہ کون نبی ہے اور کون ولی؟ ہم کہتے ہیں کہ ولی کے ہاتھ پر کرامت کا صادر ہونا یہ اتباع نبی ہی کی برکت ہے، ولی متبع نبی ہوتا ہے، ولی خود کہتا ہے کہ یہ کرامت اتباع نبی کی برکت سے ملی ہے۔(انظر: شرح العقائد، ص٢٢٦. والنبراس، ص٢٩٨-٢٩٩. وتحفة المريد، ص٢٥٣. وشرح المقاصد ٧٢/٥).

علامہ عصام الدین لکھتے ہیں: «ويمكن نقض استدلالهم بالسحر؛ فإنه يجري في السحر بأن يقال: لو كان السحر ثابتًا لالتبس بالمعجزة، فيفسد باب إثبات النبوة، فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا. وينبغي أن لا يخص إنكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامةً كانت أو استدراجًا». (شرح العلامة العصام على شرح العقائد، ص١٤٠)

محمد بن خلیل ہراس لکھتے ہیں: «إنَّ وقوعَ كرامات الأولياء هو في الحقيقة معجزة للأنبياء؛ لأن تلك الكرامات لم تحصُل لهم إلا ببركة متابعتهم للأنبياء، وسَيرهم على هَدْيهم». (شرح العقيدة الواسطية للهراس، ص ٢٥٢)

اس میں اختلاف ہے کہ ولی کو اپنی ولایت کا علم ہوتا ہے، یا نہیں؟ بعض نے کہا کہ علم نہیں ہوتا؛ ورنہ تکبر پیدا ہو گا، اور بعض کہتے ہیں علم ہوتا ہے اور تکبر شانِ ولایت کے خلاف ہے، جب تکبر گناہ ہے تو ولی اس سے اجتناب کرے گا۔ (مفاتيح الغيب، الكهف:٩-١٢، ٤٤٠:٢١)

معجزہ اور سحر میں فرق:

(۱) معجزہ اسباب پر مبنی نہیں ہوتا؛ جبکہ سحر اسباب خفیہ کے تابع ہے۔

(۲) معجزہ میں تعلیم اور تعلّم نہیں؛ جبکہ سحر میں تعلیم و تعلّم ہے۔

(۳) معجزہ نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے؛ جبکہ سحر فاسق وفاجر اور کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے۔

(۴) معجزہ حالت غفلت، نوم ویقظہ ہر حال میں نبی کے ساتھ ہو سکتا ہے؛ جبکہ سحر اسبابِ خفیہ وآلات کے سبب ہوتا ہے وہ معدوم ہوں تو سحر بھی معدوم ہو جاتا ہے۔

(۵) معجزہ میں خدا کی بندگی میں اضافہ ہوتا ہے، اور سحر میں تکبر، ضلالت اور شیاطین وجنات کے قرب میں اضافہ ہوتا ہے۔

(۶) معجزہ میں خدا کے قول کا دخل ہوتا ہے، اور سحر میں شیطان کا دخل ہوتا ہے، یعنی معجزہ سراپا نور ہے اور سحر سراپا ظلمت ہے۔

(۷) معجزہ کا مقابلہ نہیں ہو سکتا؛ جبکہ سحر کا مقابلہ ہوتا رہتا ہے۔

سحر با معجزہ پہلو نزند دل خوش دار ۞ سامری چیست زموسی ید بیضا ببرد

(معارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۵/۱۵۳۔ معارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ۱/۲۷۷۔ فیض الباری ۴/۲۶۳۔ علم الکلام-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ، ص۲۷۸-۲۸۱)

مولائے روم نے واقعہ نقل کیا ہے کہ ساحروں نے اپنے دو بڑے ساحروں کی قبر پر مراقبہ کیا کہ موسیٰ علیہ السلام کی لاٹھی معجزہ ہے یا نہیں؟ تو ان کو یہ بتایا گیا کہ اس وقت تم لاٹھی کے پاس جاؤ، جب موسیٰ علیہ السلام سو رہے ہوں، جب وہ دبے پاؤں لاٹھی کے پاس گئے تو لاٹھی اپنی جگہ سے چلی اور ساحروں کے پیچھے دوڑی، ساحر آگے آگے دوڑ رہے تھے اور لاٹھی پیچھے پیچھے تعاقب کرتی رہی، تب ان کو یقین آیا کہ یہ سحر نہیں؛ بلکہ معجزہ ہے۔ (مثنوی، دفتر سوم، صفحہ ۹۹۔ اس قصے کو علامہ انور شاہ کشمیری نے فیض الباری ۴/۳۹۰ میں اور مولانا محمد ادریس کاندھلوی نے معارف القرآن ۵/۱۵۳-۱۵۵ میں بھی نقل کیا ہے۔)

دلائل کرامات:

(۱) ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾. (آل عمران:٣٧) یہ حضرت مریم

رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی کرامت ہے۔

(۲) ﴿حَتّٰۤى اِذَا سَاوٰى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوْا ؕ حَتّٰۤى اِذَا جَعَلَهٗ نَارًا ۙ قَالَ اٰتُوْنِيْۤ اُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا ؕ﴾. (الکھف) سکندر ذو القرنین نے دو پہاڑوں کے درمیان تانبا پگھلا کر دیوار کے اوپر ڈال کر راستہ بند کر دیا؛ جبکہ اس زمانے میں آلات جدیدہ موجود نہیں تھے۔ یہ ان کی کرامت ہے۔

(۳) ﴿قَالَ الَّذِيْ عِنْدَهٗ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتٰبِ اَنَا اٰتِيْكَ بِهٖ قَبْلَ اَنْ يَّرْتَدَّ اِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾. (النمل: ٤٠) یہ حضرت آصف بن برخیا کی کرامت ہے کہ بلقیس کے عرش (تخت) کو پلک جھپکنے کی مقدار میں حاضر کر دیا۔ بعض نے کہا کہ اس سے مراد خود سلیمان علیہ السلام ہیں؛ لیکن یہ خلافِ ظاہر ہے، آیت کریمہ: ﴿قَالَ الَّذِيْ عِنْدَهٗ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتٰبِ اَنَا اٰتِيْكَ بِهٖ قَبْلَ اَنْ يَّرْتَدَّ اِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرت سلیمان علیہ السلام نہیں تھے، ورنہ قال سلیمان کے الفاظ آتے اور امتی کی کرامت در حقیقت نبی کی اتباع کی برکت ہے، اس میں سلیمان علیہ السلام کی عظمت شان ہے۔

علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: «واختلف في تعيين هذا القائل، فالجمهور ومنهم ابن عباس، ويزيد بن رومان، والحسن على أنه آصف بن برخيا بن شمعيا بن منكيل، واسم أمه باطورا مِن بني إسرائيل». (روح المعاني، النمل: ٤٠، ١٩/٤٤٧)

(۴) اصحاب کہف تین سو برس تک سوتے رہے اور ان کی نبوت کا کوئی بھی قائل نہیں۔

(۵) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہاوند کے مقام پر جو ایران میں واقع ہے جہاد کے لیے ایک لشکر بھیجا، جس کا امیر ساریہ بن زنیم رضی اللہ عنہ کو مقرر فرمایا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں منبر پر خطبہ دے رہے تھے اور دورانِ خطبہ یہ آواز دی: «يا سارية الجبل» ساریہ پہاڑ کی طرف ہو جاؤ، یعنی اپنی توجہ پہاڑ کی طرف کر دو۔ جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس جہاد میں شریک تھے انھوں نے آنے پر بیان کیا کہ ہم نے آپ کی آواز سنی تھی۔ ابو نعیم نے "دلائل النبوّة" میں اس روایت کو دو سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے، جن میں سے ایک سند حسن ہے۔ اس واقعے کو سلفی حضرات بھی مانتے ہیں اور انھوں نے اپنی کتابوں میں اس کا ذکر بھی کیا ہے۔[1]

---

(١) قال الحافظ ابن حجر: «أخرجها البيهقي في الدلائل، واللالكائي في شرح السنة، والزين عاقولي في فوائده، وابن الأعرابي في كرامات الأولياء من طريق ابن وهب عن يحيى بن أيوب عن ابن عجلان عن نافع عن ابن عمر... ثم قال: هكذا ذكره حرملة في جمعه لحديث ابن وهب، وهو إسناد حسن»

وكذا نقل السخاوي في المقاصد الحسنة عن الحافظ. ونقل ابن كثير هذه القصة في «البداية والنهاية» عن ابن عمر من نفس الطريق وقال بعد ذكرها: «وهذا إسناد جيد حسن». (البداية والنهاية ٧/١٤٠)

(٦) خالد بن ولید رضی اللہ عنہ جب حیرہ گئے تو ان سے کہا گیا کہیں دشمن آپ کو زہر نہ پلا دیں، خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے زہر قاتل کی شیشی ساری کی ساری منہ میں انڈیل دی اور کچھ بھی اثر نہ ہوا۔

(٧) دوسری روایت ہے کہ حضرت خالدؓ کی حیرہ کے سردار ابن بقیلہ سے ملاقات ہوئی، ابن بقیلہ کے پاس شیشی پڑی تھی، حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے پوچھا: یہ کیا ہے؟ ابن بقیلہ نے کہا: یہ زہر کی شیشی ہے، جس کا ایک قطرہ زبان پر رکھنے سے آدمی ہلاک ہوجاتا ہے، اگر مذاکرات ناکام ہوئے، تو میں یہ پی کر اپنے کو ہلاک کردوں گا۔ حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے کہا: یہ شیشی مجھے دو اور بسم اللہ پڑھ کر پی لی اور کچھ بھی نہیں ہوا۔ اس روایت کی سند کے آخر میں ابو السفر ہیں، جن کی ملاقات حضرت خالد رضی اللہ عنہ سے نہیں ہوئی؛ لیکن اس کی دوسری سندیں بھی ہیں جن سے اس واقعے کا ثبوت ملتا ہے۔

ابو یعلی اپنی سند سے ابو السفر سے روایت کرتے ہیں: قال أبو السفر: «انزل خالدُ بن الوليد الحِيْرَةَ على أمر بني الْمَرازِبَة، فقالوا له: احْذَر السُّمَّ لا يَسقِيكه الأعاجمُ، فقال: ائْتُوني به، فأُتِيَ به، فأخذه بيده، ثم اقْتَحَمه، وقال: بسم الله، فلم يضُرَّه شيئًا». (مسند أبي يعلى، رقم:٧١٨٦. وأخرجه أيضًا: ابن أبي شيبة في المصنف، رقم:٣٤٤١٩، بتحقيق الشيخ محمد عوامة. والإمام أحمد في فضائل الصحابة، رقم:١٤٨١،١٤٧٨، ١٤٨٢).

سند کے رجال ثقہ ہیں؛ لیکن ابو السفر سعید بن یُحمد نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا؛ اس لیے سند منقطع ہے؛ البتہ یہ روایت طبرانی کی المعجم الکبیر (٤/٣٨٠٨، ٣٨٠٩) میں دوسری سند سے ہے، جسے شیخ عوامہ نے مصنف ابن ابی شیبہ (١٨/٢٥٨) کے حاشیہ میں متصل صحیح کہا ہے؛ لیکن علامہ ہیثمی نے اسے بھی منقطع لکھا ہے، علامہ ہیثمی لکھتے ہیں: «رواه أبو يعلى والطبراني بنحوه وأحد إسنادي الطبراني رجاله رجال الصحيح وهو مرسل ورجالهما ثقات إلا أنّ أبا السفر وأبا بردة بن أبي موسى لم يسمعا من خالد». (مجمع الزوائد ٩/٣٥٠)

مزید تحقیق کے لیے ملاحظہ کیجئے: فتاویٰ دار العلوم زکریا، جلد اول، ص ١٦١-١٦٢۔

وذكرها أيضًا: ابن كثير في «البداية والنهاية» (٧/١٤٠-١٤١) من طُرُق أخرى وقال في آخره: «فهذه طرق يشد بعضها بعضًا». وقد ذكره أيضًا أبو نعيم في «دلائل النبوة» (٢/٥٧٩)، والسيوطي في «تاريخ الخلفاء» (ص١٠١). والآجري في «الشريعة» (رقم:١٣٦٠). وأحمد في «فضائل الصحابة» (رقم:٣٥٥).

وذكرها أيضًا: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ في «إتحاف السائل بما في الطحاوية من المسائل» (ص٦٧٨). والشيخ خالد المصلح في «شرح العقيدة الواسطية» (إيمان أهل السنة بكرامات الأولياء). والشيخ عبد الله بن محمد الغنيمان في «شرح العقيدة الواسطية» (أنواع الكرامات). والشيخ عبد الرحيم السلمي في «شرح العقيدة الواسطية» (أقسام الكرامات). والشيخ عبد العزيز الراجحي في «شرح العقيدة الطحاوية» (ص٣٨٦). وابن جبرين في «شرح العقيدة الطحاوية» (من كرامات الصحابة) .

بعض روایات میں ہے کہ حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے یہ کلمات کہے تھے: «بسم الله خير الأسماء ربّ الأرض والسماء الّذي ليس يضرّ مع اسمه داء، الرَّحمن الرّحيم». (البداية والنهاية ٦:٧٤١)

(۸) شرح عقائد میں روایت ہے کہ جب مصر فتح ہوا تو وہاں قدیم زمانے سے ایک رسم پر عمل ہوتا چلا آیا تھا کہ جب دریائے نیل میں پانی خشک ہونے لگتا تو وہ ایک جوان لڑکی کو اچھی طرح بنا سنوار کر اور زیورات وغیرہ سے مزین کرکے دریائے نیل میں ڈال دیتے تھے، تب پانی جاری ہو جاتا۔ جب فاتح مصر نے اس رسم کے بارے میں سنا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اطلاع کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دریائے نیل کے نام ایک خط لکھا کہ اگر تم اللہ کے حکم سے چلتے ہو تو جاری رہو، ورنہ ہم کو تمہاری کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس پرچی کے ڈالتے ہی نیل پہلے دن ۱۶ ذراع تک جوش سے جاری ہوا اور ابتک جاری ہے۔ (انظر: العظمة لأبي الشيخ ١٤٢٤/٤. وتاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ٣٣٧/٤٤. والبداية والنهاية ٢٩/١، وفي إسناده رجل مبهم)

ولی کی کرامت کے بارے میں بعض سلفی حضرات کا اعتراض اور اس کا جواب:

بعض سلفی حضرات کہتے ہیں کہ ولی کو کرامت کے بارے میں پہلے سے علم نہیں ہوتا؛ لیکن اس واقعے سے پتا چلا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم تھا کہ یہ کرامت ظاہر ہوگی، اگر ایسا نہ ہوتا تو «يا سارية الجبل» کہنا، اور نیل کو خط لکھنا مذاق بن جاتا۔ ہاں خلافِ عادت جو بھی فعل ہو معجزہ ہو یا کرامت، وہ فعلِ الٰہی ہوتا ہے؛ البتہ اس کا ظہور نبی یا ولی کے ہاتھ پر ہوتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾. (الأنفال:١٧)

کرامت کے بارے میں سلفی وبریلوی مکتب فکر کی بنیادی غلطی:

ایک بنیادی غلطی کا ذکر ضروری ہے جو سلفی اور بریلوی مکتبِ فکر کو کرامت کے بارے میں افراط وتفریط میں مبتلا کرنے کا سبب بنی ہے۔ بریلوی اس کو بندے کا فعل سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فلاں شخص نے آئندہ کے بارے میں پیشین گوئی کی تو بالکل صحیح نکلی، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیسے عالم الغیب نہیں تھے۔ اور سلفی کہتے ہیں کہ دو تین پیروں کی جتنی کرامات بیان کی جاتی ہیں وہ سب صحابہ کرام کے مجموعہ کے لیے بھی ثابت نہیں؛ لیکن جب کرامت ومعجزہ اصلاً اللہ تعالی کا فعل ہے تو پھر اس سے کون پوچھ سکتا ہے کہ وہاں کیوں زیادہ ظاہر نہیں کیا، اور یہاں کیوں زیادہ ظاہر کیا؛ ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ۝٢٣﴾. (الأنبياء) دیکھئے! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لاٹھی سے روشنی نہیں نکلی اور دو صحابہ کی لاٹھیوں سے روشنی نکلی۔

(۹) حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ میں نے تم کو کھجوروں کے درختوں میں سے بیس (۲۰) وسق دیا تھا؛ مگر تم نے قبضہ نہیں کیا، تو اب یہ تمہارے دو بھائی اور دو بہنوں

میں تقسیم ہو گا۔ عائشہ رضی اللہ عنہا نے تعجب سے پوچھا کہ دو بھائی تو سمجھ میں آ گئے ؛ لیکن دو بہنیں کہاں ہیں؟ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا بنتِ خارجہ حاملہ ہے اس سے جو لڑکی پیدا ہوگی اس کا بھی حصہ ہے ؛ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو پہلے سے الہام ہوا تھا، اور یہ آپ کی کرامت تھی۔ اگر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو اس کا علم پہلے سے نہ ہوتا تو مذاق بن جاتا۔ اور یہ علم غیب نہیں، بلکہ صرف ایک واقعہ کا علم ہے۔ علم غیب کی چابی اور کلی علم نہیں۔ علم غیب اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے۔

أخرج مالك بإسناده عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت: إنّ أبا بكر الصديق كان نَحَلَها جادَّ عشرينَ وسْقًا مِن ماله بالغابَةِ، فلمّا حضرته الوفاةُ قال: والله يا بُنيَّةُ ما مِن الناس أحدٌ أحبَّ إليَّ غنًى بعدي منكِ، ولا أعزَّ عليَّ فقرًا بعدي منكِ، وإني كنتُ نَحلتُكِ جادَّ عشرين وسْقًا فلو كنتِ جدَدتِيهِ واحتَزْتِيه كان لكِ، وإنّما هو اليوم مالُ وارثٍ، وإنما هما أخَواكِ وأُخْتاكِ، فاقتسموه على كتاب الله، قالت عائشةُ: فقلتُ يا أبتِ والله لو كان كذا وكذا لتركتُه إنّما هي أسماءُ، فمن الأخرَى؟ فقال: ذو بطن بنتِ خارِجةَ أراها جاريةً». (الموطأ للإمام مالك، رقم:٢٧٨٣)

(١٠) حضرت سعد رضی اللہ عنہ جب مدائن کو فتح کرنے کے لیے روانہ ہوئے تو اہلِ فارس نے دریائے دجلہ کے پل کو توڑ دیا اور کشتیوں کو وہاں سے ہٹا دیا اور جانبِ مخالف میں سخت پہرا لگا دیا کہ مسلمانوں کا لشکر کسی بھی طرح سے مدائن میں داخل نہ ہو سکے۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ جب دریائے دجلہ پر پہنچے تو وہاں نہ تو کشتیاں تھیں اور نہ پل تھا اور دریائے دجلہ میں پانی کی کثرت کی وجہ سے طغیانی تھی۔ اس موقع پر حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے ایک خطبہ دیا اور اہل لشکر کو پانی میں گھوڑے ڈال دینے کا حکم دیا، اور کہا کہ سب لوگ دجلہ میں اتر جائیں اور یہ کلمات پڑھیں: «نستعين بالله ونتوكّل عليه، حسبُنا الله ونعم الوكيل، والله لَينصُرنّ اللهُ وليَّه، وليظهرنَّ دينَه، ولَيهزِمنّ عدوَّه، لا حول ولا قوة إلا بالله العليِّ العظيم». جب دشمن نے دیکھا کہ یہ تو دریا سے یوں ہی گزر رہے ہیں، تو کچھ تو خود بخود اسلام میں داخل ہو گئے، اور کچھ "دیواں آمدند" دیو آ گئے کہتے ہوئے بھاگ گئے۔ اور جو مقابلے میں آئے وہ مارے گئے۔ ایک سپاہی مالک بن عامر کا ایک لکڑی کا پیالہ گر گیا تو وہ غمگین ہو گئے، تھوڑی دیر گزری تھی کہ موجوں نے وہ پیالہ کنارہ پر پھینک دیا، اور انہیں اپنا پیالہ مل گیا۔ (انظر: الكامل ٣٥٨/٢، ذكر فتح المدائن التي فيها أيوان كسرى. والبداية والنهاية ٧٠/٧. وتاريخ ابن خلدون ٥٧٣/٢، فتح المدائن)

(١١) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک آدمی کسی جگہ چٹیل میدان میں سفر کر رہا تھا کہ اس نے ایک بادل میں سے یہ آواز سنی "چل فلاں شخص کے باغ کو سیراب کر"۔ اس پر وہ بادل ایک طرف کو چلا اور ایک پتھریلی زمین پر پانی برسایا، اور ان پتھریلی نالیوں میں

سے ایک نالی نے تمام پانی کو سمیٹ لیا، یہ شخص اس کے پیچھے پیچھے ہولیا، دیکھا تو ایک آدمی اپنے باغ میں کھڑا ہوا اپنے پھاوڑے سے پانی اِدھر اُدھر پھیر رہا ہے۔ اس شخص نے اس باغبان سے پوچھا: اے اللہ کے بندے تیرا نام کیا ہے؟ اس نے کہا: میرا نام یہ ہے، اور وہی نام بتایا جو مسافر نے اس بادل کے اندر سے سنا تھا، پھر اس باغبان نے اس مسافر سے پوچھا: اے اللہ کے بندے تم نے میرا نام کیوں پوچھا؟ اس نے کہا: یہ پانی جس بادل سے برسا ہے میں نے اس بادل میں ایک آواز سنی کہ اے بادل چل فلاں کے (تیرے ہی) باغ کو سیر اب کر، تو ذرا بتلا تُو کیا عمل کرتا ہے (کہ اللہ کے یہاں تیرا یہ درجہ ہے؟) اس نے کہا: اچھا جب تم نے پوچھا ہی ہے تو سنو! میں اس کی کل پیداوار کا حساب رکھتا ہوں، ایک تہائی خیرات کر دیتا ہوں، اور ایک تہائی میں اور میرے بال بچے کھاتے ہیں، اور ایک تہائی پھر اسی باغ میں لگا دیتا ہوں۔ (صحيح مسلم، باب الصدقة في المساكين، رقم: ٢٩٨٤)

(۱۲) عقبہ بن نافع رضی اللہ عنہ نے جب قیروان کے وسیع اور گھنے جنگل کو مسلمانوں کے لیے شہر بنانے کا ارادہ کیا، تو آپ کو بتایا گیا کہ یہ جنگل درندوں اور سانپوں سے بھرا ہوا ہے، حضرت عقبہ بن نافع رضی اللہ عنہ مستجاب الدعوات تھے، آپ نے لشکر میں موجود دوسرے صحابہ کو بھی اپنے پاس بلایا جن کی تعداد ۱۸ر تھی، اور یہ آواز لگائی: «أيتها الحشرات والسباع نحن أصحابُ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فارحلوا عنها فإنا نازِلون، فمن وجدناه بعد قتلناه». یہ آواز لگانے کے بعد لوگوں نے دیکھا کہ شیر، بھیڑیے، سانپ اور دوسرے درندے جھنڈ کے جھنڈ جنگل چھوڑ کر چلے جا رہے ہیں۔ اس منظر کو دیکھ کر بربر قوم کی ایک بڑی تعداد اسلام میں داخل ہو گئی۔ (معجم البلدان ٤٢١/٤. آثار البلاد وأخبار العباد ٢٤٢/١. نهاية الأرب ٢٣/٢٤)

(۱۳) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے دو شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت سے نکلے ایک کا نام "عباد بن بشر" تھا اور دوسرے کا نام "اسید بن حضیر" تھا۔ رات بہت تاریک تھی؛ مگر خدا کی قدرت کہ ان کے ساتھ ساتھ چراغوں کی طرح دو چیزیں ان کے آگے آگے روشنی دکھاتی ہوئی چلی جا رہی تھیں، یعنی ان کی لاٹھیوں سے روشنی نکل رہی تھی۔ پھر جب دونوں اپنے اپنے گھروں کی طرف الگ ہونے لگے تو وہ روشنیاں بھی ہر ایک کے ساتھ علیحدہ علیحدہ ہو گئیں، یہاں تک کہ وہ اپنے اپنے گھر پہنچ گئے۔ (صحيح البخاري، باب إدخال البعير في المسجد للعلة، رقم:٤٦٥)

(۱۴) ایک دن مقام حرہ سے آگ نکلی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ تمیم داری رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور کہا کہ آگ کی طرف کھڑے ہو جایئے۔ انھوں نے کہا: اے امیر المؤمنین میں اس لائق نہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ انہیں کہتے رہے، یہاں تک کہ تمیم داری رضی اللہ عنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے

ساتھ آگ کے پاس گئے، اور حضرت تمیم داری نے اپنے ہاتھوں سے آگ کو ہانک کر اس پہاڑ میں پہنچا دیا جہاں سے وہ نکلی تھی۔ یہ دیکھ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تین مرتبہ فرمایا: دیکھنے والا نہ دیکھنے والے کی طرح نہیں ہو سکتا۔(دلائل النبوة لأبی نعيم الأصفهاني، رقم:٥٣٤. دلائل النبوة للبيهقي ٨٠/٦. تاريخ الإسلام للذهبي ٣٤٤/٢)

حضرت مولانا بدر عالم صاحب نے اس جیسے اور بھی بہت سے واقعات کو معتبر کتب کے حوالوں کے ساتھ تحریر فرمایا ہے، تفصیل کے لیے دیکھئے: "ترجمان السنة"(۴/ ۳۳۳-۳۷۱)۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی بعض کتابوں میں کرامت کا ذکر:

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض معجزات کے تذکرے کے بعد لکھتے ہیں:«وهذا ما جرى غير مرة له ولأمته من الآيات ما يطول وصفه، فكان بعض أتباعه يحيي اللهُ له الموتى من الناس والدواب، وبعض أتباعه يمشي بالعسكر الكثير على البحرحتى يعبروا إلى الناحية الأخرى، ومنهم من أُلقِي في النار فصارت عليه بردًا وسلامًا، وأمثال ذلك كثير». (الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح، ص٤٠٢)

اسی طرح "النبوات" میں لکھتے ہیں: «وقد يمشي على الماء قوم بتأييد الله لهم، وإعانته إياهم بالملائكة، كما يحكى عن المسيح، وكما جرى للعلاء بن الحضرمي، ولأبي مسلم الخولاني في عبور الجيش، وذلك إعانة على الجهاد في سبيل الله، كما يؤيد الله المؤمنين، ليس هو من فعل الشيطان». (النبوات ١٠٠٢/٢)

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ بعد والوں میں بھی خلافِ عادت کام ہوتے ہیں؛ لیکن تم لوگ عقوبات گنتے ہو اور ہم برکات گنتے تھے۔

عن عبد الله قال: «كنا نعد الآيات بركة وأنتم تعدونها تخويفًا. كنّا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فقَلَّ الماءُ فقال: «اطلُبوا فَضْلَةً مِن ماءٍ» فجاءُوا بإناءٍ فيه ماءٌ قليلٌ فأدخل يدَه في الإناء، ثم قال: حيَّ على الطَّهُور الْمُبارَكِ، والبركةُ من الله». فلقدْ رأيتُ الماءَ يَنبُع مِن أصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولقد كنا نسمع تسبيحَ الطعام وهو يُؤكَل». (صحيح البخاري، رقم: ٣٠٧٩)

علامہ ابن تیمیہ کی بعض کرامات جو ان کے خاص شاگردوں نے ذکر کی ہیں:

بہتر ہے کہ آخر میں سلفیت زدہ ذہن رکھنے والوں کے لیے ہم علامہ ابن تیمیہ کی کرامات میں سے وہ دو کرامات نقل کریں جو ان کے تلمیذ خاص نے لکھی ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ کے مناقب میں ان کے تلمیذ خاص عمر بن علی بن موسی البغدادی البزار نے ''الأعلام العلیَّۃ في مناقب شیخ الإسلام ابن تیمیۃ'' کے نام سے رسالہ لکھا ہے۔ یہ رسالہ سعودی عرب کے قصیم شہر اور لبنان دونوں جگہ سے چھپا ہے، اس میں ان کی کرامات کے لیے ایک باب مختص ہے اس میں سے ہم دو کرامتوں کو عربی عبارت حذف کر کے نقل کرتے ہیں:

۱- شیخ کے کچھ طالب علم آپس میں بعض مسائل پر بحث ومباحثہ کر رہے تھے، دوسرے دن علامہ ابن تیمیہ درس کے لیے تشریف لائے تو نمبروار ان مسائل اور ان پر وارد سوال وجواب کو بیان فرمایا؛ حالانکہ شیخ کو طلبہ نے اس سلسلے میں کچھ نہیں بتایا تھا۔ یعنی یہ کشف الامور کے ذیل میں آگیا۔

۲- دوسری کرامت یہ ہے کہ صالح بن احمد المقری شام یعنی دمشق آئے، یہ مسافر تھے کسی سے جان پہچان نہیں تھی اور زادِ سفر اور خرچہ ختم ہو چکا تھا۔ دمشق میں حیران وپریشان چل رہے تھے کہ ایک شخص آئے اور صالح بن احمد کے ہاتھ میں دراہم کا تھیلا تھما کر واپس چلے گئے، گویا صرف ان سے ملنے کے لیے آئے تھے۔ صالح بن احمد نے کسی سے پوچھا یہ کون صاحب ہیں؟ اس نے بتایا: آپ نہیں جانتے! یہ علامہ ابن تیمیہ ہیں۔ صالح کہتے ہیں کہ اس کے بعد بھی وہ میری نگرانی کرتے رہے۔ گویا کہ یہ کشف الصدور کا ایک واقعہ بن گیا۔ یہ علم غیب نہیں؛ اس لیے کہ یہ احیاناً باذن اللہ ہوتا ہے۔

مذکورہ واقعات مطبوعہ لبنان رسالہ ''الأعلام العلیَّۃ'' کے صفحہ ۵۶ سے شروع ہوتے ہیں۔

١١٢- وَنُؤْمِنُ بِخُرُوْجِ الدَّجَّالِ(١)، وَنُزُوْلِ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- مِنَ السَّمَاءِ(٢)، وَنُؤْمِنُ بِطُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَخُرُوجِ دَابَّةِ الْأَرْضِ مِنْ مَوْضِعِهَا(٣)، وَيَأْجُوْجَ وَمَأْجُوْجَ وَسَائِرِ عَلَامَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ عَلَى مَا وَرَدَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ الصَّحِيْحَةُ(٤).

ترجمہ: اور ہم دجال کے خروج، عیسیٰ علیہ السلام کے آسمان سے نازل ہونے پر ایمان رکھتے ہیں، اور سورج کے مغرب سے طلوع ہونے، دابۃ الارض کے اپنی جگہ سے نکلنے پر ایمان رکھتے ہیں، اور یاجوج وماجوج کے نکلنے اوران تمام علامات قیامت پر ایمان رکھتے ہیں جن کے بارے میں صحیح احادیث وارد ہوئی ہیں۔

قیامت کی پانچ بڑی علامات:

قرآن کریم اوراحادیث صحیحہ میں جن علامات قیامت کا ذکر آیاہے ہم اُن علامات پر ایمان رکھتے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ نے قیامت کی پانچ بڑی علامات ذکر فرمائی ہیں جو خلافِ عادت امور پر مشتمل ہیں۔

١- خروجِ دجال سے متعلق احادیث حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں۔ اور اس کے اوصاف واحوال سے متعلق احادیث صحیح بخاری و صحیح مسلم ودیگر کتب احادیث میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔

٢- اسی طرح حضرت عیسی علیہ السلام کے نزول سے متعلق احادیث بھی متواتر ہیں، ان میں کسی بھی طرح کی تاویل کی گنجائش نہیں۔

٣- اور مغرب سے طلوعِ شمس کے متعلق حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ارشاد باری تعالی: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾.(الأنعام:١٥٨) (جس دن آپ کے رب کی بعض نشانیاں آئیں گی اس دن کسی کو اس کا ایمان فائدہ نہیں دے گا جس نے پہلے ایمان نہیں لایا) کی تشریح میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرمایاہے: «لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت ورآها الناس آمنوا أجمعون، وذلك حين لا ينفع نفسا إيمانها»

(١) في ١ «نؤمن بأشراط الساعة، منها: خروج الدجال». وفي ٦، ١٩ «... وخروج الدجال». وفي ١٦، ٣٣ «... من خروج الدجال». وفي ١٧ «... بخروج الدجال». والمثبت من بقية النسخ. وفي ١٤ بعده زيادة «ونستعيذ بالله منه». وفي ١٢ بعده زيادة «اللعين». وفي ٢٨ بعده زيادة «الأعور العين». والمفهوم سواء.

(٢) في ٦، ١٩ بعده زيادة «وبخروج يأجوج ومأجوج».

(٣) قوله «من موضعها» سقط من ٢. والمثبت من بقية النسخ. وفي ٣١ بعده زيادة «ويأجوج ومأجوج وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت به الأخبار الصحيحة». ولا يتغير المفهوم.

(٤) قوله «ويأجوج ومأجوج» إلى قوله «الأخبار الصحيحة» أثبتناه من ٣١. وهذا تفصيل حسن. وهو ساقط من بقية النسخ.

ثم قرأ الآية. (صحيح البخاري، رقم:٤٦٣٦. صحيح مسلم، رقم:١٥٧)

۴- اور دابۃ الارض کے نکلنے کا ذکر بھی قرآن میں موجود ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ وَ اِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ اَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ الْاَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ ۙ اَنَّ النَّاسَ كَانُوْا بِاٰيٰتِنَا لَا يُوْقِنُوْنَ ﴾. (النمل:٨٢) اور جب ان کے بارے میں فیصلہ ہو جائے تو ہم زمین سے ایک چلنے والی شے ان کے لیے نکالدیں گے وہ ان کو مخاطب کر کے کہے گی کہ لوگ ہماری آیات پر یقین نہیں کرتے ہیں۔

۵- یاجوج وماجوج کے نکلنے کا ذکر بھی قرآن میں موجود ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ حَتّٰۤى اِذَا فُتِحَتْ يَاْجُوْجُ وَ مَاْجُوْجُ وَ هُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَّنْسِلُوْنَ ﴾. (الأنبياء:٩٥) یہاں تک کہ جب یاجوج اور ماجوج کھول دیئے جائیں گے اور وہ ہر بلندی سے دوڑتے چلے آئیں گے۔

ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قیامت کی دس بڑی بڑی نشانیوں کا ایک ساتھ ذکر فرمایا ہے؛ عن حذيفة بن أسيد الغفاري، قال: اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر، فقال: «ما تذاكرون؟» قالوا: نذكر الساعة، قال: «إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات - فذكر - الدخان، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم صلى الله عليه وسلم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن، تطرد الناس إلى محشرهم». (صحيح مسلم، رقم:٢٩٠١)

دخان سے مراد وہ دھواں ہے جو قربِ قیامت میں پھیل جائے گا، مسلمان کے لیے زکام کی طرح ہو گا اور کافر کی ناک، کانوں اور مقعد کے راستے سے نکلے گا۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک دخان کی نشانی اور وقت گزر چکی ہے، جب کفار پر قحط سالی مسلط ہو چکی تھی تو بھوک اور سر چکرانے کی وجہ سے ان کے سامنے خیالی دھواں پھیل جاتا تھا۔ جمہور علماء کے نزدیک یہ علامت قیامت کے قریب آنے والی ہے۔ بعض علماء نے دونوں اقوال میں یوں تطبیق دی کہ دخان کی علامت گزر بھی چکی ہے اور آنے والی بھی ہے۔ تفصیل کے لیے شروحِ حدیث، خصوصاً تکملہ فتح الملہم (۲/ ۱۳۲) ملاحظہ کیجئے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور ہم مذاکرہ کر رہے تھے، آپ نے فرمایا: کیا مذاکرہ کر رہے ہو؟ ہم نے کہا: قیامت کا ذکر ہو رہا ہے، آپ نے فرمایا: قیامت سے پہلے دس نشانیاں ضرور رونما ہوں گی: دھواں، دجال، دابۃ الاَرض، مغرب سے آفتاب بر آمد ہونا، حضرت عیسی ابن مریم علیہ السلام کا نزول، یاجوج ماجوج، تین مرتبہ زمین کا دھنسنا: مشرق میں، مغرب میں اور جزیرۃ العرب میں اور سب سے آخر میں یمن سے آگ نکلے گی جو لوگوں کو محشر کی زمین کی طرف ہانک دے گی۔

متعدد علمائے کرام نے اشراط الساعۃ کے موضوع پر مختصر و مفصل مستقل کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، جیسے: یوسف الوابل کی "أشراط الساعۃ"، مصطفی شلبی کی "صحیح أشراط الساعۃ"، محمد صدیق غماری کی "الإذاعۃ"، عمر سلیمان الأشقر کی "الیوم الآخر"۔ اردو میں بھی علاماتِ قیامت کے موضوع پر متعدد کتابیں لکھی گئی ہیں۔

دجال کے معنی:

دجال کے معنی کا خلاصہ یہ ہے: باطل پر حق کی ملمع کاری اور پالش لگانا، اور حق کو چھپانا۔ دجال اپنے غلط سلط کاموں پر حق کی پالش لگاکر لوگوں کو گمراہ کرے گا۔ دجال کے آنے سے پہلے دجال کی جماعت کے لوگوں کا بھی یہی طریقہ ہے کہ باطل پر حق کی پالش لگاکر باطل کو رواج دیتے ہیں۔ رافضیوں سے دوستی پر ان کے مخالف بیانات کی پالش، خلافت عثمانیہ کو ختم کرنے کے باطل پر عرب کی دوستی اور حمایت کی پالش، مسلمانوں کو سودی قرضوں کے باطل پر امداد کی پالش، عرب کے وسائل پر قبضے کے باطل پر ان کے پاس نیوکلیر اسلحہ اور قذافی کے مظالم کی پالش لگاتے ہیں۔ نسوانی پردہ کو مٹانے پر حقوق انسانی کی خلاف ورزی کا پلاستر، اپنے مظالم کو جاری رکھنے کے باطل پر مخالفین پر ٹیریرسٹ کے لیبل لگانے کا پلاستر، مسلم آبادی کو کم کرنے کے باطل پر فیملی پلاننگ کا مزین پردہ، گمراہی کی محفلوں کو سجانے کے باطل پر فنون لطیفہ کا حسین پردہ، اسی طرح دجال اپنے معیوب جسم اور بعض خلافِ عادت کاموں پر اپنی خدائی اور حقانیت کے دعوے کی پالش اور پلاستر لگائے گا۔

دجال کو مسیح کہنے کی وجہ:

دجال کو بھی مسیح کہا جاتا ہے؛مسیح الوجہ اس شخص کو کہتے ہیں جس کے چہرے کے ایک طرف آنکھ اور ابرو نہ ہو اور دجال ممسوح العین کانا ہوگا، یعنی اس کی ایک آنکھ نہیں ہوگی، یا اس لیے کہ وہ زمین کا سفر کرے گا؛لأنّه يمسح الأرض.(فتح الباري ٤٧٢/٦، و٩١/١٣). والنهاية في غريب الحديث والأثر(م س ح). ومرقاة المفاتيح ١٨٤/١٠، و١٨٧-١٨٨)

چھ قسم کی مخلوقات: تین مفرد اور تین مرکب:

بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالی نے چھ قسم کی مخلوقات پیدا فرمائیں، تین مفردات ہیں اور تین مرکبات۔ مفردات یہ ہیں: ١- انسان، ٢-ملائکہ، ٣-جنات۔ حدیث کی روشنی میں انسان مٹی سے، ملائکہ نور سے، اور جنات نار سے پیدا کیے گئے۔

تین قسمیں جن کو میں برزخ کی طرح سمجھتا ہوں وہ یہ ہیں:

حضرت خضر علیہ السلام:

حضرت خضر علیہ السلام ملک اور فرشتہ ہیں؛ لیکن انسان کی طرح ہیں، حضرت مولانا حبیب احمد کیرانوی رحمہ اللہ نے حل القرآن میں اسی کو اختیار کیا ہے، اور یہ تفسیر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے ملاحظہ فرمائی ہے اور اس پر تقریظ لکھی ہے۔ (حل القرآن ۲/۲)

حضرت مولانا حبیب احمد کیرانوی لکھتے ہیں: ”اب اس کے متعلق چند باتیں بیان کرنی ہیں: اول یہ کہ ان بزرگ کا نام حدیث میں خضر لیا گیا ہے؛ لیکن نہ قرآن میں تصریح ہے کہ یہ انسان تھے یا فرشتہ اور نہ حدیث میں؛ لہٰذا کچھ بعید نہیں کہ حق تعالیٰ نے کسی فرشتے کو آدمی کی شکل میں بھیجا ہو اور امورِ تکوینیہ کا تعلق فرشتوں سے ہے ہی“۔

آگے لکھتے ہیں: ”لیکن اگر وہ انسان تھے جیسا کہ مشہور ہے، گو بے دلیل ہے“۔ (حل القرآن ۲/۲)

اس تفسیر پر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے جو تقریظ تحریر فرمائی ہے وہ تفسیر کی ابتداء میں چھپی ہے، اس میں لکھا ہے کہ میں نے اس تفسیر کو شروع سے ختم تک حرفاً حرفاً دیکھا ہے اور پھر اس کی دس خصوصیات بیان کرنے کے بعد عوام اور خواص سب کے لیے اس تفسیر کو مفید بتلایا۔

یہ وضاحت اس لیے کرنی پڑی کہ خضر علیہ السلام کو مولانا مودودی صاحب نے بھی فرشتہ قرار دیا ہے اور مفتی عزیز الرحمن بجنوری صاحب نے ”تقصیرات تفہیم“ کے نام سے کتاب لکھی، جس میں مودودی صاحب کی تفسیر کی بعض مقامات پر تنقید فرمائی ہے، ان مقامات میں حضرت خضر کے فرشتہ ہونے کے قول کو قابل جرح فرمایا۔ یہ جرح صفحہ ۱۷۵ سے ۱۸۱ تک پھیلی ہوئی ہے۔ ہم نے مودودی صاحب کی تقلید میں نہیں، بلکہ مولانا حبیب احمد صاحب کیرانوی رحمہ اللہ کی تفسیر ”حل القرآن“ اور دیگر دلائل کی روشنی میں یہ قول اختیار کیا۔

اور یہ بات کہ انھوں نے کھانا طلب کیا؟ طلب تو کیا، لیکن حضرت خضر کا کھانا تناول فرمانا ثابت نہیں۔ اس بات کی تائید حضرت خضر کے ساتھ حضرت امام احمد رحمہ اللہ کے سفر حج کے ایک واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ دورانِ سفر امام احمد رحمہ اللہ بہترین کھانا تناول فرماتے اور حضرت خضر کھانا نہیں کھاتے۔

قاضی ابو یعلی نے طبقات الحنابلہ میں امام احمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ میں حاجیوں کو رخصت کرنے کے لیے قادسیہ تک گیا، میرے دل میں حج کا شدید شوق پیدا ہوا، ساتھ ہی مجھے یہ بھی خیال آیا کہ میں کیسے حج کے لیے جا سکتا ہوں! میرے پاس سوائے اِن پانچ دراہم کے یا اِن کپڑوں کے جن کی قیمت پانچ دراہم

ہو سکتی ہے اور کچھ بھی نہیں، اتنے میں ایک شخص میرے پاس آیا اور کہنے لگا: اے ابو عبد اللہ! آپ کا نام تو بڑا ہے؛ مگر نیت کمزور ہے، کیا آپ میرے ساتھ حج کے لیے جانا چاہتے ہیں؟ امام احمد رحمہ اللہ نے ہاں میں جواب دیا اور اس شخص کے ساتھ سفر پر روانہ ہو گئے۔ ان کے پاس نہ کھانا تھا اور نہ کوئی مشروب تھا۔ امام احمد کہتے ہیں کہ کھانے کے وقت اس نے مجھ سے کہا کہ فلاں جگہ سے کھانا اٹھا کر لاؤ، میں ایک جگہ سے گرم گرم کھانا جس میں سبزیاں اور بہترین سوپ جس میں گوشت کی ہڈیاں گلی ہوئی تھیں اور گرم گرم روٹیوں کی چنگیری اور پانی کا مشکیزہ اٹھا کر لایا، جب میں نے کھانا حاضر کیا تو وہ شخص نماز میں مشغول تھا، اس نے نماز کو مختصر کر کے کہا: تم کھاؤ؛ لیکن خود نہیں کھایا۔ جب میں نے بچا ہوا کھانا رکھنا چاہا تو اس نے کہا: یہ کھانا ذخیرہ نہیں کیا جاتا۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ پورے سفر میں اس شخص کا میرے ساتھ یہی معاملہ رہا کہ وہ مجھے بہترین کھانا کھلاتا رہا اور خود نہ کھاتا۔ نیز ہم لمبی مسافت تھوڑے وقت میں طے کر لیتے؛ یہاں تک کہ ہم نے حج مکمل کر لیا اور وہ شخص مجھے اسی جگہ پہنچا کر رخصت ہو گیا جہاں سے اس نے مجھے اپنے ساتھ لیا تھا۔

«قال أبو الطيب: قال لي أبو القاسم البغوي، قال لي أحمد بن حنبل: خرجت أشيع الحاج إلى أن صرت في ظهر القادسية فوقع في نفسي شهوة الحج ففكرت فقلت: بماذا أحج وليس معي إلا خمسة دراهم، أو قيمة ثيابي خمسة، – شك الراوي – فإذا أنا برجل قد عارضني وقال: يا أبا عبد الله اسم كبير ونية ضعيفة، عارضك كذا وكذا؟ فقلت: كان ذاك، فقال: تعزم على صحبتي؟ فقلت: نعم فأخذ بيدي وعارضنا القافلة فسرنا بسيرها إلى وقت الرواح وهو بين العشاء والعتمة ونزلنا، فقال: تعزم على الإفطار؟ فقلت: ما آبي ذلك، فقال: لي قم فأبصر أي شيء هناك فجيء به، فأصبت طبقا فيه خبز حار، وبقل، وقصعة فيها عراق يفور، وزق فيه ماء، فجئت به وهو قائم يصلي، فأوجز في صلاته فقال: يا أبا عبد الله! كل، فقلت: فأنت؟ فقال: كل ودعني أنا، فأكلت وعزمت على أن أدخر منه، فقال: لي يا أبا عبد الله إنه طعام لا يدخر، فكان هذا سبيلي معه كذلك، فقضينا حجنا وكان قوتي مثل ذلك حتى وافينا إلى الموضع الذي أخذني منه، فودعني وانصرف، فقال: أبو الطيب للبغوي: أتعرف الرجل؟ فقال: أظنه الخضر عليه السلام». (طبقات الحنابلة ١/١٩١-١٩٢)

اس قصے کے راوی امام ابو القاسم بغوی کہتے ہیں کہ میرا گمان ہے کہ یہ حضرت خضر علیہ السلام تھے۔

اَقول: اگر وہ خضر علیہ السلام نہ تھے تو اتنے دن بغیر کھانے کے زندہ رہنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔

اور ﴿اٰتَيْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا﴾ میں رحمت سے وحی مراد ہے، جس کو علم لدنی کہتے ہیں؛ ﴿وَعَلَّمْنٰهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا ۝٦٥﴾۔ (الکھف)

ان کو فرشتہ ماننے سے ان کی حیات کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا اور اولیاء کے ساتھ ملاقات بھی قابلِ

تعجب نہیں رہے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ خضر علیہ السلام کے قصے سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ کشتی میں تختہ اکھاڑ کر سوراخ کرنے کا تصرف خضر علیہ السلام نے کیا؛ لیکن کشتی سواروں نے اس ملکی تصرف کو نہیں دیکھا؛ ورنہ شور مچاتے اور پٹائی شروع کرتے۔ بچے کی گردن کو اس کے تن سے جدا کر دیا؛ لیکن بچوں نے شور نہیں مچایا کہ ہمارے ساتھی کو قتل کیا۔ دیوار کو ہاتھ سے سیدھا کیا، جو فرشتے کے لیے بہت آسان تھا۔ ان کے ملک ہونے کے اور بھی بعض شواہد ہیں جن کے ذکر کرنے کا یہ محل نہیں۔ اگر ایسا ہو تو ان کا تاقیامت زندہ رہنے کا مسئلہ خود بخود حل ہو جائے گا؛ کیونکہ فرشتے تاقیامت زندہ رہیں گے۔

دجال:

دجال اصلاً تو جنی اور شیطان ہو؛ لیکن انسانوں کے ساتھ بہت مشابہ یعنی برزخ کی طرح ہو، جبیر بن نفیر، کثیر بن مرہ، ابو نعیم شیخ الامام البخاری وغیرہ سے اس کا جنی ہونا مروی ہے۔ محمد رسول برزنجی نے لکھا ہے: «وعليه فإما أنه شيطان موثق في بعض الجزائر، أو هو من أولاد شق الكاهن المشهور، أو هو شق نفسه و كانت أمه جنية عشقت أباه فأولد شقا». (الإشاعة لأشراط الساعة، ص ٢٥٨)

مسند احمد کی روایت میں ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مسلمانوں سے کہیں گے کہ دجال کا مقابلہ کرو، تو وہ کہیں گے: یہ شخص جن ہے، اس کا مقابلہ مشکل ہے۔ « ثم يَنـــزِل عيسى بن مريم فيُنادي مِن السَّحَر فيقول: يا أيها الناسُ! ما يمنعكم أن تَخرُجوا إلى الكَذَّاب الخبيث؟ فيقولون: هذا رجلٌ جِنِّيٌّ...». الحديث. (مسند أحمد، رقم:١٤٩٥٤. وشرح مشكل الآثار، رقم:٥٦٩٤. قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم)

اگر ایسا ہے تو مودودی صاحب کا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ لوگوں نے مختلف جزیروں کو دیکھا؛ لیکن دجال کا پتہ نہیں۔ مولانا مودودی کے نزدیک دجال کے بارے میں روایات جن میں تمیم داری کی روایت شامل ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد پر مبنی ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ جب تمیم داری کا واقعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منبر پر بیان فرمایا اور بعد میں اس کے خلاف وحی نہیں آئی، تو اس واقعہ کی بنیاد وحی پر ہے۔ رسائل ومسائل جلد ۳ میں مولانا نے اپنی رائے لکھی ہے۔

جب دجال میں جنات کا خلط ہے، یا وہ جنی ہے تو اس کا تمیم داری رضی اللہ عنہ پر ظاہر ہونا خلافِ عادت ہوگا اور مخفی رہنا اصل ہے، ہاں قربِ قیامت میں چونکہ عجائبات کا ظہور بہت ہوگا تو دجال کا خروج ہوگا، اور بھی بہت سارے عجیب واقعات ظاہر ہوں گے۔

اگر اس کو جنی مشابہ بالانسان مان لیا جائے تو اس کی شکل وصورت میں اختلاف روایات کا مسئلہ بھی

بآسانی حل ہو جائے گا۔ اس کے بارے میں ۴۰/ ذراع اور قصیر دونوں روایات موجود ہیں، بعض روایات میں اعور عین یمنی ہے، اور بعض میں عین یسری کا اعور ہونا ہے۔ اس کے ساتھ شیاطین کا لشکر ہو گا، یہ سب قرائن بتلاتے ہیں کہ وہ اصلاً جنی ہو گا، کبھی ایک شکل میں اور کبھی دوسری میں ظاہر ہو گا، ہاں آنکھوں کے عیب کے اِزالے پر قدرت نہیں رکھے گا، اور قربِ قیامت میں بالکل انسانوں کے بھیس میں ظاہر ہو کر خروج کرے گا، اور جن روایات میں دجال کا حضرت خضر کو قتل کرنا، اور پھر دوبارہ قتل پر قدرت نہ ہونا مذکور ہے، اس سے بھی سمجھ میں آتا ہے کہ دجال بھی برزخی مخلوق ہے اور حضرت خضر بھی، تو ابتداءً قتل کرے گا؛ لیکن آخر میں برزخ ملکی غالب آئے گا۔

دجال کے بارے میں حدیث میں آیا ہے کہ اس کے گدھے یعنی سواری کا ایک قدم تین دن کی مسافت کے برابر ہو گا، گویا کہ ایک سیکنڈ میں ۸۲ کیلومیٹر مسافت طے کرے گا۔ بحر الکاہل میں شیطانی جزائر اور بحر اوقیانوس میں برمودا، دو ایسے مقامات ہیں جہاں متعدد بحری اور ہوائی جہاز لاپتہ ہو چکے ہیں، برمودا میں زیادہ اور شیطانی جزائر میں کم، اور وہاں متعدد اُڑن طشتریاں بھی دیکھی گئیں۔ سائنس دانوں نے ان دونوں جگہوں کی شعاؤں کو محفوظ کر لیا ہے، اور بقول ان کے اگر یہ شعائیں کسی کار میں ڈال دی جائیں تو اس کی رفتار لاکھوں گنا زیادہ ہو جائے گی، بہت ممکن ہے کہ ان میں سے ایک جگہ یعنی برمودا شیطان کا مرکز اور دار الامارۃ ہو اور اس پر شیطان نے اپنا شیطانی تخت بچھایا ہو، اور دوسری جگہ دجال کا جیل خانہ یا مستقر ہو۔ دجال کے حالات کی تفصیل کے لیے برادرم ابولبابہ شاہ منصور کی کتاب "دجال" لائق مطالعہ ہے۔

ابن صیاد کون؟ صحابی، یا تابعی، یا دجال اکبر، یا منافق اور دجال من الدجاجلہ ؟:

ابن صیاد کا نام ونسب: ابن صیاد کا نام "صاف"، کنیت "ابویوسف"، اور لقب "عبد اللہ" تھا، یا اسلام ظاہر کرنے کے بعد اس کا نام عبد اللہ رکھا گیا۔ ابن صیاد مدینے میں پیدا ہوا، اس کے والدین یہودی تھے۔ امام قرطبی فرماتے ہیں: «اسمه صاف، ويكنى أبا يوسف». (التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، ص١٣١٧، ط: دار المنهاج)

ابن کثیر لکھتے ہیں: «وقد كان ابن صياد من يهود المدينة، وقيل: كان من الأنصار. واسمه عبد الله، ويقال: صاف. وقد جاء هذا وهذا، وقد يكون أصل اسمه صاف، ثم تسمى لما أسلم بعبد الله». (البداية والنهاية ٢٠٤/١٩، ط: هجر)

ابن صیاد بچپن سے ہی کاہنوں کی طرح غیب کی سچی و جھوٹی باتیں بیان کرتا تھا۔ بچپن میں اس کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہوئی تو اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے رسالت کا دعوی کیا۔

ابوداود نے في خبر ابن صائد کا باب منعقد کیا ہے، اور اس میں جس روایت کا ذکر فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کی ایک جماعت کے ساتھ جس میں حضرت عمر بھی تھے ابن صائد کے پاس گزرے، وہ بچوں کے ساتھ بنو مغالہ کے قلعہ میں کھیل رہا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ نے اس کی پشت کو ہاتھ سے پیٹا، یعنی ہاتھ لگایا، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم میری رسالت کی گواہی دیتے ہو؟ ابن صیاد نے نظر اٹھائی اور کہا: میں گواہی دیتا ہوں کہ بے شک آپ امیین کے رسول ہیں۔ پھر ابن صیاد نے کہا: کیا آپ میری رسالت کی گواہی دیتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں اللہ تعالی اور اس کے رسولوں پر ایمان لاتا ہوں۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تمہارے پاس کیا خبر آتی ہے؟ ابن صیاد نے کہا: سچی اور جھوٹی خبریں دونوں قسم کی خبریں آتی ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم پر معاملہ مشتبہ ہو چکا ہے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، میں چپکے سے ایک بات کہتا ہوں تم بتلادو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چپکے سے ﴿ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ﴾ کی آیت کریمہ تلاوت فرمائی، ابن صائد نے درخ کہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: دفع ہو جاؤ، تم اپنے درجہ سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ حضرت عمر نے فرمایا: آپ کی اجازت ہو تو میں اس کی گردن کاٹ دوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر یہ دجال ہو تو آپ اس پر مسلط نہیں ہوسکتے، اور اگر نہ ہو تو اس کے قتل میں خیر نہیں۔ یعنی یہود کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہے، اس لیے اس کو بالغ ہونے کے بعد بھی قتل نہیں کیا گیا۔

نیز بعد میں وہ بظاہر مسلمان بھی بنا، اور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے کہنے لگا کہ لوگ مجھے دجال کہتے ہیں، حالانکہ میں مسلمان ہوں اور دجال مسلمان نہیں ہوگا۔ اور ساتھ ہی اس نے یہ بھی کہا کہ "اگر مجھے دجال بنایا گیا تو مجھے یہ چیز نہ پسند نہیں"، جس سے اس کا منافق ہونا ظاہر ہے؛ قال ابن صياد: يا أصحاب محمد ألم يقل نبي الله صلى الله عليه وسلم: «إنه (أي: الدجال) يهودي»، وقد أسلمتُ...، وقيل له: أيسرك أنك ذاك الرجل؟ قال فقال: لو عرض علي ما كرهت».(صحيح مسلم، رقم:٢٩٢٧)

ابن صیاد کے بارے میں علامہ خطابی کا قول شارحین حدیث نے نقل کیا کہ وہ مدینہ میں مرا۔ لیکن ابوداود میں حضرت جابر سے صحیح روایت مذکور ہے کہ ابن صیاد واقعہ حرہ میں جب یزید کے مبعوث لشکر نے مدینہ میں بیعت توڑنے والوں کے خلاف کاروائی کی تو اس واقعہ میں ابن صیاد گم ہوا، بظاہر یزید کے لشکر کے حملے کی نتیجے میں مر گیا۔عن جابر، قال: فقدنا ابن صياد يوم الحرة.(سنن أبي داود، رقم:٤٣٣٢) شیخ شعیب ارناؤوط نے لکھا ہے: «حديث صحيح وهذا إسناد قوي».(٣٨٩/٦)

اور علامہ خطابی نے لکھا ہے کہ ابن صیاد مدینہ میں مر گیا، لوگوں نے اس کا جنازہ پڑھا اور اس کے چہرہ

سے کپڑا ہٹایا، تاکہ لوگ دیکھ لیں۔(معالم السنن شرح سنن أبي داود ٤/٣٢٣)

حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱۳/۴۰۴۹) پر لکھا ہے: یہ روایت ضعیف ہے؛ «وهذا يُضَعِّف ما تقدم أنه مات بالمدينة وأنهم صلوا عليه وكشفوا عن وجهه».

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع میں دجال کے حالات وحی کے ذریعہ بتلائے تھے، اور وحی کے ذریعہ اس کی شخصیت کی تعیین نہیں ہوئی، تو یہ احتمال ہو سکتا تھا کہ ابن صیاد دجال ہو۔

علامہ نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں: «قال العلماء: وظاهر الأحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يوح إليه بأنه المسيح الدجال ولاغيره وإنما أوحي إليه بصفات الدجال وكان في ابن صياد قرائن محتملة فلذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم لايقطع بأنه الدجال ولاغيره، ولهذا قال لعمر رضي الله عنه: إن يكن هو فلن تستطيع قتله». (شرح النووي على صحيح مسلم ١٨/٤٦)

یاد رہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بڑے اہتمام سے منبر پر تمیم داری کا واقعہ سنایا کہ ان کی کشتی مخالف ہواؤں کے چلنے کی وجہ سے کسی جزیرہ پر پہنچی اور وہاں جساسہ سے ملاقات ہوئی، جساسہ نے تفصیلات بتلانے سے انکار کیا اور جزیرہ میں بندھے دجال کی طرف ان کی رہنمائی کی۔ ان حضرات کی ملاقات دجال سے ہوئی، اس نے مختلف سوالات کیے، انہوں نے ان کے جوابات دیئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دجال بحر شام یا بحر یمن میں ہے، پھر فرمایا بلکہ جانب مشرق میں ہے؛ چونکہ دجال بعض علماء کے بقول جناتی نسل سے ہے، اس لیے لوگوں کو نظر نہیں آتا، پھر خروج سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو چشم کشف سے بحر شام اور بحر یمن میں دکھایا گیا، پھر اس کا آخری مستقر جہاں سے وہ خروج کرے گا مشرق میں دِکھایا گیا، تو فرمایا: مشرق سے خروج کرے گا اور زمین میں فتنہ اور فساد مچائے گا۔

ابن صیاد کے بارے میں کتب حدیث میں مختلف روایات مذکور ہیں، جس کی وجہ سے ابن صیاد کے سلسلے میں علماء کے اقوال بھی مختلف ہیں۔ ان اقوال کو ترتیب وار ملاحظہ فرمائیں، اور دلائل کی روشنی میں ان کے ضعف اور صحت کو بھی ملاحظہ فرمائیں:

۱- ابن صیاد کا صحابی ہونا:

ابن جریر طبری -جو تشیع سے متہم ہے- اور ابن شاہین نے اس کو صحابہ میں شمار کیا ہے، جو کہ غلط ہے۔

ابو العباس قرطبی لکھتے ہیں: « ذكره ابن جرير وغيره في الصحابة».(المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي (م:٦٥٦ هـ) ٧/٢٦٩-٢٧٠، ط: دار ابن كثير)

اسی طرح محمد الامین الشافعی لکھتے ہیں: « ذكره الطبري وغيره في عداد الصحابة».(الكوكب الوهاج والروض البهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج ٢٦/٢١٤، ط: دار المنهاج)

علامہ عینی اور ابن الملقن لکھتے ہیں: «وأورده ابن شاهين في الصحابة، وقال: هو عبد الله بن صياد كان أبوه يهوديا فولد عبد الله أعور مختونا». (عمدة القاري ٢٢/١٩٩. التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن ٢٨/٥٨٩)

حافظ ابن حجر مذکور قول کی تردید میں لکھتے ہیں: «لم يثبت أنه أسلم في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يدخل في حدّ الصحابي، ... وفي الجملة لا معنى لذكر ابن صيّاد في الصحابة، لأنه إن كان الدجال فليس بصحابي قطعًا، لأنه يموت كافرًا، وإن كان غيره فهو حال لقيه النبيّ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم لم يكن مسلما». (الإصابة في تمييز الصحابة ٥/١٤٩، ترجمة عبد الله بن الصائد. **نوٹ:** عبداللہ بن الصائد کا ترجمہ الإصابہ کے بعض نسخوں میں نہیں۔ دار الجیل اور دار الکتب العلمیہ بیروت سے مطبوعہ نسخوں میں یہ ترجمہ موجود ہے)

مذکور قول کی تردید میں مزید دلائل آگے آرہے ہیں۔

۲- ابن صیاد کا تابعی ہونا:

بعض حضرات نے ابن صیاد کو تابعین میں شمار کیا ہے، اور بعض نے لکھا ہے کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اسلام قبول کیا۔ ابن ملقن صحیح بخاری کی شرح میں لکھتے ہیں: « قيل أنه أسلم، قاله الداودي... وقيل: إنه الدجال ثم أسلم فهو تابعي له رؤية». (التوضيح لشرح الجامع الصحيح ٢٨/٥٨٩-٥٩٠)

علامہ عینی نے بھی ابن ملقن کی مذکورہ عبارت عمدۃ القاری (۲۲/۱۹۹) میں نقل فرمائی ہے۔

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: «وقد قدمنا أن الصحيح أن الدجال غير ابن صياد، وأن ابن صياد كان دجالا من الدجاجلة، ثم تاب بعد ذلك فأظهر الإسلام والله أعلم بضميره وسيرته». (النهاية في الفتن والملاحم ١/١٧٣. البداية والنهاية ١٩/٢٠٤)

ملا علی قاری لکھتے ہیں: «كان حاله في صغره حال الكهان يصدق مرة ويكذب مرارًا، ثم أسلم لما كبر وظهرت منه علامات من الحج والجهاد مع المسلمين، ثم ظهرت منه أحوال، وسمعت منه أقوال تشعر بأنه الدجال. وقيل: إنه تاب ومات بالمدينة. وقيل: بل فقد يوم الحرة...». (مرقاة المفاتيح، باب قصة ابن صياد)

ابن صیاد کے تابعی ہونے کا قول بھی صحیح معلوم نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کے سامنے کفریہ کلمات بھی کہے۔ اور اس کی آخری حالت کے بہتر ہونے کی کوئی دلیل نہیں۔

۳- ابن صیاد کا دجال اکبر ہونا:

صحابہ کرام میں سے حضرت عمر، حضرت ابن عمر، اور حضرت جابر رضی اللہ تعالی عنہم ابن صیاد کو دجال سمجھتے تھے، کما فی سنن ابی داود، اور اس کے دجال ہونے پر قسم کھاتے تھا؛ لیکن تمیم داری کی حدیث کے بعد،

یعنی جزیرہ والی روایت کے بعد اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی برسرِ منبر تصدیق فرمانے کے بعد یہ بات ثابت ہوئی کہ ابن صیاد دجال اکبر نہیں۔ ہاں شیطانی کہانت کے نتیجے میں وہ دجالوں میں سے ایک دجال ضرور تھا۔

بعض حضرات ابن صیاد کو اس وجہ سے دجال سمجھتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے قسم کھا کر فرمایا کہ ابن صیاد دجال ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر نہیں فرمائی؛ عن محمد بن المنكدر، قال: رأيت جابر بن عبد الله يحلف بالله: أن ابن الصائد الدجال، قلت: تحلف بالله؟ قال: «إني سمعت عمر يحلف على ذلك عند النبي صلى الله عليه وسلم، فلم ينكره النبي صلى الله عليه وسلم». (صحيح البخاري، رقم:٧٣٥٥)

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکیر نہ فرمانا اس وجہ سے تھا کہ شروع میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دجال کے اوصاف بتلائے گئے تھے جن میں سے بعض اوصاف ابن صیاد میں بھی پائے جاتے تھے اس لیے آپ کو ابن صیاد کے دجال ہونے میں شک تھا، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر سے فرمایا: «إن يكنه فلن تسلط عليه، وإن لم يكنه فلا خير لك في قتله». (صحيح البخاري، رقم:١٣٥٤)

بعد میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسیح دجال اور اس کے مقام اور مقید ہونے کی خبر دی گئی اور تمیم داری رضی اللہ عنہ نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دجال کا چشم دید واقعہ بعینہ اسی طرح سنایا جس طرح آپ کو وحی کی گئی تھی؛ صحیح مسلم کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو جمع فرمایا اور نماز کے بعد یہ حدیث بیان فرمائی: «إني والله ما جمعتكم لرغبة ولا لرهبة، ولكن جمعتكم، لأن تميما الداري كان رجلا نصرانيا، فجاء فبايع وأسلم، وحدثني حديثا وافق الذي كنت أحدثكم عن مسيح الدجال،... ألا إنه في بحر الشام، أو بحر اليمن». (صحيح مسلم، رقم:٢٩٤٢، باب قصة الجساسة)

اور ابن صیاد تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مدینے میں موجود تھا اور ٦٠ ہجری میں مدینے ہی میں اس کا انتقال ہوا۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مراد یہ تھی کہ ابن صیاد میں بھی دجال اکبر کی بعض صفات پائی جاتی ہیں؛ «لعل عمر أراد بذلك أن ابن الصياد من الدجالين الذين يخرجون، فيدعون النبوة، أو يضلون الناس ويلبسون الأمر عليهم، لا أنه المسيح الدجال، لأن النبي -صلى الله تعالى عليه وسلم تردد، حيث قال: «إن يكن هو وإن لم يكن هو»، ولكن فيه أن الظاهر المتبادر من إطلاق الدجال هو الفرد الأكمل، فالوجه حمل يمينه على الجواز عند غلبة الظن، والله تعالى أعلم. ثم رأيت شارحا قال: قوله: فلم ينكره؛ لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

عرف أنه من جملة من حذر الناس عنه من الدجالين بقوله: «يخرج في أمتي دجالون كذابون قريبا من ثلاثين»، وابن صياد لم يكن خارجا من جملتهم، لأنه ادعى النبوة بمحضر من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يكن حلف عمر رضي الله تعالى عنه مخالفا للحقيقة، أو يريد أن فيه صفة الدجال، والله تعالى أعلم بالحال». (مرقاة المفاتيح، كتاب الفتن، باب قصة ابن صياد)

۴- ابن صیاد کا دجال من الدجاجلہ اور منافق ہونا:

اکثر حضرات نے ابن صیاد کو دجال من الدجاجلہ اور منافق فرمایا ہے۔ اور یہ قول صحیح ہے کیونکہ اس نے اسلام ظاہر کرنے کے ساتھ کفر بھی ظاہر کیا۔ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ ابن صیاد نے اپنے آپ کو مسلمان ثابت کرنے کے لیے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے کہا کہ دجال تو یہودی ہو گا اور میں مسلمان ہوں۔ پھر اسی گفتگو کے آخر میں جب اس سے یہ سوال کیا گیا کہ کیا تم دجال ہونا پسند کرتے ہو؟ تو اس نے کہا کہ اگر مجھے دجال بنایا گیا تو مجھے یہ چیز ناپسند نہیں۔ گویا وہ ایک ہی وقت میں اپنے مسلمان ہونے کے دلائل بھی بیان کر رہا ہے، اور ساتھ ہی اسے دجال اکبر اور کافر ہونا بھی پسند ہے؛ قال ابن صياد: يا أصحاب محمد ألم يقل نبي الله صلى الله عليه وسلم: «إنه (أي: الدجال) يهودي»، وقد أسلمتُ...، وقيل له: أيسرك أنك ذاك الرجل؟ قال فقال: لو عرض علي ما كرهت». (صحيح مسلم، رقم:٢٩٢٧)

ابو العباس قرطبی لکھتے ہیں: «وما لبس به من أنه مسلم فسيكفر، أو هو منافق كافر في الحال، وحجه وغيره محبط بكفره، أو لعله كان ذلك منه نفاقًا». (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ١٠٧/٢٣)

اور محمد امین شافعی لکھتے ہیں: «وما لبس به من أنه أسلم فقد يكفر فيما يستقبل، أو يكون إسلامه تقية وهو منافق». (الكوكب الوهاب شرح صحيح مسلم بن الحجاج ٢١٤/٢٦)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: «أن الدجال الأكبر الذي يخرج في آخر الزمان غير ابن صياد، وكان ابن صياد أحد الدجالين الكذابين الذين أخبر صلى الله عليه وسلم بخروجهم، وقد خرج أكثرهم وكان الذين يجزمون بابن صياد هو الدجال لم يسمعوا بقصة تميم وإلا فالجمع بينهما بعيد جدا». (فتح الباري ٣٢٦/١٣)

حدیث میں آیا ہے: «لا تقوم الساعة حتى يخرج ثلاثون كذابا دجالا كلهم، يكذب على الله ورسوله». (مسند أحمد، رقم:٩٨١٨، وهو حديث صحيح) *اور ابن صیاد بھی بلاشبہ ان تیس دجالوں میں سے ایک تھا کہ اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں نبوت کا دعوی کیا۔*

ابن صیاد دجال من الدجاجلہ اور منافق تھا، دجال اکبر نہیں:

ابن صیاد کے دجال اکبر نہ ہونے کے چند دلائل ملاحظہ فرمائیں:

۱- دجال کا ظہور قیامت کی بڑی علامات میں سے ہے اور یہ ظہور آخری زمانے میں ہوگا؛ «إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات - فذكر - الدخان، والدجال، والدابة...».(صحيح مسلم، رقم:٢٩٠١) اور ابن صیاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مدینہ منورہ میں پیدا ہو چکا۔

۲- دجال کی ہلاکت قیامت کے قریب عیسی علیہ السلام کے ہاتھوں ہوگی؛ «يقتل ابن مريم الدجال بباب لد».(سنن الترمذي، رقم:٢٢٤٤، قال الترمذي: هذا حديث صحيح) اور ابن صیاد تو ٦٠ ہجری میں مدینہ میں مر چکا ہے۔

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دجال کی حقیقت اور اس کے اوصاف کو واضح اور صاف لفظوں میں بیان فرمایا ہے، مثلا: وہ اندھا ہوگا اور اس کے دونوں آنکھوں کے درمیان کافر لکھا ہوا ہوگا؛ «ألا إنه أعور، وإن ربكم ليس بأعور، وإن بين عينيه مكتوب كافر».(صحيح البخاري، رقم:٧١٣١) اور ابن صیاد میں یہ اوصاف نہیں تھے۔

۴- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دجال کی اولاد نہیں ہوگی؛ «هو عقيم لا يولد له». (صحيح مسلم، رقم:٢٩٢٧) اور ابن صیاد کے بیٹے عمارۃ بن عبد اللہ بن الصیاد افاضل اور ثقات تابعین میں سے ہیں اور امام مالک کے شیخ ہیں، امام مالک ان کا بہت احترام کرتے تھے۔ ابن حجر لکھتے ہیں: «وكان مالك بن أنس لا يقدم عليه في الفضل أحدا».(تهذيب التهذيب ٤١٩/٧)

۵- حدیث نبوی کے مطابق دجال مکہ ومدینہ میں داخل نہیں ہوگا؛ «ليس من بلد إلا سيطؤه الدجال، إلا مكة، والمدينة».(صحيح البخاري، رقم:١٨٨١) اور ابن صیاد مدینہ میں پیدا ہوا، اور حج کے لیے مکہ گیا؛ «قال ابن صياد: وقال (النبي صلى الله عليه وسلم): «إن الله قد حرم عليه مكة» وقد حججت».(صحيح مسلم، رقم:٢٩٢٧).

٦- تمیم داری کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی بحری جزیرے میں دجال کے مقید ہونے کی خبر دی؛ «ألا إنه في بحر الشام، أو بحر اليمن».(صحيح مسلم، رقم:٢٩٤٢)، اور ابن صیاد تو اس وقت مدینہ میں موجود تھا اور ٦٠ ہجری تک مدینہ میں رہا۔

اور حافظ ابن حجر کا یہ فرمانا کہ "ہو سکتا ہے کہ ابن صیاد شیطان ہو جو کبھی ابن صیاد کی شکل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ظاہر ہوا اور کبھی دجال کی شکل میں تمیم داری کے سامنے ظاہر ہوا"، صحیح

نہیں؛ اس لیے کہ ابن صیاد کے والدین مدینہ کے رہنے والے یہودی اور انسان تھے اور خود ابن صیاد کے بیٹے عمارہ جلیل القدر تابعی اور امام مالک کے شیخ تھے۔ یہ ممکن نہیں کہ شیطان کے والدین انسان اور اس کی اولاد مسلمان اور جلیل القدر تابعی ہو۔ قال الحافظ: «وأقرب ما يجمع به بين ما تضمنه حديث تميم وكون ابن صياد هو الدجال أن الدجال بعينه هو الذي شاهده تميم موثقا وأن ابن صياد شيطان تبدى في صورة الدجال في تلك المدة إلى أن توجه إلى أصبهان فاستتر مع قرينه إلى أن تجيء المدة التي قدر الله تعالى خروجه فيها».(فتح الباري، ١٣/٣٢٨)

٧- ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دجال کا اس انداز میں ذکر فرمایا کہ صحابہ یہ محسوس کرنے لگے کہ دجال کھجور کے درختوں میں موجود ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر وہ میری موجودگی میں ظاہر ہوا تو میں اس سے تمہاری حفاظت کروں گا۔ «ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الدجال ذات غداة، فخفض فيه ورفع، حتى ظنناه في طائفة النخل، فلما رحنا إليه عرف ذلك فينا، فقال: «ما شأنكم؟» قلنا: يا رسول الله ذكرت الدجال غداة، فخفضت فيه ورفعت، حتى ظنناه في طائفة النخل، فقال: «غير الدجال أخوفني عليكم، إن يخرج وأنا فيكم، فأنا حجيجه دونكم». (صحيح مسلم، رقم:٢٩٣٧) اور ابن صیاد تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھا اور آپ کے بعد بھی موجود رہا لیکن کسی نے اس کے ساتھ تعرض نہیں کیا۔

٨- روایات میں دجال کے بارے میں آیا ہے کہ اس سے متعدد خارقِ عادت امور ظاہر ہوں گے؛ «ومعه جبال من خبز، والناس في جهد إلا من تبعه، ومعه نهران أنا أعلم بهما منه، نهر يقول الجنة، ونهر يقول النار، فمن أدخل الذي يسميه الجنة، فهو النار، ومن أدخل الذي يسميه النار، فهو الجنة، قال: ويبعث الله معه شياطين تكلم الناس، ومعه فتنة عظيمة، يأمر السماء فتمطر فيما يرى الناس، ويقتل نفسا ثم يحييها فيما يرى الناس، لا يسلط على غيرها من الناس، ويقول: أيها الناس هل يفعل مثل هذا إلا الرب».(مسند أحمد، رقم: ١٤٩٥٤، وإسناده صحيح على شرط مسلم) اور ابن صیاد کے ہاتھ پر مذکورہ امور میں سے کوئی بھی چیز ظاہر نہیں ہوئی۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ابن صیاد منافق، کاہن، کذاب، اور دجال من الدجاجلہ تھا، دجال اکبر نہیں، اور نہ ہی صحابی یا تابعی ہے؛ البتہ یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر ابن صیاد منافق تھا اور وہ ٦٠ ہجری تک مدینہ میں رہا، تو کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نفاق یا منافق رہیں گے؟

کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نفاق یا منافق رہیں گے؟:

اشکال: بخاری میں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

بعد منافق نہیں رہیں گے۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں: «إنما كان النفاق على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فأما اليوم فإنما هو الكفر بعد الإيمان». (صحيح البخاري، رقم:٧١١٤)

شارحین نے اس کے تین جوابات دئے ہیں:

۱- چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد منافق شخص اسلام پر پیدا ہوا، اس لیے وہ منافق نہیں، بلکہ مرتد ہو گا۔

۲- بعد والوں نے اس کا نام زندیق رکھا۔

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں آپ کے رعب کی وجہ سے کفر کا اظہار مشکل تھا، اس لیے وہ شخص منافق کہلاتا تھا، بعد میں کبھی کبھی کفر کو ظاہر کرے گا، اس لیے خالص منافق نہیں ہو گا۔ اس جواب کی تائید حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت سے ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں: «إن المنافقين اليوم شر منهم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، كانوا يومئذ يسرون واليوم يجهرون». (صحيح البخاري، رقم:٧١١٣)

دابۃ الأرض:

دابۃ الارض جنات اور حیوانات میں برزخ کی طرح ہے، جو حیوانی شکل یا چلنے پھرنے والی شے - جو دابہ کے لغوی معنی ہیں - میں ظاہر ہو کر زمین سے نکلے گا۔ ایک حدیث میں مذکور ہے کہ یہ اس وقت نکلے گا جب لوگ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ترک کر دیں گے، اور قیامت قریب ہو گی۔ اللہ تعالی سورہ نمل میں فرماتے ہیں: ﴿وَاِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ اَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ الْاَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ ۙ اَنَّ النَّاسَ كَانُوْا بِاٰيٰتِنَا لَا يُوْقِنُوْنَ ﴿٨٢﴾﴾. (النمل) (اور جب ہماری بات پوری ہونے کا وقت ان لوگوں پر آپہنچے گا تو ہم ان کے لیے زمین سے ایک چلتی پھرتی شے نکالیں گے جو ان سے بات کرے گا کہ لوگ ہماری آیتوں پر یقین نہیں رکھتے تھے۔)

حدیث میں ہے کہ اس دابہ کے پاس خاتمِ سلیمان علیہ السلام اور عصائے موسی علیہ السلام ہو گا۔ عن أبي هريرة مرفوعًا: «تخرج الدابة ومعها خاتم سليمان بن داود، وعصا موسى بن عمران». الحديث. (سنن الترمذي، رقم:٣١٨٧. وسنن ابن ماجه، رقم:٤٠٦٦. وفي إسناده علي بن زيد، وهو ضعيف، وشيخه أوس بن خالد مجهول. تعليق سنن ابن ماجه للدكتور بشار ص٥٢٢. اور جس روایت میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ سے باہر ایک بالشت جگہ دکھائی کہ یہاں سے دابۃ الارض نکلے گا۔ (سنن ابن ماجہ، رقم:٤٠٦٧) اس کی سند میں خالد بن عبید متروک و متہم بالوضع راوی ہے)

زمین سے دابہ کا نکلنا، بات کرنا، اور اس کے پاس خاتمِ سلیمان کا ہونا، یہ اس کے جنی ہونے کی طرف مشیر ہے، پھر اس کی شکل میں مختلف روایات کا آنا بھی عجائب میں سے معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو جساسہ دجال کو دابۃ الارض قرار دیتے ہیں۔ صحیح روایات میں دابۃ الارض کی زیادہ تفصیلات

موجود نہیں۔ شیخ محمد احمد کنعان لکھتے ہیں:«والصحيح أنه لا دليل يعتمد عليه بخصوص هذا الدابة غير ما جاء مجملا في القرآن الكريم». (قرة العينين على تفسير الجلالين،ص٥٠٤) اس لیے یہ ممکن ہے کہ دابۃ الارض جنات کی حیوانی یا روبٹ (ROBOT) کی شکل ہو کہ اے بدقسمت انسانو! امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کام کو تم نے چھوڑ دیا اور ماننے کو بھی چھوڑ دیا، اور اکثر لوگ گمراہیوں میں غرق ہو چکے ہیں اب تم یقین سے بہت دور جا چکے ہو۔

اور یہ عجیب الخلقۃ متکلم جانور کثیر الشعر ہوگا۔ لوگ اس کی شکل سے خوفزدہ ہوں گے، اس کو نقصان نہیں پہنچا سکیں گے۔ یہ لوگوں پر اِتمامِ حجت کا اعلان کرے گا، اور یہ قربِ قیامت کی علامت ہوگی۔ دین کی تبلیغ ودعوت کے لیے آج کل بے شمار وسائل ریڈیو، انٹرنیٹ وغیرہ موجود ہیں۔ اِتمام حجت کے لیے عجیب الخلقۃ شے کو بھی ظاہر کیا جائے گا۔

ممکن ہے کہ دابۃ الارض آج کل کے روبٹ (ROBOT) کی طرح زمین سے نکلی ہوئی ایک جناتی شے ہو، لوگوں کو تنبیہ کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے نکالا ہو اور نشان لگانا آج کل کے چِپ (CHIP) کی طرح ہو۔ مسند احمد کی ایک روایت میں ہے: «تخرج الدابةُ فتَسِمُ الناسَ على خراطيمهم، ثم يُعَمَّرون فيكم حتى يشتري الرجل البعير فيقول: ممن اشتريته؟ فيقول: اشتريته من أحد المخطمين».(مسند أحمد، رقم:٢٢٧٣٩، طبع تحت إشراف الدكتور أحمد معبد عبد الكريم، مقابلة على نحو أربعين نسخة. قال الهيثمي: وفي رواية: «ثم يغمرون فيكم». رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح، غير عمر بن عبد الرحمن بن عطية، وهو ثقة.مجمع الزوائد ٦/٨)

دابۃ الأبرض نکلے گا، پھر لوگوں کی ناکوں پر نشان لگائے گا، پھر نشان زدہ لوگ کچھ مدت زندہ رہیں گے۔(مسند احمد کے بعض نسخوں اور جمع الفوائد میں یغمُرون غین کے ساتھ ہے، یعنی وہ نشان زدہ اور داغدار کہلائیں گے)، یہاں تک کہ ایک آدمی جانور خریدے گا، اس سے پوچھا جائے گا: تم نے کس سے خریدا؟ وہ کہے گا: میں نے نشان زدہ داغدار آدمی سے خریدا۔

جامع صغیر کی تخریج میں حدیث کو حسن لکھا ہے۔إن كان هذا صوابًا فمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان.

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں تین نظریے:

(۱) نصاریٰ کہتے ہیں کہ: عیسیٰ علیہ السلام جب دنیا میں دعوت اور تبلیغ کا فریضہ انجام دے رہے تھے، تو یہود مخالف ہو گئے، اور ایک روایت میں آتا ہے کہ یہودیوں نے جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بہت تنگ کیا تو حضرت عیسیٰ نے بد دعا کی اور وہ خنزیر کی شکل کے ہو گئے۔ اس پر باقی ماندہ یہود غضبناک ہوئے اور قتل کی سازش کی، اور رومی بادشاہ سے شکایت کی کہ یہ شخص واجب القتل ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو پکڑنے کے

لیے ایک شخص کو جو منافق قسم کا تھا بھیجا گیا، اور اس طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سولی پر چڑھا دیا گیا، اور بقول ان کے دفن کے تین دن بعد قبر سے نکل آئے اور مریم مقدونیہ سے ملاقات کی اور اس کے بعد آسمان پر چلے گئے اور آخری وقت میں پھر دنیا میں آئیں گے۔(إعلام الفئام بمحاسن الإسلام وتنبيه البرية عن مطاعن المسيحية، ص٦٨-٦٩)

(۲) قادیانی عقیدہ حضرت مسیح علیہ السلام کے بارے میں یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سولی پر چڑھایا اور ان کے ذہن میں یہی تھا کہ وہ مر گئے ہیں؛ جبکہ وہ مرے نہ تھے؛ بلکہ بے ہوش ہوئے تھے، سولی سے اترے اور چلتے چلتے افغانستان کی سرزمین سے ہوتے ہوئے کشمیر پہنچے، اور محلہ خانیار میں جو سری نگر میں ہے انتقال ہو گیا۔ یاد رہے کہ قادیانی بالاتفاق غیر مسلم ہیں۔ (معارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۲/۳۷۹۔ وعلوم القرآن-مولانا شمس الحق افغانیؒ، ص ۲۶۲۔ وعقیدۃ الاسلام-علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ،۶۷، و۱۴۴، و۱۷۷، و۲۳۵)

(۳) اہلِ السنۃ والجماعۃ مسلمانوں کے نزدیک جب یہود ان کے مخالف ہوئے تو ایک شخص ططیانوس نامی کو ان کے تعاقب میں بھیجا، جب اس شخص نے حضرت عیسی علیہ السلام کو پکڑ لیا، تو اس وقت اللہ تعالیٰ نے عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان پر اٹھالیا، اور اُس پکڑنے والے کی شکل حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے مشابہ ہو گئی جب وہ باہر نکلا تو رومیوں نے حضرت عیسیٰ سمجھ کر اس کو پھانسی دیدی۔ بعد میں لوگ حیران ہوئے کہ اگر عیسیٰ علیہ السلام قتل ہو گئے تو ہمارا آدمی کہاں گیا؟ (روح المعاني ٦/٣٨٢-٣٨٣). ومعارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ۲/۶۰۱)

یہ مسئلہ متعدد آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے روح مع الجسد کے آسمان پر اٹھالیا۔

قرآن میں صراحتاً مذکور ہے:﴿وَ قَوْلِهِمْ اِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيْحَ عِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ۚ وَمَا قَتَلُوْهُ وَ مَا صَلَبُوْهُ وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ ؕ وَ اِنَّ الَّذِيْنَ اخْتَلَفُوْا فِيْهِ لَفِيْ شَكٍّ مِّنْهُ ؕ مَا لَهُمْ بِهٖ مِنْ عِلْمٍ اِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ وَ مَا قَتَلُوْهُ يَقِيْنًا ۝ بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ ؕ وَ كَانَ اللّٰهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا ۝﴾. (النساء) یعنی عیسائیوں کا یہ کہنا کہ ہم نے مسیح عیسی ابن مریم کو قتل کیا، یہ صحیح نہیں؛ کیونکہ انھوں نے مسیح کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی سولی پر چڑھایا؛ بلکہ ان کو شبہ میں ڈالا گیا اور یقیناً اُن کو قتل نہیں کیا؛ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اُنھیں اپنی طرف اٹھالیا۔

چونکہ یہ آیت قادیانیوں کے عقیدے کے خلاف ہے اس لیے وہ طرح طرح کی تاویلات کرتے ہیں۔ حکیم نور الدین قادیانی جماعت کا مولوی تھا جو ان کے علمی معاملات اور مسائل کو حل کرتا تھا۔ مرزا غلام احمد قادیانی کے بعد ان کو مرزا کا خلیفہ قرار دیا گیا۔ حکیم نور الدین کے مرنے کے بعد اُن میں اختلاف ہوا، اکثر نے مرزا بشیر الدین محمود کو خلیفہ مانا جو مرزا کا بیٹا تھا، اور دوسروں نے محمد علی لاہوری کو خلیفہ تسلیم کیا، اس طرح ان میں دو گروپ بن گئے: ایک قادیانی، اور دوسرا لاہوری گروپ کہلایا۔

محمد علی لاہوری نے تفسیر لکھی جو بیان القرآن سے موسوم ہے۔ محمد علی لاہوری نے غلام احمد کی نبوت کا انکار کیا اور کہا کہ ان کو وحی نہیں ہوتی تھی؛ بلکہ الہامات ہوتے تھے۔ باقی مسائل میں دونوں گروپ تقریباً متفق ہیں۔ عیسیٰ علیہ السلام کی وفات کے دونوں قائل ہیں، اور رفع آسمانی کے دونوں منکر ہیں۔ محمد علی لاہوری کہتا ہے کہ: ﴿وَ اِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيْهَا﴾ میں جو قتل کا ذکر ہے، یہ عیسیٰ علیہ السلام کا ہے، اور اختلاف ان کے قتل میں واقع ہوا۔ حالانکہ اس آیت کے ماقبل اور مابعد میں کہیں بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر نہیں۔ ﴿بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ﴾ سے مراد رفع درجات لیتے ہیں؛ حالانکہ بَلْ کے ماقبل اور مابعد میں تضاد کا ہونا ضروری ہے اور وہ یوں ثابت ہوتا ہے کہ تم نے قتل نہیں کیا؛ بلکہ اللہ تعالیٰ نے صحیح سالم اٹھا لیا۔ اور رفعِ درجات اور قتل میں کوئی تضاد نہیں ہے، جس طرح شہید قتل ہوتا ہے اور رفعِ درجات بھی اس کو حاصل ہوتا ہے؛ بلکہ ان کے رفع درجات کے لیے تو نبوت ہی کافی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ﴿بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ﴾ میں جس ذات کی طرف قتل منسوب ہے اسی کی طرف رفع بھی منسوب ہے۔ (علوم القرآن-مولانا شمس الحق افغانیؒ، ص٢٦٧-٢٦٩۔ ومعارف القرآن -مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ٢/٣٨٣-٣٨٤۔ و معارف القرآن -مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ٢/٧٦)

عیسیٰ علیہ السلام کے رفع الی السماء پر اشکال اور اس کے جوابات:

اشکال: آیت میں آسمان کی طرف اٹھائے جانے کا ذکر نہیں؛ بلکہ ﴿بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ﴾ آیا ہے۔

جواب: (١) ﴿بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ﴾ اور رفعه الله إلى السماء متقارب المعنی ہیں، آسمان اللہ تعالیٰ کے قرب کا مقام ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ایک باندی سے سوال کیا کہ «أين الله»؟ تو اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ مؤمنہ ہے۔ یہ اشارہ قرب کی طرف تھا؛ ورنہ اللہ تعالیٰ تو مکان وزمان سے وراء الوراء ہے، اس کی طرف تو اشارہ ہو بھی نہیں ہو سکتا۔ (معارف القرآن - مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ٢/٣٨٣-٣٨٤۔ مذکورہ «أين الله» والی روایت پر تفصیلی بحث ہے، جس کا خلاصہ صفات کے مسئلے میں آچکا ہے اور وہاں «أين الله» والی روایت میں اضطراب کا ذکر ہے۔ جاریہ والی روایات میں بہتر وہ روایت ہے جس میں جاریہ سے شہادت پوچھی گئی اور اس نے شہادت کا اقرار کیا۔)

خود مرزا غلام احمد کی کتاب ”اِزالۃ الأوھام“ میں اس زمانے میں جب وہ عیسیٰ علیہ السلام کے رفع کا قائل تھا اپنے بیٹے کی پیدائش پر یہ وحی گھڑ کر سنائی: إنا نبشرك بغلام مظهر الحق كأنه نزل من السماء. بیٹا آسمان سے تو نازل نہیں ہوا تھا، اس کی مراد یہ تھی کہ آسمان اس کے قرب اور تجلی کا مظہر ہے تو نسبت اس کی طرف کی۔ اور ﴿ءَاَمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَآءِ﴾ .(الملك:١٦) میں اللہ تعالیٰ کو آسمان والا کہا؛ حالانکہ وہ آسمان اور زمین دونوں کا مالک اور خالق ہے۔

(۲) ﴿وَ اِنۡ مِّنۡ اَهۡلِ الۡکِتٰبِ اِلَّا لَیُؤۡمِنَنَّ بِہٖ قَبۡلَ مَوۡتِہٖ﴾.(النساء:١٥٩) أي: قبل وفاة عيسى ضمیر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف راجع ہے؛ اس لیے کہ تمام ضمائر عیسیٰ علیہ السلام کی طرف راجع ہیں۔ بعض نے اہل کتاب کی طرف راجع کیا؛ مگر اس میں انتشارِ ضمائر لازم آتا ہے۔ نیز اگر کتابی کی طرف ضمیر راجع ہو تو معنی ہوگا کہ حضرت عیسی علیہ السلام پر ہر کتابی مرنے سے پہلے ایمان لے آئے گا، اور اس وقت لغوی ایمان مراد ہوگا، اور ایمان لغوی لینا خلاف ظاہر ہے، اس لیے کہ موت کے معاینہ کے وقت ایمان شرعی ایمان نہیں۔ اور ایمانِ شرعی یہ ہے کہ ﴿قَبۡلَ مَوۡتِہٖ﴾ سے مراد خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہوں؛ ورنہ قبل موت الكتابي کے لیے قبل کے بجائے حِین یا عِند کا لفظ مناسب ہے۔ (معارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۲/۳۵۹-۳۶۳۔ وعلوم القرآن-مولانا شمس الحق افغانی، ص ۲۶۹-۲۷۰۔ ومعارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانی ۲/۲۰۲-۲۰۳۔ وقصص القرآن ۴/ ۱۲۸-۱۳۵)

اگر اشکال کیا جائے کہ ایک قراءت میں قبل موتهم آیا ہے؛ امام طبری فرماتے ہیں: حدثني إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد قال: ثنا عتاب بن بشير، عن خصيف، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: ﴿وَ اِنۡ مِّنۡ اَهۡلِ الۡکِتٰبِ اِلَّا لَیُؤۡمِنَنَّ بِہٖ قَبۡلَ مَوۡتِہٖ﴾، قال: هي في قراءة أُبيّ (قبل موتهم)... (تفسير الطبري ٦٦٨/٧، النساء:١٥٩)

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قراءت ضعیف ہے۔ اس کی سند میں عتاب بن بشیر اور خصیف دونوں ضعیف راوی ہیں۔ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: «وقراءة أبيّ هذه في سندها عُتّاب بن بشير وخصيف، وكلاهما ضعيف، والقراءة الشاذة ما لم يصح سندها لا يحتج بها في باب التفسير عند أهل العلم». (نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص١٠٢)

(۳) اس کے علاوہ ایک آیت میں صراحتاً «كف» مذکور ہے: ﴿وَ اِذۡ کَفَفۡتُ بَنِیۡۤ اِسۡرَآءِیۡلَ عَنۡکَ اِذۡ جِئۡتَہُمۡ بِالۡبَیِّنٰتِ﴾. (المائدة: ١١٠) یعنی بنی اسرائیل کو ہم نے آپ سے روک لیا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اگر شہید کر دیے گئے ہوتے تو کَفَفۡتُ کا معنی کیا کریں گے؟!

(۴) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَ اِنَّہٗ لَعِلۡمٌ لِّلسَّاعَۃِ فَلَا تَمۡتَرُنَّ بِہَا﴾.(الزخرف:٦١) حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد قیامت کی علامت ہے، تو اس میں شک مت کرو۔

(۵) اسی طرح ارشاد فرمایا: ﴿وَ مَکَرُوۡا وَ مَکَرَ اللّٰہُ ؕ وَ اللّٰہُ خَیۡرُ الۡمٰکِرِیۡنَ ﴿۵۴﴾﴾. (آل عمران:٥٤) یعنی انھوں نے قتل کی تدبیر کی اور اللہ تعالیٰ نے بچانے کی تدبیر فرمائی، اور اللہ تعالیٰ سب سے بہتر تدبیر کرنے والے ہیں۔ اگر وہ اپنی تدبیر یعنی قتل میں کامیاب ہوئے، تو پھر ﴿وَ اللّٰہُ خَیۡرُ الۡمٰکِرِیۡنَ﴾ کے کیا معنی ہوں گے؟

(۶) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يٰعِيْسٰى اِنِّيْ مُتَوَفِّيْكَ وَ رَافِعُكَ اِلَيَّ﴾. (آل عمران:۵۵) اے عیسیٰ ہم تمھیں پورا پورا یعنی روح مع الجسد اٹھالیں گے۔ زمخشری اور صاحب قاموس نے "متوفّی" کا معنی پورا پورا لینا لکھا ہے۔ أبو البقاء نے "کلیات" میں لکھا ہے کہ "توفّی" موت دینا ہے، وعلیہ استعمال العامّة، والاستیفاء، وعلیہ استعمال البلغاء". (الکشاف ۴۳۲/۱. القاموس المحیط ۱۳۴۳/۱. الکلیات، ص۳۱۳)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ﴿مُتَوَفِّيْكَ﴾ کی تفسیر میں «مُمِيتُك» فرمانا:

اشکال: ابن عباس رضی اللہ عنہما سے «مُمِيتُك» کی تفسیر منقول ہے۔ قال الطبري: حدثني المثنى، قال: حدثنا عبد الله بن صالح، قال: حدثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس قوله: ﴿اِنِّيْ مُتَوَفِّيْكَ﴾، يقول: إني مميتُكَ. (تفسير الطبري ۴۵۰/۵)

جواب: یہ عامة الناس کی لغت کے مطابق ہے، أي: إنّي مُميتك في وقتك، ورافعك إليَّ الآن ومطهِّرُك. اور تقدیم اور تاخیر میں یہ نکتہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دل میں اگر یہ وسوسہ ہو کہ قتل کر دیں گے تو اس وسوسے کو پہلے سے دفع فرمایا۔

نیز خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس کی تفسیر «رافعُك ثم متوفيك في آخر الزمان» مروی ہے۔ قال السيوطي: أخرج إسحاق بن بشر وابن عساكر من طريق جوهر عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿اِنِّيْ مُتَوَفِّيْكَ وَ رَافِعُكَ اِلَيَّ﴾ يعني: رافعك ثم متوفيك في آخر الزمان. (الدر المنثور ۲۲۶/۲. نیز دیکھیے: معارف القرآن - مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ۲/ ۴۷۔ ومعارف القرآن - مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۱/ ۶۳۱)

علامہ کوثری فرماتے ہیں: «والواو لا تفيد الترتيب، فيكون هذا من باب تقديم ما هو مؤخر في الوقوع لأجل التقريع على مدَّعِي ألوهيته، ببيان أنه سيموت، وإليه ذهب قتادة والفراء». (نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص۹۶)

متوفّی کا معنی نیند طاری کرنا بھی آتا ہے؛ ﴿اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا﴾. (الزمر:۴۲) یعنی ہم ان پر نیند طاری کریں گے اور پھر اٹھائیں گے؛ تاکہ ہیبت اور دہشت طاری نہ ہو۔

(۷) ﴿وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيْدًا مَّا دُمْتُ فِيْهِمْ﴾. (المائدة:۱۱۷) اس سے معلوم ہوا کہ جگہ بدلی ہے، موت واقع نہیں ہوئی، پہلے اس عالم میں تھے، پھر آسمان پر اٹھالیے گئے۔

مولانا ابراہیم سیالکوٹی صاحب غیر مقلد نے قادیانی عقائد کے رد میں رفع عیسیٰ علیہ السلام پر "شهادة القرآن" نامی کتاب لکھی ہے۔ نیز محمدی پاکٹ بک مولانا عبد اللہ معمار صاحب غیر مقلد نے ردِّ عقائد قادیانیہ

میں تحریر کی ہے۔

(۸) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: «لَيُوشِكَنَّ أن يَنــزِل فيكم ابنُ مريم حَكَمًا عَدلاً فيَكسِر الصَّليبَ، ويقتل الخنــزيرَ، ويضع الجزية، ويفيض المالَ حتَّى لا يقبله أحدٌ، حتَّى تكون السجدة الواحدة خيرًا من الدنيا وما فيها». ثمّ يقول أبو هريرة: واقرءُوا إن شئتم: ﴿وَ اِنْ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهٖ ۚ وَ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ يَكُوْنُ عَلَيْهِمْ شَهِيْدًا ۚ﴾. (صحيح البخاري، باب نزول عيسى بن مريم عليهما السلام، رقم:٣٤٤٨)

قریب ہے کہ ضرور تمہارے اندر عیسیٰ ابن مریم نزول فرمائیں گے وہ صلیب کو توڑیں گے اور خنزیر کو قتل کریں گے، جزیہ کو ختم کریں گے، مال کو پانی کی طرح بہائیں گے، تا اینکہ اس کو کوئی قبول نہیں کرے گا، یہاں تک ایک سجدہ دنیا اور مافیہا سے بہتر ہوگا۔ پھر ابو ہریرہ نے فرمایا: یہ آیت کریمہ پڑھ لو: ﴿وَ اِنْ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهٖ ۚ وَ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ يَكُوْنُ عَلَيْهِمْ شَهِيْدًا ۚ﴾.

(۹) ایک دوسری روایت میں ہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لليهود: «إنّ عيسَى لم يمتْ، وإنّه راجع إليكم قبل يوم القيامة». (تفسير ابن أبي حاتم: ٦٢٣٢)

ایک روایت میں ہے: «من أنكر نزول عيسى ابن مريم عليه السلام فقد كفر». اس روایت کو ابو بکر کلاباذی نے "معانی الاخبار" میں ذکر کیا ہے؛ لیکن یہ روایت موضوعی ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: التصریح بما تواتر في نزول المسیح بتحقیق الشیخ عبد الفتاح أبو غدۃؒ، ص ۲۴۲-۲۴۳)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی عمر کے بارے میں صحیح قول:

حضرت عیسیٰ علیہ السلام ۳۳ سال کی عمر میں آسمان پر اٹھالئے گئے، اور واپس آکر سات سال دنیا میں رہیں گے؛ مگر یہ صحیح نہیں۔

دوسری روایت میں ہے کہ ۴۰ سال میں نبوت ملی اور چالیس سال تبلیغ اور دعوت کا کام کیا اور اسّی سال کی عمر میں آسمان پر اٹھالئے گئے۔ اور جب واپس آئیں گے تو ایک روایت کے مطابق چالیس اور دوسری روایت کے مطابق پینتالیس ۴۵ سال دنیا میں رہیں گے۔

تطبیق یوں دی جاتی ہے کہ چالیس اور پینتالیس میں منافات نہیں؛ اس لیے کہ کسر کو حذف کرنا شائع ہے۔ اور سات سال کے بارے میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ حضرت مہدی کی معیت میں سات سال گزاریں گے، یا ان کی وفات کے بعد سات برس تک ان کا طریقہ دنیا میں رائج رہے گا، اس کے بعد دوسری علاماتِ قیامت کا ظہور ہوگا۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: «أما مكثه عليه الصلاة والسلام بعد النـــزول فالصواب عندي فيه أربعون سنة كما عند أبي داود، ص٢٣٨: «فيمكث في الأرض أربعين سنة، ثم يتوفى فيصلي عليه المسلمون». انتهى. وأما ما توهمه رواية مسلم، ص٤٣، أنه يمكث في الأرض سبع سنين، فهو مدة مكثه مع الإمام المهدي، كما عند أبي داود ٢/٢٣٣، وبعد تمام سبع سنين يتوفى الإمام ويبقى عيسى عليه الصلاة والسلام بعد ذلك ثلاثا وثلاثين سنة.

وأما رفعه فكان على ثمانين سنة، وصحَّحه الحافظ في «الإصابة» وهو الذي رجع إليه السيوطي في مرقاة الصعود، وأما مجموع عمره عليه الصلاة والسلام فمئة وعشرون، نبئ على أربعين منها، ورفع على ثمانين، ويمكث في الأرض أربعين، وقد مضى منها ثمانون فبقي أربعون، وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم: وإن عيسى عليه الصلاة والسلام عاش مئة وعشرين، ولا أراني ذاهبا إلا على ستين (بالمعنى) يعني به نصف مجموع عمر عيسى عليه الصلاة والسلام. (فيض الباري ٣/٢٦٢، باب قتل الخنـــزير حكمًا. وانظر أيضًا: حاشية الشيخ عبد الفتاح أبوغدة على «التصريح بما تواتر في نزول المسيح»، ص١٢٧-١٢٨)

ایک حدیث میں ہے: «يَنـــزِل عيسى بن مريم إلى الأرض فيتزوَّج ويُولَد له ويمكُث خمسًا وأربعين سنة، ثم يموت فيُدفَن معي في قبري». (مشكاة المصابيح، رقم:٥٥٠٨. وفي إسناده عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقي، وهو ضعيف)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام زمین پر نازل ہوں گے، نکاح کریں گے، اور ان کی اولاد پیدا ہوگی، اور دنیا میں ۴۵ سال رہیں گے، پھر وفات کے بعد میرے ساتھ میری قبر میں دفن کئے جائیں گے۔

بعد والی روایت میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں یعنی مقبرہ میں ایک قبر کی جگہ باقی ہے۔ ان روایات کی اسانید پر کلام ہے جو عربی میں لکھا گیا ہے۔

نیز عبد اللہ بن سلام سے مروی ہے: «مكتوب في التوراة صفة محمد، وعيسى بن مريم يدفن معه». قال أبو مودود: قد بقي في البيت موضع قبر. (سنن الترمذي، باب في فضل النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:٣٦١٧، والحديث موقوف، وفيه عثمان بن الضحاك، وهو ضعيف. قال بشار عواد: هذا أثر موقوف، ومحمد بن يوسف بن سلام مقبول حيث يتابع ٦/١٢)

وقال ابن كثير: ويقيم أربعين سنة ثم يموت فيدفن فيما قيل في الحجرة النبوية، وقد ورد فيه خبر لا يصح إسناده. (راجع: قصص الأنبياء للحافظ ابن كثير، ص٦٧٢)

اس موضوع سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: فتاوی دار العلوم زکریا ١/١٠٥-١٠٧۔

مولانا سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ نے بھی "توضیح المرام في نزول المسیح علیہ السلام" نامی رسالہ تحریر فرمایا ہے۔ مولانا نے رسالے کے شروع میں عیسیٰ علیہ السلام کے رفع الی السماء، حیات اور نزول پر لکھی گئی

بعض کتابوں کا بھی ذکر کیا ہے۔

حضرت عیسی علیہ السلام کونسے شہر میں کہاں اور کس وقت اتریں گے اور کیا کریں گے ؟:

حضرت عیسی علیہ السلام قربِ قیامت میں دمشق کے شرقی حصہ میں سفید منارے کے پاس دونوں ہاتھ دو فرشتوں کے کندھوں پر رکھے ہوئے فجر کی نماز کے وقت آسمان سے نزول فرمائیں گے۔ بوقت نزول مسلمانوں کی ایک جماعت جو دجال سے لڑنے کے لیے جمع ہوئی ہوگی، ان کی تعداد آٹھ سو مرد اور چار سو عورتیں ہوگی۔ یہ لوگ نمازِ فجر کے لیے صفیں درست کرتے ہوں گے۔ اس وقت اس جماعت کے امام حضرت مہدی ہوں گے، جن کا ظہور نزولِ عیسی علیہ السلام سے پہلے ہو چکا ہوگا۔ حضرت مہدی عیسی علیہ السلام کو امامت کے لیے بلائیں گے اور وہ انکار کریں گے۔ جب حضرت مہدی پیچھے ہٹنے لگیں گے تو عیسی علیہ السلام ان کی پشت پر ہاتھ رکھ کر اُنہیں کو امام بنائیں گے۔ پھر حضرت مہدی نماز پڑھائیں گے۔ نماز سے فارغ ہو کر مسجد کا دروازہ کھلوائیں گے، اس کے پیچھے دجال ہوگا اور اس کے ساتھ ستّر ہزار مسلح یہودی ہوں گے۔ آپ دجال اور اس کے اعوان یہودیوں کے ساتھ جہاد کریں گے۔ اور فلسطین میں باب لُد کے پاس دجال کو قتل کریں گے۔ جو یہودی باقی ہوں گے چن چن کر قتل کر دیئے جائیں گے۔ کسی یہودی کو کوئی چیز پناہ نہ دے سکے گی؛ یہاں تک کہ درخت اور پتھر بول اٹھیں گے کہ ہمارے پیچھے یہودی چھپا ہوا ہے۔ اس کے بعد تمام دنیا مسلمان ہو جائے گی، اور ہر قسم کی دینی اور دنیوی برکات نازل ہوں گی۔ بعد نزول آپ چالیس سال تک دنیا میں قیام فرمائیں گے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اطہر میں چوتھی قبر آپ کی ہوگی۔

حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے "التصریح بماتواتر في نزول المسیح" میں نزولِ مسیح سے متعلق چار آیات اور ایک سو دس احادیث وآثار جمع فرمائی ہیں۔ شیخ عبد الفتاح ابو غدہ نے اس پر دس احادیث اور دس آثار کا اضافہ فرمایا ہے۔ حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ نے علامہ محمد انور شاہ کشمیری کے حکم سے اس کتاب کا اردو ترجمہ کیا اور اردو زبان میں اس کی تلخیص بھی کی، جو ان کے صاحبزادے مفتی محمد رفیع عثمانی کی کتاب "علاماتِ قیامت" کے شروع میں "علاماتِ مسیح کا اجمالی نقشہ اور مرزا قادیانی کے حالات سے ان کا مقابلہ" کے عنوان سے موجود ہے۔ اس تلخیص کا عربی ترجمہ مفتی تقی صاحب نے کیا ہے جو "التصریح بماتواتر في نزول المسیح" کے آخر میں «جدول ما ثبت بالقرآن والسنة من أمارات المسيح الموعود عيسى عليه السلام» (ص۲۹۹-۳۰۸) پر موجود ہے۔ مفتی محمد رفیع صاحب نے بھی "علاماتِ قیامت" کے آخر میں علاماتِ قیامت کو زمانی ترتیب پر بحوالہ احادیث اختصار کے ساتھ "فہرست علاماتِ قیامت" کے نام سے جمع فرمایا ہے۔

عیسیٰ علیہ السلام کو مسیح کہنے کی وجہ:

عیسیٰ علیہ السلام کو مسیح اس لیے کہا جاتا ہے کہ مسیح اصل میں مشیحا تھا، جس کے معنی عبرانی زبان میں مبارک ہونے کے ہیں، یا اس لیے کہ آپ مسیح الخیر ہیں، یا آپ جہاں سفر فرماتے وہاں لوگوں کو امراض سے شفا اور برکت ہوتی تھی۔ اور مسیح مسح الأرض سے سفر کرنے کے معنی میں ہے۔ (فتح الباري ٤٧٢/٦. والنهاية في غريب الحديث والأثر (م س ح). ومرقاة المفاتيح ١٨٨/١٠. وملفوظات محدث کشمیری، ص٢٧٨)

قربِ قیامت میں حضرت مہدی کا ظہور:

علامات قیامت میں سے ایک علامت حضرت مہدی کا ظہور ہے، بعض حضرات اس کا انکار کرتے ہیں؛ جبکہ قرب قیامت میں حضرت مہدی کا آنا صحیح احادیث سے ثابت ہے۔

١- حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تذهَب الدُّنيا حتى يملِك العربَ رجلٌ مِن أهل بيتي، يُواطِئ اسمُه اسمي». (سنن الترمذي، رقم:٢٢٣٠. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وزاد في سنن أبي داود، رقم:٤٢٨٢: «واسم أبيه اسم أبي»)

دنیا ختم ہونے سے پہلے عرب پر میرے اہل بیت کے ایک آدمی کی حکومت آئے گی جس کا نام میرے نام کے موافق ہوگا۔

٢- وعن أبي سعيد الخدري قال: خشينا أن يكون بعد نبينا حدث فسألنا نبي الله صلى الله عليه وسلم فقال: «إن في أمتي المهدي يخرج يعيش خمسا أو سبعا أو تسعا -زيدٌ الشاكُّ- قال: قلنا: وما ذاك؟ قال: سنين». الحديث. (سنن الترمذي، باب ما جاء في المهدي، رقم:٢٢٣٢. وقال الترمذي: هذا حديث حسن)

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ہم کو خوف ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی خوفناک واقعہ پیش نہ آئے، تو ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، آپ نے فرمایا: میری امت میں مہدی آئیں گے ۵ یا ۷ یا ۹ سال رہیں گے۔

اس حدیث کے ایک راوی زید العَمّی کو سالوں کی تعیین میں شبہ ہوا؛ لیکن حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں سات سال کی تعیین موجود ہے۔ زید عمی ضعیف ہے؛ لیکن حدیث کے دوسرے طرق موجود ہیں۔ شیخ بشار لکھتے ہیں: «وللحديث طرق أخرى عن أبي سعيد الخدري».انظرها في المسند الجامع ٨٦/٤.

٣- وعن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تقوم الساعة

حتى يملك رجل من أهل بيتي أقنى، يملأ الأرض عدلا كما ملئت قبله ظلمًا، يملك سبع سنين». (صحيح ابن حبان، رقم:٦٨٢٤. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن، مطر الوراق روى له مسلم متابعةً والبخاري تعليقًا واحتج به الباقون، وهو حسن الحديث، وباقي رجاله ثقات رجال الشيخين غير الحسن بن عرفة، فقد روى له أصحاب السنن غير أبي داود، وهو ثقة)

۴- حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو حاکم نے مستدرک میں ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: «لا تقوم الساعة حتى تملأ الأرض ظلمًا وجورًا وعُدوانًا، ثم يخرُج مِن أهل بيتي من يملأها قِسطًا وعدلاً، كما مُلِئتْ ظلمًا وعُدوانًا». (المستدرك للحاكم، رقم:٨٦٦٩. ومسند أحمد، رقم:١١٣١٣. ومسند أبي يعلى، رقم:٩٨٧، وصحيح ابن حبان، رقم:٦٨٢٣. وإسناده صحيح، رجاله كلهم ثقات. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقاته على مسند الإمام أحمد وصحيح ابن حبان: إسناده صحيح على شرط الشيخين)

قیامت سے پہلے زمین ظلم وستم سے بھر جائے گی پھر میرے اہل بیت میں سے ایک شخصیت نکلے گی، وہ زمین کو ظلم کی جگہ انصاف سے بھر دیں گے۔

۵- وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «المهدي مِن عترتي من ولد فاطمة». (سنن أبي داود، رقم:٤٢٨٤. وإسناده ضعيف لضعف زياد بن بيان، والصحيح أنه من قول سعيد بن المسيب. راجع تعليقات الشيخ شعيب الأرنؤوط على سنن أبي داود)

بعض علماء فرماتے ہیں کہ حضرت مہدی کے بارے میں احادیث حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں؛ چنانچہ شیخ ابن باز رحمہ اللہ لکھتے ہیں: «أمر المهدي معلوم، والأحاديث فيه مستفيضة، بل متواترة متعاضدة، وقد حكى غير واحد من أهل العلم تواترها، وتواترها تواتر معنوي، لكثرة طرقها، واختلاف مخارجها وصحابتها ورواتها وألفاظها، فهي بحق تدل على أن هذا الشخص الموعود به أمره ثابت وخروجه حق، وهو محمد بن عبد الله العلوي الحسني من ذرية الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وهذا الإمام من رحمة الله عز وجل بالأمة في آخر الزمان، يخرج فيقيم العدل والحق، ويمنع الظلم والجور، وينشر الله به لواء الخير على الأمة عدلاً وهدايةً وتوفيقًا وإرشادًا للناس.

وقد اطلعت على كثير من أحاديثه فرأيتها كما قال الشوكاني وغيره، وكما قال ابن القيم وغيره: فيها الصحيح، وفيها الحسن، وفيها الضعيف المنجبر، وفيها أخبار موضوعة، ويكفينا من ذلك ما استقام سنده، سواء كان صحيحًا لذاته أو لغيره، وسواء كان حسنًا لذاته أو لغيره، وهكذا الأحاديث الضعيفة إذا انجبرت وشد بعضها بعضًا، فإنها حجة عند أهل العلم...؛ والحق أن الجمهور من أهل العلم - بل هو كالاتفاق - على ثبوت أمر المهدي، وأنه حق، وأنه سيخرج في آخر الزمان. أمّا من شذ عن أهل العلم في هذا الباب فلا يلتفت إلى كلامه في ذلك». (اليوم الآخر، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ص٢٠٨-٢٠٩. وانظر أيضًا: صحيح أشراط الساعة،

لمصطفى أبي النصر الشلبي، ص١٩٤-١٩٥)

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ مہدی کے آنے کی روایات متواتر معنوی کی طرح ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا خروج برحق ہے، وہ حضرت حسن کی اولاد سے ہوں گے، حق اور عدل کو قائم کرنے اور ظلم کو مٹانے کے لیے امامت سنبھالیں گے۔ علامہ ابن قیم نے کہا کہ مہدی کے بارے میں بعض روایات صحیح ہیں، بعض حسن ہیں، بعض روایات ایسی ضعیف ہیں جو ایک دوسرے کی تائید کرتی ہیں، اور بعض موضوعی ہیں۔ جمہور علماء کا متفقہ فیصلہ ہے کہ مہدی کا خروج برحق ہے، جن بعض علماء نے ان کے خروج کا انکار کیا ان کا کلام قابلِ التفات نہیں۔

یاجوج وماجوج:

یاجوج وماجوج کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے؛ لیکن آسان اور سمجھ میں آنے والی بات یہ ہے کہ اس سے غالباً شمال اور شمال مغرب کی جانب کے دین دشمن ترقی یافتہ اقوام روسی ہوں یا یورپین یا ان کے علاوہ مراد ہیں، ممکن ہے کہ یاجوج أجت النّار اور ماجوج ماج البحر سے ہو، یا أُجاج سے ہو جو کھارا پانی یا سمندری پانی ہے، جس میں ان کے آتشین اسلحے اور سمندروں، بلکہ دنیا پر بحری بیڑوں کے ذریعے قبضے کی طرف اشارہ ہو۔

یاجوج ماجوج کا عام حملہ قیامت کی علامات کبری میں سے ایک ہے۔ یہ وہ طاقتور دین دشمن غیر مسلم اقوام ہیں جو آلات وطاقت میں ترقی یافتہ ہوں گے۔ شر وفساد اور مقابل کو دبانے کا ہنر جانتے ہوں گے۔ ان میں روسی، یورپین اور کچھ چینی اقوام شامل ہیں۔ علامہ انور شاہ رحمہ اللہ نے یورپین اور روسی اقوام کو بھی یاجوج ماجوج فرمایا ہے۔(فیض الباری ۴/۲۲) امریکن اور آسٹریلین نسلیں بھی یورپین نسلوں کی شاخیں ہیں۔

قرآن وحدیث میں یاجوج وماجوج کے پانچ حالات کا تذکرہ:

قرآن واحادیث میں ان کے ۵/ حالات کا ذکر ملتا ہے:

۱- ذو القرنین کی دیوار بنانے سے پہلے جب شمال کے لوگوں نے ذو القرنینؑ سے شکایت کی کہ ہم یاجوج ماجوج کے حملوں کی زد میں ہیں، آپ ہمارے بچاؤ کے لیے دیوار بنادیں؛﴿قَالُوْا يٰذَا الْقَرْنَيْنِ اِنَّ يَاْجُوْجَ وَ مَاْجُوْجَ مُفْسِدُوْنَ فِي الْاَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلٰۤى اَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا﴾.(الکہف) ہم آپ کو اجرت دیں گے، آپ ہمارے اور یاجوج ماجوج کے درمیان دیوار بنادیں۔ ذو القرنین نے کہا: مجھے اجرت کی ضرورت نہیں، مزدوروں کی ضرورت ہے۔ اور مضبوط دیوار بنادی۔

ذو القرنین کے بارے میں تفصیلی معلومات کے لیے "بدر اللیالی شرح بدء الامالی" ۱/۴۳۳-۴۳۹،

شعر نمبر ۱۳۱ کی طرف رجوع فرمائیں۔

۲- اس محیر العقول دیوار بنانے کے بعد یاجوج ماجوج ایک دوسرے میں گھس گئے۔ یعنی لڑنے لگے، یا سمندر کی امواج کی طرح تیز رفتاری سے محنت کرتے رہے: ﴿وَ تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَىِٕذٍ يَّمُوْجُ فِيْ بَعْضٍ﴾. (الكهف:۹۹) قرآن کریم کا ارشاد ہے۔ اس کی ایک توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ دیوار بننے کے بعد یہ ایک دوسرے میں گھس گئے۔

۳- کافی مدت کے بعد دیوار سے نکلیں گے۔ یعنی حملہ آور ہوں گے، اور شر وفساد اور بربادی پھیلائیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «ويل للعرب من شر قد اقترب، فُتِح اليوم من ردْم ياجوج وماجوج مثل هذه» وحلق بإصبعه الإبهام والتي تليها. وفي حديث آخر: وعقد بيده تسعين. (صحيح البخاري، رقم:٣٣٤٦، و٣٣٤٧) آج یاجوج ماجوج کی دیوار تھوڑی سی کھل گئی۔ یعنی کھلنے کی خبر دی گئی۔ اور اپنے سبابہ کو ابہام کی جڑ پر رکھا کہ اتنی مقدار کھل گئی۔ یعنی کچھ مدت کے بعد ان کے حملے شروع ہوں گے۔

دیوار کھلنا ان کے حملہ آور ہونے کی خبر ہے؛ لیکن قربِ قیامت کے حملوں کی طرح حملے نہیں ہوں گے؛ چنانچہ آٹھویں صدی میں تاتاریوں کے حملوں نے خلافتِ عباسیہ کی اینٹ سے اینٹ بجادی اور قرآن کریم میں ﴿فَاِذَا جَآءَ وَعْدُ رَبِّيْ جَعَلَهٗ دَكَّآءَ﴾. (الكهف:۹۸) کے الفاظ آئے ہیں۔ جب تیرے رب کا وعدہ آئے گا تو اس کو توڑ دے گا، یا ہموار کردے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت موعود پر وہ نکل کر حملے شروع کریں گے؛ کیونکہ دیوار بنانے کا مقصد حملہ روکنا ہے، تو ٹوٹنے کا مقصد حملہ آور ہونا ہوگا۔ اور ﴿جَعَلَهٗ دَكَّآءَ﴾ کے ایک معنی ہموار کرنا بھی ہے، وہ بظاہر قیامت میں ہوگا۔

۴- ان کا چوتھا خروج قربِ قیامت میں ہوگا۔ قیامت کے قریب وہ سب مل کر ایسی تباہی مچائیں گے کہ خدا کی پناہ۔ ﴿حَتّٰٓى اِذَا فُتِحَتْ يَاْجُوْجُ وَمَاْجُوْجُ وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَّنْسِلُوْنَ ﴾. (الأنبياء) یہاں تک کہ جب یاجوج اور ماجوج کھول دیئے جائیں گے اور وہ ہر بلندی سے دوڑتے چلے آئیں گے۔

ان تباہ کن حملوں کا ذکر علاماتِ قیامت میں تفصیل سے احادیث میں موجود ہے۔ ان کے حملے اتنے تیز وتند ہوں گے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنی فوج اور ساتھیوں کو اللہ تعالی کے حکم سے کوہِ طور پر لے جائیں گے؛ یہاں تک کہ یاجوج ماجوج یہ کہیں گے کہ ہم نے زمین والوں کو زیر کرلیا اب آسمان والوں سے لڑیں گے اور آلاتِ حرب کو آسمانی فضا کی طرف موڑ دیں گے اور بطور استدراج وہ تیر خون آلود واپس ہوں گے اور وہ اپنے کرتوت پر خوش ہوں گے کہ اچانک ان پر ایک مہلک بیماری مسلط ہو جائے گی اور سب کے سب یکدم ہلاک ہو جائیں گے۔

٥- یاجوج ماجوج قیامت میں جمع ہوں گے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَجَمَعْنٰهُمْ جَمْعًا﴾. (الكهف)

دوسری جگہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَحَرٰمٌ عَلٰى قَرْيَةٍ اَهْلَكْنٰهَآ اَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُوْنَ ۝ حَتّٰٓى اِذَا فُتِحَتْ يَاْجُوْجُ وَمَاْجُوْجُ وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَّنْسِلُوْنَ ۝﴾. (الأنبياء)

اس آیت کریمہ کی متعدد تفاسیر ومعانی ہیں۔ ایک معنی یہ ہو سکتا ہے کہ جس بستی والوں کو ہم ہلاک کریں ان کا حساب کے لیے واپس نہ ہونا ممنوع ہے؛ بلکہ واپسی ضروری ہے، یہاں تک کہ یاجوج وماجوج جن کو اپنی طاقت پر ناز اور فخر تھا اور وہ کھولے جانے کے بعد ہر بلندی سے حملوں کے لیے دوڑتے تھے، جب وہ ہلاک ہو جائیں تو وہ بھی ہمارے پاس حاضر ہو کر جمع ہوں گے۔ أي: ممتنع على قرية أهلكناها عدم رجوعهم إلينا للحساب، بل يرجعون حتى أن يأجوج ومأجوج بعد فتحهم يهلكون، ثم يرجعون إلينا للحساب. والله تعالى أعلم.

سد سکندری کی روزانہ کھدائی اور اِن شاء اللہ کہنے سے کھدائی میں کامیابی کی روایت:

اب ہم ایک حدیث کی مختصر تشریح کرتے ہیں جو مشکلات الحدیث میں سے ہے۔ ترمذی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: عن النبي صلى الله عليه وسلم في السَّدِّ، قال: يحفرونه كل يوم، حتى إذا كادوا يخرقونه قال الذي عليهم: ارجعوا فستخرقونه غدًا، فيعيده الله كأشد ما كان، حتى إذا بلغ مدتهم وأراد الله أن يبعثهم على الناس قال الذي عليهم: ارجعوا فستخرقونه غدًا إن شاء الله واستثنى، قال: فيرجعون فيجدونه كهيئته حين تروه فيخرِقونه فيخرُجون على الناس...». الحديث. (سنن الترمذي، تفسير سورة الكهف. قال بشار عواد في تعليقه: وأخرجه أحمد، وابن ماجه، وأبو يعلى، والطبري، وابن حبان، والحاكم. قال الترمذي: هذا حسن غريب. قال الدكتور بشار: إنما حسنه واستغربه - والله أعلم-؛ لأن في رفعه نكارة، ولعله من كلام كعب الأحبار، كما بينه الحافظ ابن كثير في تفسيره ١٩٤/٥. انظر: سنن الترمذي مع تعليقات بشار عواد ٢١٩/٥)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یاجوج ماجوج دیوار کی کھدائی کریں گے؛ لیکن دیوار توڑنے میں کامیاب نہیں ہوں گے، پھر جب اللہ تعالی ان کو لوگوں پر بھیجیں گے تو ان کے کمانڈروں میں سے ایک کمانڈر کہے گا: آئندہ ان شاء اللہ تم اس کو توڑنے میں کامیاب ہوگے۔ پھر ان کا منصوبہ کامیاب ہو جائے گا۔

اس حدیث پر اشکالات یہ ہیں:

١- چونکہ دنیا ایک محلہ کی طرح بن چکی ہے تو دیوار کا رکاوٹ بننا کوئی معنی نہیں رکھتا؟

٢- مذہب اور دین دشمنوں کا ان شاء اللہ کہنا بھی عجیب ہے۔

۳- ویل للعرب میں دیوار میں شگاف پڑ جانے کا ذکر ہے، جس سے وہ نکل سکتے ہیں۔ پھر کھدائی اور نکلنے کی کوشش کا کیا مطلب؟

مذکورہ اشکالات کی وجہ سے بعض حضرات نے اس کے رفع کو منکر یا خطأراوی قرار دیا اور اس کو کعب الاحبار کی اسرائیلی روایت قرار دیا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ قتادہ اور ابو رافع کے درمیان واسطہ ساقط ہے۔ اور حافظ ابن کثیر نے اس کے رفع میں نکارت بیان کی ہے۔(تفسير ابن كثير ١٩٤/٥)

لیکن بظاہر حدیث کی سند صحیح ہے اور قتادہ نے حدثنا أبو رافع کہا ہے، اور دونوں کا زمانہ بھی ایک ہے؛ اس لیے بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ علاماتِ قیامت اور آئندہ واقعات میں احادیث اور کتب سماویہ میں اکثر کنایات استعمال ہوئے ہیں تو اس حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یاجوج ماجوج کچھ مدت کے بعد دیوار توڑیں گے، یعنی مخالفین پر حملہ کی کوشش کریں گے؛ لیکن اکیلے اس میں کامیاب نہیں ہوں گے اور خلافتِ اسلامیہ ختم نہیں کر سکیں گے، ان کے ساتھ برائے نام مسلمان جو ان شاء اللہ کہنے والے ہیں مل جائیں گے اور ان سے کہیں گے تم آگے بڑھو ان شاء اللہ کہو، ان شاء اللہ کامیاب ہو جاؤ گے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کہے: نہر کا پانی بہت تیز ہے میں اس کو پار کرنے سے ڈرتا ہوں، اور ساتھی اس سے کہے: بسم اللہ کرو، میں تمھارے ساتھ ہوں، میں نہیں ڈوبنے دوں گا؛ چنانچہ تاریخ میں لکھا ہے کہ تاتاری دارالخلافہ پر حملہ کرنے سے گھبراتے تھے؛ مگر ابن علقمی اور محقق طوسی جیسے رافضیوں نے ان کو ہمت دلائی اور بغداد کی عظمت کو انھوں نے پیوند خاک کر دیا۔ برائے نام مسلمانوں نے ان کے ناپاک منصوبے کو مکمل کروایا۔ فإلى الله المشتكى.

یاجوج ماجوج کے موضوع پر عربی تفاسیر کے علاوہ اردو تفسیروں میں بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے، مولانا حفظ الرحمن صاحب نے قصص القرآن میں، مفتی محمد شفیع صاحب نے معارف القرآن میں، مولانا ابو الکلام آزاد نے ترجمان القرآن میں، اردو دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں، ڈاکٹر شوقی خلیل نے اَطلس القرآن میں بہت ساری نئی معلومات فراہم کی ہیں، ان کی طرف مراجعت کی جائے۔ نیز حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے مشکلات القرآن اور فیض الباری میں یاجوج ماجوج اور سدِّ سکندری کے بارے میں مختصر اچھی تحقیق فرمائی ہے۔ مولانا مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ نے سورہ کہف کی تفسیر میں کتاب تحریر فرمائی، وہ "دجالی فتنہ کے خدوخال" کے نام سے چھپی ہے، اس کا مطالعہ بھی مفید ہے۔

١١٣- وَلَا نُصَدِّقُ كَاهِنًا وَلَا عَرَّافًا، وَلَا مَنْ يَدَّعِي شَيْئًا بِخِلَافِ[١] الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ[٢].

ترجمہ: اور ہم کسی کاہن اور عراف کو سچا نہیں سمجھتے اور نہ ہی اسے سچا مانتے ہیں جو کتاب و سنت اور اجماع کے خلاف کوئی دعویٰ کرے۔

کاہن، عراف اور نجومی وغیرہ لوگوں کو غیب کی خبریں بتلاتے ہیں؛ جبکہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ غیب کا علم صرف اللہ تعالی کو ہے، وہ سوائے رسولوں کے کسی کو غیب پر مطلع نہیں فرماتے، اور ان کے بھی آگے پیچھے نگران مقرر ہوتے ہیں: ﴿عٰلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖٓ اَحَدًا ۝ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ فَاِنَّهٗ يَسْلُكُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهٖ رَصَدًا ۝﴾. (الجن) وہی سارے بھید جاننے والا ہے، چنانچہ وہ اپنے بھید پر کسی کو مطلع نہیں کرتا، سوائے کسی پیغمبر کے جسے اُس نے (اس کام کے لیے) پسند فرمالیا ہو۔ ایسی صورت میں وہ اُس پیغمبر کے آگے اور پیچھے کچھ محافظ لگا دیتا ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ بعض لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کاہنوں کے متعلق دریافت کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «ليس بشيء». اُنہوں نے عرض کیا: وہ کبھی ایسی باتیں کہتے ہیں جو سچ ہوتی ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «تلك الكلمة من الحق يخطفها الجني، فيُقَرْقِرُها في أذن وليه كقرقرة الدَّجاجة، فيخلطون فيه أكثر من مائة كذبة». (صحيح البخاري، رقم: ٧٥٦١).

یعنی ایک سچی بات کو جنی اچک لیتا ہے، پھر مرغی کی طرح کڑ کڑ کر کے اس بات کو اپنے دوست کے کانوں میں ڈالتا ہے پھر جنات کے دوست یعنی کاہن اس میں سَو سے زیادہ جھوٹ ملاتے ہیں۔

خود اللہ تعالی نے شیاطین کی باتوں کو سن کر لوگوں کو غیب کی خبر دینے والوں کو جھوٹا کہا ہے: ﴿هَلْ اُنَبِّئُكُمْ عَلٰى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيٰطِيْنُ ۝ تَنَزَّلُ عَلٰى كُلِّ اَفَّاكٍ اَثِيْمٍ ۝ يُّلْقُوْنَ السَّمْعَ وَاَكْثَرُهُمْ كٰذِبُوْنَ ۝﴾. (الشعراء) کیا میں تمہیں بتاؤں کہ شیاطین کن لوگوں پر اُترتے ہیں؟ ہر جھوٹے گنہگار پر اُترتے ہیں، جو اپنی سنی سنائی بات کاہنوں پر ڈالتے ہیں، یا کان لگا کر باتیں سننے کی کوشش کرتے ہیں اور اکثر جھوٹے ہیں۔

مختلف طریقوں سے غیب کی بات معلوم کرنے والے:

کاہن: جنات کو اپنے کام میں استعمال کر کے ماضی کے احوال کی خبر دینے والا۔

(١) في ٣٣ «يخالف». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.
(٢) قوله «وإجماع الأمة» سقط من ٢٤. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

عراف: مستقبل کے احوال کی خبر دینے والا، یا چوری کی ہوئی اور گم شدہ چیز کی جگہ بتانے والا۔(تاج العروس ١٣٩/٢٤)

بعض حضرات نے کاہن وعراف کے درمیان اس کے برعکس فرق بیان کیا ہے۔(شرح النووي على مسلم ٢٢/٥)

منجم (نجومی): جو ستاروں کے ذریعہ حکم لگاتا ہے اور خیر وشر میں ستاروں کو مؤثر سمجھتا ہے۔(لسان العرب ٢٢٧/١٢)

ستاروں کو دیکھ کر کسی چیز کی خبر دینا یہ بھی سحر کی ایک قسم ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے: «من اقتبس علما من النجوم، اقتبس شعبة من السحر زاد ما زاد». (سنن أبي داود، رقم:٣٩٠٥. سنن ابن ماجه، رقم:٣٧٢٦. ومسند أحمد، رقم:٢٠٠٠، وإسناده صحيح)

جس نے علم نجوم کا کچھ حصہ حاصل کیا اس نے سحر کی ایک شاخ اور شعبہ لیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے علم نجوم کی اتنی زیادہ قباحت بیان فرمائی جتنی خرابی سحر کی بیان فرمائی۔

رمال: ہندسوں اور خطوط وغیرہ کے ذریعہ غیب کی بات دریافت کرنے والا۔

کاہن اور عراف میں فرق:

(١) الكاهن والعرّاف: المخبر عن المغيبات. دونوں مترادف ہیں۔

(٢) الكاهن: من يُخبِر عن الأمور المستقبلة. العرّافُ: من يُخبِر عن مكان المسروق والضالة.

(٣) کاہن خاص ہے اور عراف عام ہے۔ کاہن غیب کی خبر دیتا ہے اور عراف چند مقدمات اور حالات کو ملا کر نتائج کی خبر دیتا ہے اور کاہن کا کام بھی کرتا ہے، اس طرح کاہن اور عراف میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، کہ ہر عراف کاہن ہے اور کاہن میں ضروری نہیں کہ مقدمات ومتعلقات کو ملا کر خبر دیدے۔

(٤) کاہن: مستقبل کے امور کی خبر دیتا ہے۔ عراف: ہاتھ یا چہرہ دیکھ کر دل کے حالات بتلاتا ہے۔ یا ماضی کی خبریں بتلاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ عراف ماضی کے ساتھ خاص ہے اور کاہن مستقبل کے ساتھ۔

پھر کاہن بھی الگ الگ قسم کے ہوتے ہیں، بعض یہ دعوی کرتے ہیں کہ کوئی جنی آکر اُنہیں خبریں دیتا ہے، اور بعض یہ کہتے ہیں کہ میں اپنی سمجھ سے غیب معلوم کرتا ہوں۔ ان کا وجدان بہت تیز ہوتا ہے۔

ملاحظہ فرمائیں: مشہور مؤرخ مسعودی (م۳۴۶ھ) مروج الذہب میں لکھتے ہیں: «وأما العرّاف وهو دون الكاهن». (مروج الذهب ٢/١٥٤)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «من أتى عرّافًا أو كاهنا فصدَّقه فيما يقول، فقد كفَر بما أُنزِل على محمد صلى الله عليه وسلم». (المستدرك للحاكم، رقم:١٥، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

علماء فرماتے ہیں کہ کبھی منجم (جو ستاروں کے ذریعہ حالات معلوم کرتا ہے) کو بھی کاہن کہا جاتا ہے۔

(دیکھئے: شرح النووي على مسلم ٢٠٣/١. فتح الباري ٦١٦/١. فيض القدير ٢٩/٦. تهذيب الأسماء واللغات للنووي ٢٥٤/٢. النهاية في غريب الحديث ٢١٥/٤)

کہانت اور اس سے متعلقہ امور کی تفصیل کے لیے دیکھئے: مُرُوج الذّہب ۲/ ۱۵۱-۱۷۶۔

کاہن، ساحر یا نجومی سے خبر دریافت کرنے کا حکم:

عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من أتى عرّافًا أو كاهنا فصدَّقه فيما يقول، فقد كفَر بما أُنزِل على محمد صلى الله عليه وسلم». (المستدرك للحاكم، رقم:١٥، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

دوسری حدیث میں ہے: عن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من أتى عرافا فسأله عن شيء، لم تقبل له صلاة أربعين ليلة». (صحيح مسلم، رقم:٢٢٣٠)

(۱) اگر کوئی شخص کاہن سے کوئی بات پوچھے اور اسے عالم الغیب سمجھے یا اس کی خبر کو یقینی سمجھے، تو یہ ناجائز اور کفر ہے۔

(۲) اگر آدمی اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ خبر جنات نے ملائکہ سے چوری کرکے کاہن کو بتلائی کاہن کی تصدیق کرے، تو یہ کفر نہیں، مگر یہ کام بھی ناجائز ہے۔

(۳) اگر کاہن سے استہزاءً سوال کرے؛ تاکہ اس کا جھوٹ واضح ہو جائے تو یہ کفر نہیں اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں۔

(۴) اگر کاہن سے امتحاناً پوچھے یعنی اس کی بات کی نہ تصدیق کرے نہ تکذیب، اور سائل میں سمجھنے کی استعداد بھی ہے، تو یہ کفر نہیں اور حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک جائز ہے۔

دلائل:

(۱) متعدد روایات میں مختلف الفاظ کے ساتھ کاہن و عراف کے پاس جانے کی ممانعت کا ذکر ہے؛ مگر

تمام روایات میں کفر کا حکم ان کی تصدیق کرنے کے ساتھ مقید ہے۔

(۲) علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالی نے اپنے فتاوی میں یہ مضمون مفصل ذکر فرمایا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ کاہن سے امتحاناً کوئی بات پوچھنے میں کوئی حرج نہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ابن صیاد سے امتحاناً سوال کرنا صحیحین کی روایت میں مذکور ہے۔ علاوہ ازیں، روایات میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ نے ایک جنی سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حال دریافت کیا تھا، اور اس نے بتلایا کہ وہ فلاں مقام پر صدقہ کے اونٹوں کو داغ دے رہے تھے۔ (علامات لگا رہے تھے)۔ مزید تحریر فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک لشکر روانہ فرمایا۔ چند دنوں کے بعد ایک شخص نے مدینہ منورہ آکر یہ خبر دی کہ مسلمانوں کا لشکر اپنے دشمنوں پر غالب آگیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خبر سن کر فرمایا: یہ ابو الہیثم جِن ہے جو مسلمانوں کے قاصد اور پیام رساں ہے، اور یہی خبر کوئی انسان بھی لے کر آئے گا، چنانچہ کچھ ہی دن گزرے تھے کہ کسی انسان نے بھی یہی خبر دی۔ (مجموع فتاوی شیخ الاسلام ۱۹/ ۶۲-۶۳)

مذکورہ بالا دو روایتوں میں سے پہلی روایت امام احمد بن حنبل نے ذکر فرمائی ہے: «ثنا عبد الله...عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: أَبطَأَ عليه خَبَرُ عُمرَ، فكلَّم امرأةً في بطنها شيطانٌ، فقالت: حتى يجيء شيطاني فأساله، قال: رأيتُ عمرَ مُتَّزرًا بكساء يهنأُ إبلَ الصَّدقةِ». (فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، رقم: ٣٠٤)

ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کو کافی دنوں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حال احوال کا پتا نہیں چلا تو اس عورت سے پوچھا جس کے پیٹ میں جنی تھا، اس نے کہا: میرا جنی آئے گا میں اس سے دریافت کر لوں گی۔ جنی نے کہا: میں نے حضرت عمر کو دیکھا چادر کو ازار بنائے ہوئے صدقات کے اونٹوں کو داغ لگا رہے ہیں۔

دوسری روایت حافظ ابن حجر اور ابن جریر طبری نے ذکر فرمائی ہے۔ الاصابۃ میں ہے: «عثيم الجني، له ذكر في «الفتوح»، قال: بينما رجل باليمامة في الليلة الثالثة من فتح نهاوند مرّ به راكب، فقال: من أين؟ قال: من نهاوند، وقد فتح الله على النعمان، واستشهد، فأتى عمر فأخبره، فقال: صدق وصدقت. هذا عثيم بريد الجن رأى بريد الإنس، ثم ورد الخبر بذلك بعد أيام، وسمي فتح نهاوند فتح الفتوح». (الإصابة في تمييز الصحابة٤/٤٦٤. تاريخ الطبري٢/٥٢٨)

فتوحات نہاوند میں عثیم جنی کا ذکر آتا ہے۔ فتح نہاوند کی تیسری رات یمامہ کے ایک آدمی کے پاس سے ایک سوار گزرا، یمامہ والے نے سوار سے پوچھا: تم کہاں سے ہو؟ سوار نے کہا: نہاوند سے، اور یہ بتایا کہ اللہ تعالی نے نہاوند کو فتح کیا اور حضرت نعمان شہید ہوگئے۔ یمامہ والے نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بتلایا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: سوار نے بھی سچ کہا اور آپ بھی سچ بولتے ہیں، یہ عثیم جنات کا ڈاکیہ اور

قاصد ہے اس نے انسانوں کے قاصد کو دیکھا اور بتایا، کچھ دنوں بعد فتح نہاوند کی خبر پہنچی اور اس کا نام فتح الفتوح یعنی فتوحات میں اعلیٰ فتح رکھا گیا۔

مشہور محدث وفقیہ علامہ محمد بن عبد اللہ شبلی رحمہ اللہ تعالیٰ (م ۷۶۹ھ) نے ایسے کئی واقعات ذکر فرمائے ہیں جن میں جنات نے انسانوں کو متعدد امور کی خبر دی۔ منجملہ ان کے ایک واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حضرت ابو عبیدہ بن مسعود اور ان کے ساتھیوں کی شہادت کی خبر جنات کے ذریعہ ملی تھی۔
(دیکھئے: آکام المرجان في أحكام الجان، ص ۱۳۸- ۱۵۱، وہو اتف الجن لابن أبي الدنيا).

(۳) علامہ عبد اللطیف بن عبد العزیز (م ۸۰۱ھ) جو ابن فرشتہ کے لقب سے مشہور ہیں اور فقہائے احناف میں امتیازی درجہ رکھتے ہیں، تحریر فرماتے ہیں: «قلت: اللائح لي في التوفيق أن يقال: مصدِّق الكاهن يكون كافرًا إذا اعتقد أنه عالم بالغيب، وأما إذا اعتقد أنه مُلهَمٌ مِن الله تعالى، أو أن الجن يلقون مما يسمعون من الملائكة فصدَّقه من هذا فلا يكون كافرا».

مجھ پر توفیقِ الٰہی سے یہ ظاہر ہوا کہ کاہن کی تصدیق کرنے والا جب کاہن کو عالم الغیب سمجھتا ہو تو کافر ہے اور جب اس کا اعتقاد ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کے دل میں ڈالتا ہے یا جنات فرشتوں سے سنی ہوئی باتیں اس کو بتلاتے ہیں تو یہ کفر نہیں۔

علامہ ابن الملک کی مذکورہ بالا عبارت علامہ حقی حنفی نے اپنی تفسیر روح البیان (۹/ ۱۸۴) میں ذکر فرمائی ہے، اور اس کے ہم معنی عبارت ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے مرقاۃ المفاتیح (۲/ ۹۹) میں ذکر فرمائی ہے۔

علامہ ابن فرشتہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی متعدد تصانیف ہیں۔ منجملہ ان کے «مبارق الأزهار في شرح مشارق الأنوار» بھی ہے، جو حدیث شریف کی شرح ہے، بظاہر یہ عبارت اسی کتاب کی ہے، یہ کتاب مطبوع ہے، مگر ہمارے پاس موجود نہیں۔

(۴) علامہ مناوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت بھی اس معنی میں بہت واضح ہے کہ کفر اسی وقت ہے جب کاہن کو عالم الغیب سمجھے۔إلى آخر ما قال. (فيض القدير ٦/٢٣)

(۵) علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی کفر کے لیے تصدیقِ کاہن کی شرط لگائی ہے: «الكاهن من يدعي معرفة الغيب بأسباب، وهي مختلفة، فلذا انقسم إلى أنواع متعددة، كالعرّاف والرَّمّال والمُنَجِّم...، والكل مذموم شرعًا، محكوم عليهم وعلى مصدِّقهم بالكفر...». (رد المحتار ٤/٢٤٢.
مزید دیکھئے: شرح النووي على صحيح مسلم ١/٢٠٣. والفتاوى البزازية على هامش الهندية ٦/٣٢٦)

سحر کے لغوی واصطلاحی معنیٰ:

سحر کا لغوی معنیٰ ہے: ما خفي سببه.

سحر کے اصطلاحی معنیٰ ہیں:

١- ما يتخيل على غير حقيقة بخداع، أوما يجري مجرى الخداع.

جو بے حقیقت چیز خیال میں ڈالی جائے، دھوکہ بازی ہو یا دھوکہ بازی کے مشابہ ہو۔

لیکن یہ تعریف معرَّف سے اور حد محدود سے مخفی ہے۔

٢- أمر غريب يشبه الخارق، وليس بخارق.

وہ عجیب وغریب شے جو خلاف عادت کے ساتھ مشابہ ہو اور در حقیقت خلاف عادت نہیں بلکہ اسباب پر مرتب ہے۔

٣- ما يكون بأسباب خفية.

سحر کی چند اقسام:

١- ما يكون باستعانة الشياطين. یہ کفر ہے۔

٢- ما يكون بأسباب خفية من غير شرك. مثلاً انڈے کے اوپر کوئی دوا لگائی اور تنگ بوتل میں ڈالا، جس طرح مسیلمہ کذاب کرتا تھا۔ یہ کفر نہیں؛ مگر خداع ہے۔

٣- السحر قد يكون باعتقال العين. جسے نظر بندی کہتے ہیں۔ اگر یہ شیاطین کی استعانت سے ہو تو قسم اول کی طرح ہے۔

٤- وقد يكون بخفة اليد. جیسے ہاتھ جلدی چلا کر جیب سے کوئی چیز نکالی اور ظاہر کیا کہ غیب سے آگئی۔

سحر سے حقیقت بدلتی ہے، یا نہیں؟:

کعب احبار سے مروی ہے: «لولا كلمات أقولهن لجعلتني اليهود حمارًا».(موطأ مالك، رقم:٣٥٠٢)

اگر میں کچھ کلمات نہ پڑھتا تو یہود مجھے گدھا بنادیتے۔

کعب احبار کے اس قول کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ سحر سے قلبِ ماہیت ہوتی ہے؛ لیکن یہ یا تو کعب احبار کی رائے ہے، یا ان کے قول کی یہ تاویل کریں کہ یہود مجھے بے وقوف بناتے۔ حمار ہونا بے وقوفی سے کنایہ ہے۔ اور کعب احبار اگرچہ خود ثقہ تھے؛ لیکن امام بخاری نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا

ہے: «إنْ كان مِن أصدق هؤلاء المحدثين الذين يُحدِّثون عن أهل الكتاب، وإنْ كنَّا مع ذلك لنبلو عليه الكذِب». (صحيح البخاري، رقم: ٧٣٦١)

وہ اہل کتاب سے باتیں نقل کرنے میں بہت سچے ہیں، اس کے باوجود ہم نے تجربہ کیا کہ وہ جھوٹی باتیں نقل کرتے ہیں، یعنی اہل کتاب بعض مرتبہ جھوٹ بولتے ہیں اور کعب احبار اس کو آگے پہنچاتے ہیں۔ حافظ ابن حجر اور علامہ عینی نے ابن جوزی سے نقل کیا ہے: «المعنى أن بعض الذي يخبر به كعب عن أهل الكتاب يكون كذبًا لا أنه يتعمد الكذب». (فتح الباري ١٣/٣٣٥. عمدة القاري ٢٥/٧٥)

ہم کہتے ہیں کہ سحر سے قلب ماہیت نہیں ہوتی وہ تو معجزے سے ہوتی ہے، ہاں سحر سے قلبِ صفت ہوتی ہے، جیسے صحت کی جگہ مرض آجائے، خوشی کی جگہ غم، اور خوشحالی کی جگہ تنگی آجائے۔ ایسا سحر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ہوا تھا۔

مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ نے معارف القرآن سورہ بقرہ (۱/۲۷۵) پر تحریر فرمایا ہے کہ سحر سے چیز کی حقیقت بدل سکتی ہے اور کعب احبار کے قول کو بطور دلیل پیش فرمایا ہے اور اس کو جمہور کا قول قرار دیا ہے۔ (۱/۲۷۵-۲۷۶)

لیکن حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فیض الباری میں بیان فرمایا ہے کہ سحر سے حقیقت نہیں بدلتی ہاں صفت بدل سکتی ہے: «ثم إن السحر له تأثير في التقليب من الصحة إلى المرض، وبالعكس، أما في قلب الماهية فلا، وما يتراءى فيه من قلب الماهية لا يكون فيه إلا التخييل الصرف، قال تعالى: ﴿يُخَيَّلُ اِلَيۡهِ مِنۡ سِحۡرِهِمۡ اَنَّهَا تَسۡعٰى﴾ فلم تنقلب الحبال إلى الحيات، ولكن خيل إليهم أنها انقلبت، وهذا ما نسب إلى أبي حنيفة أن في السحر تخيلا فقط، لا يريد به نفي التأثير مطلقًا، فإنه معلوم مشهود، بل يريد به نفي التأثير في حق قلب الماهيات. ولا ريب أن ليس له فيه تأثير غير التخييل، ومن ههنا ظهر الفرق بين المعجزة والسحر». (فيض الباري ٣/٤٧٧-٤٧٨)

یعنی سحر سے صفت اور کیفیت کی تبدیلی ہوتی ہے جیسے بیماری پیدا ہو جائے، لیکن اس سے قلبِ ماہیت نہیں ہوتی، بظاہر حقیقت کی تبدیلی ہمیں نظر آتی ہے، جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مقابلے میں ساحروں کی رسیاں بظاہر سانپ بن گئیں۔ ان کی حقیقت نہیں بدلی۔ امام ابو حنیفہ کی طرف جو بات منسوب ہے کہ سحر میں تاثیر نہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ قلب ماہیت کی تاثیر نہیں۔ ہر قسم کی تاثیر کی نفی مقصود نہیں، ہاں معجزہ سے شے کی حقیقت بدل جاتی ہے اور معجزہ اور سحر میں یہ بھی ایک فرق ہے۔

معجزہ وکرامت اور سحر میں فرق:

۱- سحر کا ظہور شریر وخبیث لوگوں سے ہوتا ہے؛ جبکہ کرامت کا ظہور طاعات پر مداومت کرنے والے اور سئیات سے بچنے والے نیک مؤمن سے ہوتا ہے۔

۲- سحر مخصوص برے اعمال کے نتیجے میں ظاہر ہوتا ہے؛ جبکہ کرامت کا ظہور اعمال کے نتیجے میں نہیں؛ بلکہ شریعت پر مواظبت اور اللہ کے فضل سے ہوتا ہے۔

۳- سحر تعلیم وتعلم سے حاصل ہوتا ہے؛ جبکہ کرامت میں ایسا نہیں؛ بلکہ وہ اللہ تعالی کی طرف سے ایک عطا ہے۔

۴- سحر طالبین کی چاہت کے موافق نہیں ہوتا، جبکہ کرامت طالبین کی چاہت کے موافق ہوتی ہے۔

۵ - سحر معین زمانہ یا معین مکان یا خاص شرائط کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے؛ جبکہ کرامت زمان ومکان اور شرائط کے ساتھ مخصوص نہیں۔

۶- ایک ساحر کا سحر دوسرے ساحر کے سحر کے معارض ہوتا ہے؛ جبکہ ایک ولی کی کرامت دوسرے ولی کی کرامت کے معارض نہیں ہوتی۔

۷- سحر ساحر کی کوششوں سے ظاہر ہوتا ہے؛ جبکہ کرامت میں ولی کی کوشش کا دخل نہیں ہوتا؛ اگرچہ ہزار مرتبہ کرامت کا ظہور ہو۔

۸- ساحر فسق وفجور اور گندگیوں میں ملوث ہوتا ہے؛ کیونکہ یہ چیزیں سحر کے اندر اثر پیدا کرنے میں معاوِن ہوتی ہیں؛ جبکہ کرامت کا ظہور ایسے شخص سے ہوتا ہے جو مؤمن ہو اور صفات حسنہ کے ساتھ متصف ہو۔

۹- ساحر صرف ان چیزوں کا حکم کرتا ہے جو دین وشریعت کے خلاف ہوں؛ جبکہ ولی صرف ان باتوں کا حکم کرتا ہے جو دین وشریعت کے موافق ہوں۔(دستور العلماء ۲/ ۱۲۰)

۱۰- مولانا روم کہتے ہیں کہ معجزہ حالت یقظت ونوم دونوں میں ہوتا ہے، بخلاف سحر کے کہ یہ صرف حالت یقظت میں ہوتا ہے۔

کرامت وسحر کے درمیان مذکورہ فروق سے معجزہ اور سحر کے درمیان فرق بھی واضح ہو گیا۔

معتزلہ کے نزدیک سحر ایک تخیل ہے:

معتزلہ کہتے ہیں کہ سحر سے نہ حقیقت بدلتی ہے اور نہ صفت، صرف ایک تخیل کا درجہ رکھتا ہے۔
(تفسير الرازي ۳۷۵/۳۲. وانظر: تعليق أبي هاشم على شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الرزاق المعتزلي، ص۵۶۸)

معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل(۱) قال اللہ تعالی: ﴿يُخَيَّلُ اِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنَّهَا تَسْعٰى ۝﴾. (طہ) وقال تعالی: ﴿سَحَرُوْٓا اَعْيُنَ النَّاسِ﴾. (الأعراف:١١٦)

جواب: موسی علیہ السلام کے زمانے کا سحر اگر تخیل تھا، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سحر ایسا ہی ہو۔ بعض سحر میں نظر بندی ہوتی ہے اور بعض میں ظاہری تاثیر یا کیفیت کی تبدیلی ہوتی ہے۔

دلیل(۲): ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ اَتٰى ۝﴾. (طہ)

جواب: لا يفلح الساحر في مقابلة المعجزة، یا نتیجہ اور عاقبت کے اعتبار سے ہے؛ اگرچہ ابتداء میں کچھ تاثیر ہو۔

دلیل(۳): اگر سحر بھی موثر ہو اور معجزہ بھی موثر ہو تو سحر معجزہ کے ساتھ خلط ملط ہو جائے گا۔

جواب(۱): سحر سے حقیقت نہیں بدلتی اور معجزہ سے حقیقت بدلتی ہے۔ موسی علیہ السلام کی لاٹھی واقعی سانپ بن گئی تھی اور ساحروں کی لاٹھیاں اور رسیاں نظر بندی کی ایک شکل تھی؛ اس لیے موسی علیہ السلام کی لاٹھی نے ساحروں کی لاٹھیوں اور رسیوں کو کھا کر ایسا ہضم کیا کہ ان کا نام ونشان نہیں رہا۔

سحر اور معجزہ کے درمیان فروق کا ذکر گزر چکا ہے۔

دلیل(۴): مشرکین کہتے تھے: ﴿وَقَالَ الظّٰلِمُوْنَ اِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا رَجُلًا مَّسْحُوْرًا ۝﴾. (الفرقان)

معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حقیقت میں مسحور نہ تھے، کافر آپ کو مسحور کہتے تھے۔

جواب(۱): یہاں مسحور، ساحر کے معنی میں ہے۔ أي: رجلاً ساحرًا؛ اس لیے کہ سحر تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مدینہ منورہ میں ہوا تھا۔ معجزات کی وجہ سے کفار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ساحر کہتے تھے۔ اور مسحور ساحر کے معنی میں آتا ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسٰى تِسْعَ اٰيٰتٍۭ بَيِّنٰتٍ فَسْـَٔلْ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اِذْ جَآءَهُمْ فَقَالَ لَهٗ فِرْعَوْنُ اِنِّيْ لَاَظُنُّكَ يٰمُوْسٰى مَسْحُوْرًا ۝﴾. (الإسراء) اور اس کے بعد ہے: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ اَنْزَلَ هٰٓؤُلَآءِ اِلَّا رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾. (الإسراء:١٠٢) اور سورہ بنی اسرائیل میں اکثر اسم مفعول کے صیغے اسم فاعل کے معنی میں ہیں، جیسے: ﴿وَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُوْرًا ۝﴾. (الإسراء) أي: ساترًا.

(۲) ضروری نہیں کہ کافروں کی ہر بات غلط ہو، رسول کو وہ بشر کہتے تھے، تو کیا بشر کہنا غلط تھا؛ بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ بشر نبی نہیں ہو سکتا، اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) بشر ہیں؛ لہٰذا وہ نبی نہیں ہو سکتے۔

الرسول بشر، والبشر لا يكون نبيًّا، فمحمد لا يكون نبيًّا.

وہ صغری میں سچے تھے، کبری میں غلط تھے۔ صغری: محمد بشر. کبری: البشر لا یکون رسولا.

(۳) مسحور یہاں اپنے لغوی معنی میں نہیں؛ بلکہ کفار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مختلط الحواس سمجھ کر مسحور کہتے تھے کہ ان کی عقل خراب ہو گئی ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ سحر موثر ہوتا ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

دلیل(۱): ﴿سَحَرُوْٓا اَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوْهُمْ وَجَآءُوْ بِسِحْرٍ عَظِيْمٍ ۝﴾. (الأعراف:١١٦) عظیم اس لیے کہا کہ اس میں اثر تھا۔

دلیل(۲): ﴿فَيَتَعَلَّمُوْنَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُوْنَ بِهٖ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهٖ﴾. (البقرة:١٠٢)

دلیل(۳) ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفّٰثٰتِ فِي الْعُقَدِ ۝﴾. (الفلق:٤) اگر اثر نہ ہوتا تو پناہ مانگنے کی کیا ضرورت تھی۔

سحر سیکھنے کا حکم:

امام رازی کہتے ہیں کہ سحر کا سیکھنا جائز ہے؛ اس لیے کہ یہ ایک علم ہے اور علم جہل سے بہتر ہے؛ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ سحر حقیقی کفر ہے اور کفر کا سیکھنا کفر کے ذرائع سے ہوتا ہے؛ اس لیے حرام ہے؛ البتہ سحر مجازی کفر نہیں کہ کاغذ پر دوا لگائی اور آگ میں ڈالا اور کاغذ نہیں جلا۔

سحر حقیقی میں شیاطین کو خوش کرنے کے لیے میلا کچیلا اور گندا رہنا پڑتا ہے، نماز روزے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ شعائر اسلام کی بے حرمتی کرنی پڑتی ہے تب جاکر کوئی انسان کچھ دیر کے لیے دنبہ کی شکل میں تبدیل ہو جاتا ہے اور اس کو کسی سادہ لوح کے ہاتھ فروخت کر کے کچھ دراہم حاصل ہو جاتے ہیں۔ یہ میں نے صرف ایک مثال بتلائی۔ جب میں مسقط مملکت عمان گیا تھا تو وہاں کے علماء نے بتایا کہ اس ملک میں سحر کا بہت زور ہے، یہاں تک کہ حکومت نے اس پر سخت پابندی لگائی؛ یہاں تک کہ ساحر کسی انسان پر سحر کر کے چھو لیتا ہے تو وہ دنبہ یا بکرا بن جاتا ہے اور اس کو جانوروں کے میلے میں لا کر فروخت کرتا ہے، خریدار اس کو پکڑ کر لے جاتا ہے تو دو تین گھنٹے کے بعد وہ اپنی اصلی حالت میں آجاتا ہے اور انسان بن جاتا ہے۔

ابو منصور ماتریدی فرماتے ہیں کہ سحر کو مطلقاً کفر قرار دینا صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اگر سحر کفر ہو، تو پھر ساحر کو قتل کرنا چاہئے؛ کیونکہ مرتد کو قتل کیا جاتا ہے؛ لیکن ایسا نہیں۔ سحر مطلقاً کفر نہیں، اگر کلمات کفریہ پر مشتمل ہو تو کفر ہے؛ ورنہ نہیں۔ اور اگر ساحر فساد فی الارض کی سعی کرتا ہے، مثلاً سحر کے ذریعے کسی کو قتل

کرتا ہے، تو ایسے ساحر کو قتل کیا جائے گا کفر کی وجہ سے نہیں؛ بلکہ فساد فی الارض کی وجہ سے۔(مقدمة رد المحتار ١/٤٥)

خرقِ عادت امور کی اقسام:

معجزہ اور اس کے قریب قریب کئی ایک الفاظ کتابوں میں مذکور ہیں اور ان کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں۔ ایک آسان تقسیم تعریفات کے ساتھ یہ ہے:

الأمر الخارق للعادة:

(١) إذا صدر من النبيّ صلى الله عليه وسلم بعد النبوة فمعجزة.

(٢) وإن صدر قبل النبوة فهو إرهاص.

(٣) وإن صدر من وليّ فهو كرامة.

(٤) وإن صدر من فاسق أو كافر بتعليم وتعلُّم فهو سِحرٌ.

(٥) وإن لم يظهر بتعليم وتعلُّم، فإن وافق مطلوبه فاستدراج.

(٦) وإن خالف مطلوبه فهو إهانة.

(٧) وإن صدر الأمر الخارق للعادة من عامة المسلمين فهو إعانة/ معونة.

مذکورہ اقسام کی مثالیں:

١- معجزہ کی مثال: شق القمر، معراج، قرآن کریم۔ (شق القمر کے لیے دیکھئے: صحیح البخاري، وصحیح مسلم، باب انشقاق القمر. معراج کے لیے دیکھئے: الإسراء:١. صحیح البخاري، باب المعراج. صحیح مسلم، باب الإسراء. قرآن کریم کے معجزہ ہونے کے لیے دیکھئے: البقرة:٢٣. صحیح البخاري، باب کیف نزل الوحي.)

٢- ارہاص کی مثال: پتھر کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نبوت سے پہلے سلام کرنا۔ «إني لأعرف حجرًا بمكة كان يسلم عليَّ قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن». (صحيح مسلم، رقم:٢٢٧٧)

٣- کرامت کی مثال: اسید بن حضیر اور عباد بن بشیر رضی اللہ عنہما نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس سے اٹھ کر ایک اندھیری رات میں اپنے گھر لوٹنے لگے، تو ان کے آگے ایک نور تھا، پھر جب وہ جدا ہوئے تو ان میں سے ہر ایک کی لاٹھی کے ساتھ نور بھی الگ الگ ہو گیا۔ (صحيح البخاري، رقم:٣٨٠٥، باب منقبة أسيد بن حضير وعباد بن بشير)

٤- سحر کی مثال: موسی علیہ السلام کے زمانے میں جادوگروں کی لاٹھیوں اور رسیوں کا سانپ بن جانا۔ (طه:٦٦)

٥- استدراج کی مثال: بعض کفار وفساق کو اللہ تعالی ایک مدت تک مہلت دیتے ہیں کہ وہ اس مدت میں جو چاہتے ہیں وہ پالیتے ہیں، جیسے دجال کو ایک ولی کے قتل کرنے پر قدرت دی جائے گی، وہ اُنھیں قتل

کرے گا، پھر زندہ کرے گا۔(صحيح مسلم، رقم: ٢٩٣٨، باب في صفة الدجال)

٦- اہانت کی مثال: مسیلمہ کذاب نے شفا کی نیت سے ایک آدمی کے سر پر ہاتھ پھیرا تو وہ گنجا ہو گیا۔
(لوامع الأنوار البهية ٢/ ٢٩٠. المعارف لابن قتيبة ١/ ٤٥٤. البداية والنهاية ٦/ ٣٢٧)

یا جیسے مسیلمہ کذاب کا کسی کانے کی آنکھ میں تھوک لگانے سے اس کا اندھا ہو جانا۔(تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص٢٢١. البداية والنهاية ٦/ ٣٢٧)

٧- معونۃ کی مثال: لوگوں کا استسقاء کے لیے نکلنا اور ان کی دعا کی برکت سے فوراً بارش ہو جانا۔ ایسا بکثرت ہوتا رہتا ہے۔

بعض حضرات نے شعبذہ کو بھی شمار کیا ہے۔ شعبذہ جادو اور نظر بندی کی ایک قسم ہے، اس کو سحر کے ضمن میں شامل کیا جا سکتا ہے۔(ان اقسام کی تعریف وتفصیل کے لئے دیکھئے: دستور العلماء ٢/ ٥٠. حرف الخاء. كتاب الكليات، ص٤٣٣ فصل الخاء. التعريفات، ص:٢٣٥ الكرامة. فتح الباري ٦/ ٥٨١. علامة النبوة. فتح الباري ١٠/ ٢٢٣، باب السحر)

جنات سے خدمت لینا جائز ہے، یا نہیں؟:

١- اگر استخدام الجن امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے نتیجے میں ہو تو کوئی حرج نہیں۔

٢- اگر جنات مجبور نہ ہوں اور وہ صدق دل سے دعا لینے کے لیے کسی کی خدمت کرتے ہوں کہ دنیا وآخرت میں اس کا نفع ہو گا تو جائز ہے۔

٣- جنات سے ممنوع کام لینا، مثلاً: کسی کو بیمار کرنے کے لیے، یا کسی سے چوری کرنے کے لیے، تو یہ جائز نہیں۔

ہمارے اکابر کے فتاوی میں موجود ہے کہ جنات کو مجبور کر کے ان کی حریت کو سلب کرنا جائز نہیں، جیسے انسانوں کو مسلوب الاختیار بنانا جائز نہیں۔ یہ صرف حضرت سلیمان علیہ السلام کے لیے جائز تھا کہ یہ ان کا معجزہ تھا اور جنات اللہ کے حکم سے ان کی تابعداری کرتے تھے۔ مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ نے شوہر کے لیے حب کے عمل کے بارے میں تحریر فرمایا ہے کہ اگر شوہر ظلم کرتا ہو اور بیوی کے حقوق ادا نہ کرتا ہو تو پھر حب کا ایسا تعویذ کرنا اور کرانا جائز ہے جس میں منتر جنتر وغیرہ کوئی ناجائز چیز اور شوہر کو مسلوب الاختیار کرنا نہ ہو۔(فتاوی دار العلوم دیوبند ٢/ ٢١٩)

١١٤- وَنَرَى الْجَمَاعَةَ حَقًّا وَصَوَابًا، وَالْفُرْقَةَ زَيْغًا وَعَذَابًا.

ترجمہ: اور ہم "جماعت" کو حق اور درست سمجھتے ہیں اور فرقہ بندی کو کج روی اور عذاب اور تکلیف دہ گردانتے ہیں۔ یا سبب عذاب سمجھتے ہیں۔

فرقہ بندی کی مذمت:

جماعت سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اِطاعت شعار صحابہ اور ان کی اتباع کرنے والے اہلِ ایمان ہیں۔

ہم جماعتِ صحابہ اور ان کی اتباع کرنے والے اہلِ ایمان کی پیروی کو حق سمجھتے ہیں، اجماعی مسائل میں ان سے علاحدہ ہونے سے اجتناب کرتے ہیں، اور ان کی مخالفت اور مخالفت کے نتیجے میں پیدا ہونے والی فرقہ بندی کو گمراہی اور باعثِ عذاب سمجھتے ہیں۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَإِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَآ اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا ۚ وَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا هُمْ فِيْ شِقَاقٍ ۚ﴾. (البقرۃ) اگر یہ لوگ بھی اسی طرح ایمان لے آئیں جیسے تم (صحابہ) ایمان لائے ہو تو یہ راہِ راست پر آجائیں گے۔ اور اگر یہ منہ موڑلیں تو در حقیقت وہ دُشمنی میں پڑگئے ہیں۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ۭ وَسَاۗءَتْ مَصِيْرًا ۝﴾. (النساء) اور جو شخص اپنے سامنے ہدایت واضح ہونے کے بعد بھی رسول کی مخالفت کرے، اور مؤمنوں کے راستے کے سوا کسی اور راستے کی پیروی کرے، اس کو ہم اسی راہ کے حوالے کردیں گے جو اس نے خود اپنائی ہے اور اسے دوزخ میں جھونکیں گے، اور وہ بہت بُرا ٹھکانا ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ تَفَرَّقُوْا وَاخْتَلَفُوْا مِنْۢ بَعْدِ مَا جَاۗءَھُمُ الْبَيِّنٰتُ ۭ وَاُولٰۗىِٕكَ لَھُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ۝﴾. (آل عمران) اور ان لوگوں کی طرح نہ ہوجانا جن کے پاس کھلے کھلے دلائل آچکے تھے، اس کے بعد بھی انھوں نے آپس میں پھوٹ ڈال لی اور اختلاف میں پڑگئے۔ ایسے لوگوں کو سخت سزا ہوگی۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا﴾. (آل عمران:١٠٣) اور اللہ کی رَسّی کو سب مل کر مضبوطی سے تھامے رکھو اور آپس میں پھوٹ نہ ڈالو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مسلمانوں کے درمیان اتحاد واتفاق کی بہت تاکید فرمائی ہے اور افتراق وانتشار کی سخت مذمت فرمائی ہے۔

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من فارق الجماعة شبرا فمات، إلا مات ميتة جاهلية». (صحيح البخاري، رقم:٧٠٥٤. صحيح مسلم: رقم:١٨٤٩)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو جماعت سے ایک بالشت بھی الگ ہوا تو اس کی موت جاہلیت والی موت ہو گی۔

تفصیل مصنف کی عبارت: «ونَتَّبِعُ السُّنَّةَ والجماعةَ، ونَجْتَنِبُ الشُّذُوذَ والخِلافَ والفُرْقَةَ» کے تحت گزر چکی ہے۔

اختلاف کی اقسام:

اختلاف کی تین قسمیں ہیں:

۱- اختلاف فی الادیان، جیسے: اسلام، یہودیت، نصرانیت اور لامذہبیت وغیرہ۔

قال اللہ تعالی: ﴿ وَلٰكِنِ اخْتَلَفُوْا فَمِنْهُمْ مَّنْ اٰمَنَ وَمِنْهُمْ مَّنْ كَفَرَ ﴾. (البقرة:۲۵۳)

۲- اختلاف فی امور العقائد، جیسے: قدریہ، جبریہ، جہمیہ، خوارج، روافض، اور مشبہہ وغیرہ۔

۳- اختلاف فی الفروع، جیسے: مذاہب فقہائے اربعہ۔

ان اقسام ثلاثہ کو دو قسموں میں بھی سمیٹا جاسکتا ہے: ۱- مسائلِ اعتقادیہ میں اختلاف۔ ۲-مسائلِ فقہیہ میں اختلاف۔

پھر مسائل اعتقادیہ میں اختلاف کی دو قسمیں ہیں:

۱- مسائلِ اعتقادیہ میں ایسا اختلاف جو ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کے انکار پر مشتمل ہو، جس سے انسان گمراہی کے گڑھے میں گر جاتا ہے، جیسے جہمیہ اور کرامیہ کا اللہ تعالی کے لیے جسم ماننا، مرجئہ کا نجات کے لیے صرف تصدیق قلبی کو کافی سمجھنا، قدریہ کا انسان کو قادر مطلق ماننا، اور جبریہ کا انسان کو مجبور محض سمجھنا۔

۲- مسائل اعتقادیہ میں ایسا اختلاف جس سے گمراہ نہیں ہوتا، جیسے: بعض صحابہ کا معراج کے موقعہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اللہ تعالی کی رؤیت کو ماننا، اور بعض صحابہ کا نہ ماننا۔ اور جیسے بعض صحابہ کے نزدیک میت کا لوگوں کی آواز نہ سننا۔ یہ اور ان جیسے دوسرے مسائل میں دلائل کی بنیاد پر اختلاف جائز ہے؛ البتہ جدل، مقابلہ آرائی اور حدود سے تجاوز کرنا جائز نہیں۔

۳- اسی طرح لوگوں کی طبیعت اور سمجھ میں تفاوت، نصوص شرعیہ اور عربی زبان کے اندر حقیقت ومجاز اور دیگر اسباب کی وجہ سے مسائل فقہیہ میں اختلاف کا پایا جانا عقلاً وشرعاً جائز ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارکہ میں بھی صحابہ کے درمیان مختلف مسائل میں اختلاف پایا گیا؛ غزوہ احزاب سے واپسی کے بعد پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے فرمایا: «لا يصلين أحد العصر

إلا في بني قريظة» اور راستے میں عصر کا وقت ہو گیا تو بعض صحابہ نے راستے میں نماز پڑھ لی، اور بعض صحابہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کو حقیقی معنی پر محمول کیا اور بنو قریظہ پہنچ کر نماز پڑھی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی پر بھی نکیر نہیں فرمائی۔ (صحيح البخاري ، رقم:٩٤٦)

امام سیوطی رحمہ اللہ جزیل المواہب فی اختلاف المذاہب میں لکھتے ہیں: «اختلاف المذاهب في هذه الملة نعمةٌ كبيرةٌ وفضيلةٌ عظيمةٌ، وله سِر لطيف أدركه العالمون، وعمي عنه الجاهلون، حتى سمعت بعض الجهال يقول: النبي صلى الله عليه وسلم جاء بشرع واحد، فمن أين مذاهب أربعة؟... وقد وقع اختلاف في الفروع بين الصحابة رضي الله عنهم خير الأمة، فما خاصم أحد منهم أحدا، ولا عادى أحد أحدًا، ولا نسب أحد أحدًا إلى خطأ أوقصور، ...إن اختلاف المذهب في هذه الملة خصيصة فاضلة لهذه الأمة، وتوسيع في هذه الشريعة السمحة السهلة». (جزيل المواهب في اختلاف المذاهب، ص٤-٥، مخطوط)

شیخ محمد عوامہ نے «صفحات في أدب الرأى» میں صفحہ ۱۸ سے ۲۱ تک امام سیوطی کی اس کتاب سے سے لمبی عبارت نقل فرمائی ہے، جو بہت سی مفید باتوں پر مشتمل ہے۔ ہم نے تطویل کے خوف سے اس مختصر اقتباس پر اکتفا کیا۔ علمائے کرام نے اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف فرمائی ہیں۔ تفصیل کے لیے ان کتابوں کی طرف رجوع فرمائیں۔

١١٥- وَدِيْنُ اللهِ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَاحِدٌ، وَهُوَ دِيْنُ (١) الْإِسْلَامِ، كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿ إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ ﴾.[آل عمران:١٩]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ ﴾.[آل عمران:٨٥]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا ﴾.[المائدة: ٣] (٢)

ترجمہ: اللہ کا دین آسمان وزمین میں صرف ایک ہی ہے اور وہ دین اسلام ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: ”بلاشبہ دین اللہ کے نزدیک اسلام ہی ہے“۔ اور فرمایا: ”اور جو شخص اسلام کے علاوہ اور کوئی دین اختیار کرنا چاہے گا، تو اس سے وہ دین قبول نہیں کیا جائے گا“۔ اور فرمایا: ”اور میں نے اسلام کو تمہارے لیے بطور دین پسند کر لیا“۔

دین کی آسان تعریف:

دین کی آسان تعریف یہ ہے: ما أنزله الله تعالى بواسطة الأنبياء عليهم السلام لنفع العباد.
کبھی باطل طریقے کو بھی دین کہا جاتا ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿ لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ ۝ ﴾. (الکافرون)
دین کے متعدد معانی اور ملت ومذہب، شریعت ومسلک کی تشریح کتاب کے شروع میں گزر چکی ہے۔

وحدتِ ادیان کا نعرہ اور دھوکہ:

بعض لوگ یہود ونصاری وغیرہ کو خوش کرنے کے لیے وحدتِ ادیان کا نعرہ لگاتے ہیں کہ سب دین سماوی کو ماننے والے نجات یافتہ ہیں، اور اس آیت کریمہ کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں: ﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالنَّصٰرٰى وَالصّٰبِـِٕيْنَ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۚ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۝ ﴾.(البقرة:٦٢) یقیناً مسلمان اور یہود ونصاری اور صابی جو اللہ تعالی اور آخرت پر یقین رکھتے ہیں اور اچھے اعمال کرتے ہیں اُن کے لیے اللہ تعالی کے ہاں اجر ہے، اور نہ ان پر خوف ہے اور نہ وہ مغموم ہوں گے۔

حالانکہ آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ آخرت کی فلاح وکامیابی نری تمناؤں اور نام ونسب اور تعلّیوں سے نہیں ملتی بلکہ اس کے لیے صحیح عقیدہ اور عمل صالح درکار ہے، اور یہ قانون ہر زمانے کے لیے تھا، اور

(١) لفظ «دين» سقط من ١١، ١٥، ٣٦. والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.
(٢) الآية الثانية ساقطة من ٢، ٥، ٦، ٩، ١١، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٥. وسقطت من ٢٤، ٣٥ الآيتان الأخيرتان. وأثبتناهما من بقية النسخ. والإثبات حسن.

ہے، اور رہے گا۔ یہود و نصاری میں سے ان کے زمانے میں جو صحیح عقائد کے حامل تھے وہ فلاح یافتہ بن گئے اور اب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد زریں میں بھی جو صحیح عقیدہ کے حامل ہوں، توحید و رسالت محمدیہ کو تسلیم کرتے ہوں، عمل صالح کا تاج اس کے سر پر سجا ہوا ہو وہ کامیاب ہیں، جو یہود و نصاری توحیدِ ربانی اور رسالت محمدیہ اور اعمال صالحہ کا لباس زیب تن کئے ہوئے نہ ہوں وہ کیسے کامیابی کے مدعی بن سکتے ہیں۔ شیخ محمد احمد کنعان لکھتے ہیں: «لا يصح أن يفهم من هذه الآية ومن مثيلتها التي في سورة المائدة ١٥١، ومن الآية ١٧ من سورة الحج ص٤٢٥: أن اليهود، أو النصارى، أو الصابئين أوأحدًا من الكافرين سيدخلون الجنة على ما هم عليه من الكفر والضلال، بل إن نجاتهم من النار تتوقف علي إيمانهم بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، لا سبيل لهم سواه، وليس في الآية قواسم مشتركة بين المسلمين وغيرهم كما زعم البعض، فالناس مؤمن أو كافر، لا وسط بينهما، وهذا أصل من أصول العقيدة لا يجوز التساهل فيه مطلقًا، فمُجمل معنى الآية هو: أن النجاة من العذاب ليس بأماني الناس، بل هي لمن آمن إيمانًا صحيحًا كما أمره الله على لسان رسوله لا كما يهوَى الإنسان ويتمنى، ﴿وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْهُ ۚ وَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ ﴾».
(قرة العينين، ص١٢-١٣)

اس عبارت کا خلاصہ پہلے آچکا ہے اس لیے ترجمہ کی ضرورت نہیں۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي، ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار». (صحيح مسلم، رقم:٢٤٠)

اور اللہ تعالی کا فرمان ہے: ﴿قُلْ يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا﴾. (الأعراف:١٥٨)

ہاں اگر وحدتِ ادیان کا یہ مطلب ہو کہ ہر دین کے بنیادی عقائد جیسے ایمان باللہ والکتب والرسل والیوم الآخر ایک ہیں تو یہ صحیح ہے، اور اگر یہ مطلب ہو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد بھی یہودیت اور نصرانیت موجبِ نجات ہیں تو یہ سو فیصد غلط اور گمراہی ہے۔

اللہ تعالی کے نزدیک صحیح اور مقبول دین اسلام ہی ہے، باقی ادیان باطل ہیں۔ تمام اہل ارض و سماء خواہ وہ فرشتے ہوں یا انسان وجنات سبھی اللہ تعالی کی توحید کے اقرار اور اس کی ذات وصفات پر ایمان، اس کی عبادت واطاعت کے مکلف ہیں، اور یہ امور تمام انبیاء کے دین میں مشترک ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد».(صحيح البخاري، رقم:٣٤٤٣)

اور اسلام کے معنی اطاعت و فرماں برداری کے ہیں، ہر نبی و رسول کے زمانے میں جو لوگ ان پر ایمان لائے اور ان کی تابعداری کی وہ مسلم کہلائے؛ قال اللہ تعالی: ﴿اِذْ قَالَ لَهٗ رَبُّهٗۤ اَسْلِمْ ۙ قَالَ اَسْلَمْتُ لِرَبِّ

الْعٰلَمِيْنَ ﴿١٣١﴾ وَ وَصّٰى بِهَاۤ اِبْرٰهٖمُ بَنِيْهِ وَ يَعْقُوْبُ ؕ يٰبَنِيَّ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى لَكُمُ الدِّيْنَ فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ﴿١٣٢﴾ ﴾.(البقرة) جب ان کے پروردگار نے ان سے کہا: سرِ تسلیم خم کردو! تو وہ بولے: میں نے رب العالمین کے (ہر حکم کے) آگے سر جھکا دیا۔ اور اسی بات کی ابراہیم نے اپنے بیٹوں کو وصیت کی، اور یعقوب نے بھی کہ اے میرے بیٹو! اللہ نے یہ دین تمہارے لیے منتخب فرمالیاہے، لہذا تمھیں موت آئے تو اس حالت میں آئے کہ تم مسلم ہو۔

حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم سے فرمایا: ﴿ اَنْ لَّا تَعْبُدُوْۤا اِلَّا اللّٰهَ ﴾.(هود:٢٦) تم اللہ کے سوا کسی اور کی عبادت نہ کرو۔ ﴿ وَ اُمِرْتُ اَنْ اَكُوْنَ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ ﴿٧٢﴾ ﴾.(يونس) اور مجھے یہ حکم دیا گیاہے کہ میں فرماں بردار لوگوں میں شامل رہوں۔

حضرت یوسف علیہ السلام نے فرمایا: ﴿ تَوَفَّنِيْ مُسْلِمًا ﴾.(يوسف:١٠١) مجھے اس حالت میں دُنیا سے اُٹھانا کہ میں تیرا فرماں بردار رہوں۔

حضرت موسی علیہ السلام نے فرمایا: ﴿ يٰقَوْمِ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوْۤا اِنْ كُنْتُمْ مُّسْلِمِيْنَ ﴿٨٤﴾ ﴾.(يونس) اور موسی علیہ السلام نے کہا: اے میری قوم! اگر تم واقعی اللہ پر ایمان لے آئے ہو تو پھر اسی پر بھروسہ رکھو، اگر تم فرماں بردار ہو۔

اور جادوگر جب حضرت موسی علیہ السلام پر ایمان لائے تو انھوں نے کہا: ﴿ رَبَّنَاۤ اَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَّ تَوَفَّنَا مُسْلِمِيْنَ ﴿١٢٦﴾ ﴾.(الأعراف) اے ہمارے پروردگار! ہم پر صبر کے پیمانے اُنڈیل دے اور ہمیں اس حالت میں موت دے کہ ہم تیرے فرماں بردار ہوں۔

حضرت عیسی علیہ السلام کے حواریین نے کہا: ﴿ اٰمَنَّا وَ اشْهَدْ بِاَنَّنَا مُسْلِمُوْنَ ﴿١١١﴾ ﴾.(المائدة) ہم ایمان لے آئے، اور آپ گواہ رہئے کہ ہم فرماں بردار ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ تمام انبیاء کا دین ایک ہے: «أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم في الدنيا والآخرة، والأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد». (صحيح البخاري، رقم:٣٤٤٣)

دین وشریعت مترادفات میں سے ہیں۔ اور کبھی لفظ دین ان اصول واحکام کے لیے بولا جاتاہے جو حضرت آدم علیہ السلام سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک سب انبیاء میں مشترک ہیں۔ اوران فروعات وطریقِ عمل پر شریعت کا اطلاق ہوتاہے جو مختلف زمانوں اور مختلف امتوں میں مختلف ہوتے چلے آئے ہیں۔

قال اللہ تعالی: ﴿ اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ ﴾. (آل عمران:١٩) بے شک معتبر دین تو اللہ کے نزدیک

اسلام ہی ہے۔ وقال تعالیٰ:﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّ مِنْهَاجًا ﴾.(المائدة:٤٨) تم میں سے ہر ایک (اُمت) کے لیے ہم نے ایک الگ شریعت اور طریقہ مقرر کیا ہے۔

بعض اوقات دینِ اسلام نبی آخر الزمان حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت پر بولا جاتا ہے، جس نے تمام شرائع کو منسوخ کر دیا اور یہ دین تا قیامت باقی رہنے والا ہے۔

یہود و نصاریٰ اگرچہ اپنے آپ کو حضرت موسیٰ وحضرت عیسیٰ علیہما السلام کی طرف منسوب کرتے ہیں؛ لیکن وہ مسلمان نہیں، کیونکہ اُنہوں نے انبیاء کی تعلیمات میں کفر وشرک کو شامل کیا اور خاتم النبیین حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا انکار کیا۔

اللہ تعالیٰ نے نصاریٰ کے بارے میں فرمایا:﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ ؕ وَ قَالَ الْمَسِيْحُ يٰبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اعْبُدُوا اللّٰهَ رَبِّيْ وَ رَبَّكُمْ ؕ اِنَّهٗ مَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَاْوٰىهُ النَّارُ ؕ وَ مَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ اَنْصَارٍ ۝ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ ۘ وَ مَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّآ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ﴾.(المائدة) وہ لوگ یقیناً کافر ہو چکے ہیں جنہوں نے یہ کہا کہ ”اللہ مسیح ابن مریم ہی ہے“ حالانکہ مسیح نے تو یہ کہا تھا کہ اے بنی اسرائیل! اللہ کی عبادت کرو جو میرا بھی پروردگار ہے اور تمہارا بھی پروردگار۔ یقین جانو کہ جو شخص اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرائے اللہ نے اس کے لیے جنت حرام کر دی ہے اور اس کا ٹھکانہ جہنم ہے، اور جو لوگ یہ ظلم کرتے ہیں اُنہیں کسی قسم کے یار و مددگار میسر نہیں آئیں گے۔ وہ لوگ بھی یقیناً کافر ہو چکے ہیں جنہوں نے یہ کہا ہے کہ ”اللہ تین میں تیسرا ہے“، حالانکہ ایک خدا کے سوا کوئی خدا نہیں۔

اور اللہ تعالیٰ نے یہود کے بارے میں فرمایا:﴿ فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ وَ كُفْرِهِمْ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ وَ قَتْلِهِمُ الْاَنْۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَّ قَوْلِهِمْ قُلُوْبُنَا غُلْفٌ ؕ بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوْنَ اِلَّا قَلِيْلًا ۝ وَّ بِكُفْرِهِمْ وَ قَوْلِهِمْ عَلٰى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيْمًا ۝ وَّ قَوْلِهِمْ اِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيْحَ عِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ۚ وَ مَا قَتَلُوْهُ وَ مَا صَلَبُوْهُ وَ لٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ ﴾.(النساء) اور ان کے ساتھ جو کچھ بھی ہوا، وہ اس لیے کہ انہوں نے اپنا عہد توڑا، اللہ کی آیتوں کا انکار کیا، انبیاء کو ناحق قتل کیا، اور یہ کہا کہ ہمارے دِلوں پر غلاف چڑھا ہوا ہے؛ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کے کفر کی وجہ سے اللہ نے اُن کے دلوں پر مہر لگا دی ہے، اس لئے وہ تھوڑی سی باتوں کے سوا کسی بات پر ایمان نہیں لاتے۔ اور اس لیے کہ انہوں نے کفر اِختیار کیا، اور مریم پر بڑے بھاری بہتان کی بات کہی۔ اور یہ کہا کہ ہم نے اللہ کے رسول مسیح عیسیٰ ابن مریم کو قتل کر دیا، حالانکہ نہ انہوں نے عیسیٰ (علیہ السلام) کو قتل کیا، نہ اُنہیں سولی دے پائے، بلکہ اُنہیں اشتباہ ہو گیا تھا۔

وقال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ وَ الْمُشْرِكِيْنَ فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا ﴾.
(البينة:٦) بیشک جو لوگ کافر ہیں یعنی اہل کتاب اور مشرک وہ دوزخ کی آگ میں ہوں گے، اس میں وہ ہمیشہ رہیں گے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں محمد کی جان ہے! اس امت میں سے جس شخص نے بھی میرے بارے میں سنا، خواہ وہ یہودی ہو یا نصرانی، پھر ان چیزوں پر ایمان لائے بغیر مر گیا جن کے ساتھ میں بھیجا گیا ہوں تو وہ جہنمی ہے۔ «والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي، ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار». (صحيح مسلم، رقم:٢٤٠)

١١٦- وَهُوَ بَيْنَ الْغُلُوِّ وَالتَّقْصِيرِ، وَبَيْنَ التَّشْبِيْهِ وَالتَّعْطِيْلِ، وَبَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ، وَبَيْنَ الْأَمْنِ وَالْيَأْسِ(١).

ترجمہ: یہ دین افراط و تفریط، تشبیہ و تعطیل، جبر و قدر اور بے خوفی و ناامیدی کے درمیان ہے۔

اسلام ایک معتدل دین ہے، اس میں نہ افراط ہے اور نہ تفریط:

غلو کے معنی ہیں مقرر کردہ حد سے آگے بڑھنا۔ اور تقصیر کے معنی ہیں: مامورات کی ادائیگی اور منہیات سے اجتناب میں کوتاہی کرنا۔ اسلام میں اعتدال اور میانہ روی ہے۔ اسلام میں نہ تو راہبانہ طرز ہے کہ انسان حلال چیزوں کو بھی اپنے اوپر حرام کرلے، اور نہ ہی جانوروں کی طرح آزادی ہے کہ حلال وحرام میں کوئی تمیز ہی باقی نہ رہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحَرِّمُوْا طَيِّبٰتِ مَاۤ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوْا ﴾. (المائدة:٨٧) اے ایمان والو! اللہ نے تمہارے لیے جو پاکیزہ چیزیں حلال کی ہیں ان کو حرام قرار نہ دو، اور حد سے تجاوز نہ کرو۔

وقال تعالیٰ: ﴿ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا ﴾. (البقرة:٢٢٩) یہ اللہ کی مقرر کی ہوئی حدود ہیں، لہٰذا ان سے تجاوز نہ کرو۔

وقال تعالیٰ: ﴿ قُلْ يٰۤاَهْلَ الْكِتٰبِ لَا تَغْلُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ ﴾. (المائدة:٧٧) اے اہلِ کتاب! اپنے دین میں ناحق غلو نہ کرو۔

اللہ تعالیٰ نے جس طرح سے دین میں غلو سے منع فرمایا ہے، اسی طرح دین میں کوتاہی سے بھی منع فرمایا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَقْرَبُوْهَا ﴾. (البقرة:١٨٧) یہ اللہ کی مقرر کی ہوئی حدود ہیں، لہٰذا ان کی خلاف ورزی کے قریب بھی مت جاؤ۔ یعنی جن چیزوں کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے تم ان میں کوتاہی مت کرو۔

وقال تعالیٰ: ﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ ۙ۝ الَّذِيْنَ اِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ ۝۪ۖ وَ اِذَا كَالُوْهُمْ اَوْ وَّ زَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ ۝ؕ ﴾. (المطففین) بڑی خرابی ہے ناپ تول میں کمی کرنے والوں کی، جن کا حال یہ ہے کہ جب وہ لوگوں سے خود کوئی چیز ناپ کر لیتے ہیں تو پوری پوری لیتے ہیں، اور جب وہ کسی کو ناپ کر یا تول کر دیتے ہیں تو گھٹا کر دیتے ہیں۔

---

(١) قوله «وبين الجبر والقدر وبين الأمن واليأس» سقط من ٢، ٢٥. وفي ٣ «وهو بين الأمن والإياس» فقط. وفي ٥ «بين الرجاء واليأس». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

وقال تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ ۝ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ ۝ الَّذِيْنَ هُمْ يُرَآءُوْنَ ۝ ﴾.
(الماعون) پھر بڑی خرابی ہے اُن نماز پڑھنے والوں کی جو اپنی نماز سے غفلت برتتے ہیں، جو دِکھاوا کرتے ہیں۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم، فلما أخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم؟ قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم، فقال: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني». (صحيح البخاري، رقم:٥٠٦٣)

تین آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کے گھروں کے پاس آئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عبادت کے بارے میں تحقیق کی، جب ان کو بتایا گیا تو اُنہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عبادت کو کم سمجھا اور یہ کہا کہ ہم کہاں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ ولم کا مرتبہ کہاں! اُن کی اگلی پچھلی لغزشیں معاف ہو چکیں، پس ایک نے کہا: میں ہمیشہ نماز پڑھوں گا۔ دوسرے نے کہا: میں ہمیشہ روزہ رکھوں گا کبھی افطار نہیں کروں گا۔ تیسرے نے کہا: میں کبھی شادی نہیں کروں گا عورتوں سے دور رہوں گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس تشریف لائے اور فرمایا: تم نے فلاں فلاں بات کہی؟ واللہ! میں تم میں سب سے زیادہ متقی اور اللہ سے ڈرنے والا ہوں، مین روزہ بھی رکھتا ہوں اور افطار بھی کرتا ہوں، نماز بھی پڑھتا ہوں اور سوتا بھی ہوں، اور عورتوں سے نکاح بھی کرتا ہوں، پس جس نے میرے طریقہ سے اعراض کیا وہ مجھ سے نہیں۔ یعنی میرے ساتھ مشابہ نہیں۔

وعن ابن عباس: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم غداة العَقَبة وهو على راحلته: «هاتِ، القُطْ لي» فلَقَطْت له حصَياتٍ هن حصَى الخذْف، فلما وضعتهن في يده، قال: «بأمثال هؤلاء، وإياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين».(سنن النسائي، رقم:٣٠٥٧. ومسند أحمد، رقم:١٨٥١، وإسناده صحيح)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ دس ذوالحجہ کی صبح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا: یہاں آؤ، میرے لیے کنکریاں چنو۔ اس وقت آپ اپنی اونٹنی پر سوار تھے؛ چنانچہ میں نے آپ کے لیے چھوٹی چھوٹی کنکریاں چنیں جو دو انگلیوں سے پھینکی جاسکتی ہیں۔ جب میں نے وہ کنکریاں آپ کے ہاتھ میں رکھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسی طرح کی کنکریاں مارنا اور دین میں غلو کرنے سے بچنا؛ کیونکہ تم سے پہلے کی امتیں دین میں غلو کی وجہ سے ہلاک ہو گئیں۔

وبين التَّشْبِيه والتَّعْطِيل:

تشبیہ کا مطلب ہے مخلوق کو خالق کے مشابہ قرار دینا، یا خالق کو مخلوق کے مشابہ قرار دینا، اور تعطیل کا مطلب ہے اللہ تعالی کی صفات کی نفی کرنا۔ جیسا کہ مشبہہ خالق باری تعالی کو مخلوق کے مشابہ مانتے ہیں۔ اور معطلہ اللہ تعالی کی صفات کا انکار کرتے ہیں۔

مشبہہ نے اللہ تعالی کی صفات کے اثبات میں غلو کیا اور تنزیہ میں تقصیر کی، تو خالق کو مخلوق کے مشابہ کہہ دیا۔ اور معطلہ نے تنزیہ میں غلو کیا اور اثبات میں تقصیر کی، تو صفات کا انکار کر بیٹھے۔

اہل سنت وجماعت کہتے ہیں کہ قرآن کریم اور احادیث صحیحہ میں جن صفات کا ذکر آیا ہے ہم ان کو مانتے ہیں، اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ جس طرح خالق مخلوق کی طرح نہیں اسی طرح خالق کی صفات بھی مخلوق کی صفات کی طرح نہیں۔ اللہ تعالی کا سننا اور دیکھنا ہمارے سننے اور دیکھنے کی طرح نہیں، یہ محض لفظی اشتراک ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۞﴾.(الشوری) کوئی چیز اُس کے مثل نہیں، وہ ہر چیز سنتا اور سب کچھ دیکھتا ہے۔

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ یہ مشبہہ پر رد ہے اور ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ معطلہ پر رد ہے۔

وبين الجَبْرِ والقَدْرِ:

جبر کا مطلب ہے انسان کو مجبور محض سمجھنا، اور قدر کا مطلب ہے انسان کو قادر مطلق سمجھنا۔

جبریہ انسان کو مجبور محض سمجھتے ہیں کہ بندے سے جو بھی فعل صادر ہوتا ہے اس میں اس کے اختیار کا دخل نہیں۔ حالانکہ یہ بات عقل اور مشاہدے کے بھی خلاف ہے۔ انسان جو کچھ بھی کرتا ہے اپنے اختیار سے کرتا ہے، اور اسی اختیار کی وجہ سے اس سے مواخذہ ہوگا۔

اور قدریہ ومعتزلہ انسان کو اپنے ارادے اور افعال میں خود مختار سمجھتے ہیں۔

جبکہ اہل سنت وجماعت کہتے ہیں کہ انسان نہ تو مجبور محض ہے اور نہ مختار کل ہے، وہ اپنے افعال کا اپنے اختیار سے کسب کرتا ہے، اور ان افعال کا خالق اللہ تعالی ہے۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ۞﴾.(الصافات)

وقال تعالی: ﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. (الدهر:۳۰) أي: وما تشاؤُون كسب شيء وإيجاده إلا أن يشاء الله خلقه وقضاءه.

وبينَ الأَمْنِ والإِياسِ:

امن کا مطلب ہے اللہ تعالی کی پکڑ سے بے خوف ہونا، اور اِیاس کا مطلب ہے اللہ کی رحمت سے ناامید

ہونا۔ اللہ تعالی کی پکڑ سے بے خوف ہونا گویا کہ اللہ تعالی کو بندوں کو عذاب دینے سے عاجز سمجھنا ہے۔ اور اللہ تعالی کی رحمت سے ناامید ہونا گویا کہ بندوں کو معاف کرنے پر اللہ تعالی کی قدرت کا انکار ہے۔

اسی لیے کہتے ہیں کہ اللہ کے عذاب سے بے خوفی کفر ہے اور اس کی رحمت سے ناامیدی بھی کفر ہے۔

قال اللہ تعالی: ﴿ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخٰسِرُوْنَ ۝ ﴾. (الأعراف) اللہ کی دی ہوئی ڈھیل سے وہی لوگ بے فکر ہو بیٹھتے ہیں جو آخر کار نقصان اُٹھانے والے ہوتے ہیں۔

وقال تعالی: ﴿ وَ مَنْ يَّقْنَطُ مِنْ رَّحْمَةِ رَبِّهٖۤ اِلَّا الضَّآلُّوْنَ ۝ ﴾. (الحجر) اپنے رَب کی رحمت سے گمراہوں کے سوا کون ناامید ہو سکتا ہے؟!

وقال تعالی: ﴿ اِنَّهٗ لَا يَايْـَٔسُ مِنْ رَّوْحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكٰفِرُوْنَ ۝ ﴾. (یوسف) یقین جانو، اللہ کی رحمت سے وہی لوگ نااُمید ہوتے ہیں جو کافر ہیں۔

اللہ تعالی نے اہل ایمان کی یہ صفت بیان کی ہے کہ وہ خوف وامید کے ملے جلے جذبات کے ساتھ اللہ تعالی کو پکارتے ہیں؛ قال اللہ تعالی: ﴿ وَ يَدْعُوْنَنَا رَغَبًا وَّ رَهَبًا ؕ وَ كَانُوْا لَنَا خٰشِعِيْنَ ۝ ﴾.(الأنبیاء) اور وہ ہمیں شوق اور رُعب کے عالم میں پکارتے تھے، اور ان کے دل ہمارے آگے جھکے ہوئے تھے۔

وقال تعالی: ﴿ تَتَجَافٰى جُنُوْبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَّ طَمَعًا ﴾. (السجدة:۱۶) ان کے پہلو اپنے محبوب بستروں سے جدا ہو کر بستروں سے بے وفائی کرتے ہیں، وہ اپنے رب کو ڈر اور اُمید کے ملے جلے جذبات کے ساتھ پکار رہے ہوتے ہیں۔

دین اسلام افراط و تفریط کے درمیان سیدھا راستہ ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿ وَ اَنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ مُسْتَقِيْمًا فَاتَّبِعُوْهُ ۚ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيْلِهٖ ؕ ذٰلِكُمْ وَصّٰىكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ۝ ﴾. (الأنعام)

ان تمام امور کی تفصیل کتاب کے شروع میں گزر چکی ہے۔

١١٧- فَهَذَا دِينُنَا وَاعْتِقَادُنَا ظَاهِرًا وَبَاطِنًا(١)، وَنَحْنُ بُرَآءُ إِلَى اللهِ تَعَالَى(٢) مِنْ كُلِّ مَنْ(٣) خَالَفَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ وَبَيَّنَّاهُ(٤). وَنَسْأَلُ اللهَ تَعَالَى أَنْ يُثَبِّتَنَا عَلَيْهِ(٥) وَيَخْتِمَ لَنَا بِهِ، وَيَعْصِمَنَا مِنَ الْأَهْوَاءِ الْمُخْتَلِفَةِ(٦)، وَالْآرَاءِ الْمُتَفَرِّقَةِ، وَالْمَذَاهِبِ الرَّدِيَّةِ، مِثْلَ الْمُشَبِّهَةِ وَالْجَهْمِيَّةِ وَالْجَبْرِيَّةِ وَالْقَدَرِيَّةِ(٧) وَغَيْرِهِمْ، مِنَ الَّذِينَ خَالَفُوا(٨) السُّنَّةَ(٩) وَالْجَمَاعَةَ، وَحَالَفُوا الضَّلَالَةَ(١٠)، وَنَحْنُ مِنْهُمْ بُرَآءُ، وَهُمْ عِنْدَنَا ضُلَّالٌ وَأَرْدِيَاءُ.(١١)

ترجمہ: یہ ہمارا دین ہے، اور ظاہر وباطن میں یہی ہمارا عقیدہ ہے۔ اور ہم ہر اس شخص سے اللہ تعالی کی طرف براءت کا اظہار کرتے ہیں جو ان باتوں کا مخالف ہے جن کو ہم نے ذکر اور بیان کیا ہے۔ اور ہم اللہ تعالی سے سوال کرتے ہیں کہ وہ ہمیں عقائد حقہ پر ثابت قدم رکھے، اور انہیں پر ہمارا خاتمہ فرمائے، اور ہمیں مختلف خواہشات، متفرق آراء، اور ردّی مذاہب سے بچائے، جیسے مشبہہ، جہمیہ، جبریہ، قدریہ، اور ان کے علاوہ جنھوں نے اہل سنت وجماعت کی مخالفت کی اور بدعت وگمراہی کے ساتھ دوستی کی، ہم ان سب سے براءت کا اظہار کرتے ہیں اور یہ سب ہمارے نزدیک گمراہ اور ردّی وبیہودہ قسم کے لوگ ہیں۔

---

(١) قوله «فهذا ديننا واعتقادنا ظاهرا وباطنا» سقط من ٢٣. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) قوله «إلى الله تعالى» سقط من ١٦. والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٣) في ١ «ممن». وفي ١٠، ٣٢ «من كل من خالفنا في». وفي ٦، ١٥ «من كل مخالفٍ». وفي ٢، ٢٣، ٢٥ «من كل ما». وفي ٥ «من كل خلاف». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٤) قوله «وبيناه» سقط من ٦. وفي ٣٦ «قلناه». ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٥) أثبتناه من ٣، ٤، ٨، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ٢٣. وفي ٣ «أن يميتنا عليه». وفي ١٣ «أن يثبتنا» فقط. و في بقية النسخ «أن يثبتنا على الإيمان». والمعنى سواء.

(٦) في ١ «المختلطة». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) سقط من ٢١ من قوله «مثل المشبهة ...». وفي ١٢، ٢٨ بعده زيادة «والرافضة». وفي ١٦، ٣٣ زيادة «المعتزلة» بعد قوله «المشبهة». وسقط من ٢٤ بعد قوله «والقدرية» إلى قوله «وأردياء». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٨) في ١، ٣ «ممن خالف». والاصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٩) قوله «السنة» أثبتناه من ١، ١١، ١٥، ١٧، ٢٦، ٣٤. وهو ساقط من بقية النسخ.

(١٠) سقط من ١٢ قوله «وحالفوا الضلالة». وفي ٢ «ووافقوا». و في ٧ «وألفوا». وفي ١١ «وتابعوا». وفي ١٧ «واتبعوا». وفي ١ «واتبع البدعة والضلالة». وفي ٢٦، ٣١، ٣٣ «واتبعوا البدعة والضلالة». وفي ٦ «خالفوا الجماعات وحالفوا الضلالات». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.

(١١) رسالہ یہاں **مکمل** ہو جاتا ہے۔ **جیسا کہ اکثر مخطوطات میں اس کے بعد** «تم الكتاب»، **یا** «تم العقيدة الطحاوية»، **یا** «تم اعتقاد أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الأزدي رضي الله عنه» **ہے، یا صرف** «تمت» **لکھا ہوا ہے۔ اور بعض مخطوطات ومطبوعات میں اس کے بعد بطور اختتام کے مختلف عبارتیں مکتوب ہیں، بعض میں** «وبالله العصمة والتوفيق» **ہے، اور بعض میں** «والله أعلم بالصواب»، **اور بعض میں** «والله سبحانه الهادي للحق، وهذا آخر ما أردنا وإليه أشرنا» **اور بعض میں** «حسبنا الله ونعم الوكيل» **اور بعض میں حمد وسلام اور بعض دعائیہ کلمات ہیں۔**

اس اختتامی عبارت میں متعدد چیزیں قابل ذکر ہیں:

۱- فهذا سے مصنف کا اشارہ ان عقائد کی طرف ہے جو اس رسالے میں اب تک بیان کیے گئے ہیں۔

۲- مصنف رحمہ اللہ نے اس رسالے میں جو کچھ بیان فرمایا ہے سبھی قرآن وحدیث اور اجماع سے ثابت ہے اور اہلِ سنت وجماعت کا مذہب ہے، اس لیے ظاہراً وباطناً اس کا اعتقاد ضروری ہے۔ اللہ تعالی ہمیں ان عقائد پر ثابت قدم رکھے، اور اسی پر ہمارا خاتمہ فرمائے۔

۳- مصنف رحمہ اللہ نے آخر میں ایمان پر ثابت قدمی اور حسن خاتمہ کی دعا فرمائی ہے جو کہ انبیاء وصالحین کا طریقہ ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے فرمایا: ﴿تَوَفَّنِیْ مُسْلِمًا وَّ اَلْحِقْنِیْ بِالصّٰلِحِیْنَ ۝﴾. (یوسف) آپ مجھے اسلام پر موت دیجئے اور مجھے نیک بختوں میں شامل کر دیجئے۔

حضرت ابراہیم ویعقوب علیہما السلام نے اپنی اولاد کو وصیت فرمائی: ﴿یٰبَنِیَّ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی لَكُمُ الدِّیْنَ فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ ۝﴾. (البقرة) اے میرے بیٹو! اللہ نے یہ دین تمہارے لیے منتخب فرمالیا ہے، لہذا تمہیں موت آئے تو اس حالت میں آئے کہ تم مسلم ہو۔

جادوگروں نے ایمان لانے کے بعد کہا: ﴿رَبَّنَاۤ اَفْرِغْ عَلَیْنَا صَبْرًا وَّ تَوَفَّنَا مُسْلِمِیْنَ ۝﴾. (الأعراف) اے ہمارے پروردگار! ہم پر صبر کے پیمانے اُنڈیل دے اور ہمیں اس حالت میں موت دے کہ ہم تیرے فرماں بردار ہوں۔

۴- مصنف رحمہ اللہ نے رسالے کے آخر میں خواہشات نفس اور باطل فرقوں سے حفاظت کی بھی دعا فرمائی؛ کیونکہ اللہ تعالی ہی کی توفیق سے بندہ خیر کے کاموں کو انجام دیتا ہے اور اسی کی حفاظت سے شر سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ «لا حول ولا قوة إلا بالله».

۵- اس رسالے میں مذکور عقائد کے خلاف اعتقاد رکھنے والے فرقے قرآن کریم اور احادیث متواترہ کی مخالفت کی وجہ سے باطل پر ہیں، اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے ان سے براءت کا اظہار فرمایا ہے، جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور آپ کی اتباع کرنے والے اہل ایمان نے مشرکین سے براءت کا اظہار فرمایا؛ قال اللہ تعالی: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِیْۤ اِبْرٰهِیْمَ وَ الَّذِیْنَ مَعَهٗ ۚ اِذْ قَالُوْا لِقَوْمِهِمْ اِنَّا بُرَءٰٓؤُا مِنْكُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ ۫ كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا بَیْنَنَا وَ بَیْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَآءُ اَبَدًا حَتّٰی تُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَحْدَهٗۤ﴾. (الممتحنة: ٤) تمہارے لیے ابرہیم (علیہ السلام) میں اور ان لوگوں میں جو کہ ا(ایمان اور اطاعت میں) ان کے شریک حال تھے ایک عمدہ نمونہ ہے، جبکہ ان سب نے اپنی قوم سے کہدیا کہ ہم تم سے اور جن کو تم اللہ کے سوا معبود سمجھتے ہو ان سے بیزار ہیں، ہم تمہارے منکر ہیں اور ہم میں اور تم میں ہمیشہ کے لئے عداوت اور بغض ظاہر ہو گیا جب تک تم اللہ واحد پر ایمان نہ لاؤ۔

٦- باطل فرقے بہت سارے ہیں، مصنف رحمہ اللہ نے مثال کے طور پر چند مشہور فرقوں کا ذکر فرمایا ہے:

١-مشبہہ ـ مشبہہ اللہ تعالی کو مخلوق کے مشابہ سمجھتے ہیں۔

٢-معتزلہ۔ معتزلہ عقل کو نقل پر ترجیح دیتے ہیں، عقل کے خلاف قطعیات میں تاویل کرتے ہیں اور ظنیات کا انکار کر دیتے ہیں۔ اللہ تعالی کے افعال کو بندوں کے افعال پر قیاس کرتے ہی، اور بندوں کے افعال کے حسن وقبح کی بنیاد پر اللہ تعالی کے افعال پر حسن وقبح کا حکم لگاتے ہیں۔ مرتکب کبیرہ کو وہ مؤمن نہیں مانتے اور کافر بھی نہیں کہتے۔ اور مخلد فی النار بھی سمجھتے ہیں۔

٣-جہمیہ۔ یہ جہم بن صفوان کے ماننے والے ہیں۔ یہ بندے کو جمادات کی طرح مجبور محض سمجھتے ہیں۔ اور جنت وجہنم کے فنا کے قائل ہیں۔

٤-جبریہ۔ یہ بھی جہمیہ ہی کی طرح ہیں۔

٥-قدریہ۔ قدریہ تقدیر کے منکر ہیں، بندوں کو اپنے افعال کا کاسب اور خالق بھی سمجھتے ہیں۔

٧-مصنف رحمہ اللہ نے گمراہ فرقوں کی پہچان کے لیے یہ قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے کہ ہر وہ فرقہ جو اہل سنت وجماعت کی مخالفت کرتا ہو اور بدعت وگمراہی کی اتباع کرتا ہو وہ باطل ہے۔

مشہور فرقوں اور جماعتوں کا تعارف کتاب کے آخر میں ملاحظہ فرمائیں۔

گمراہ فرقوں کے گمراہی کے اسباب:

گمراہ فرقوں کے گمراہی کے مختلف اسباب میں سے سب سے بڑا سبب خواہشات نفسانی کی اتباع میں نصوص میں باطل تاویل کرنا، اور مسلمانوں کے اجماعی مسائل میں اپنی الگ رائے اختیار کرنا ہے۔ عن عبد الله بن مسعود قال: خط رسول الله صلى الله عليه وسلم، خطا بيده، ثم قال: «هذا سبيل الله مستقيما»، قال: ثم خط عن يمينه، وشماله، ثم قال: «هذه السبل، ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه» ثم قرأ: ﴿ وَ اَنَّ هٰذَا صِرَاطِیْ مُسْتَقِیْمًا فَاتَّبِعُوْهُ ۚ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِیْلِهٖ ﴾. (الأنعام:١٥٣)

اس لیے ہر مسلمان کی سب سے بڑی ضرورت یہ ہے کہ وہ اللہ تعالی سے ہدایت اور صراط مستقیم پر استقامت کا سوال کرتا رہے؛ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالی نے ہر نماز میں سورہ فاتحہ کی تلاوت کو مشروع فرمایا، جس میں بندہ اللہ تعالی سے ہدایت کا سوال کرتا ہے اور گمراہی سے پناہ مانگتا ہے۔﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ ۙ صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ ۙ۬ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَ لَا الضَّآلِّیْنَ ۠ ﴾.(الفاتحة)

چند مشہور فرقوں اور جماعتوں کا تعارف

۱- قادیانی ولاہوری

مرزا غلام احمد قادیانی نے ۱۸۹۱ء میں مسیح موعود ہونے کا، ۱۸۹۹ء میں ظلی بروزی نبی ہونے کا اور بالآخر ۱۹۰۱ء میں مستقل صاحب شریعت نبی ہونے کا دعوی کیا۔(آئینہ قادیانیت، ص۲۱۲)

مرزا اپنے ان جھوٹے دعووں کی بنا پر کافر ومرتد اور زندیق ٹھہرا، اور اس کو نبی ماننے والے بھی کافر ومرتد اور زندیق ٹھہرے۔(الشفاء للقاضي عياض ٢/٢٤٦-٢٤٧. المجموع ١٩/٢٣٣)

مرزا کو ماننے والے دو طرح کے لوگ ہیں:

۱- قادیانی۔ ۲- لاہوری۔

قادیانی مرزا کو اس کے تمام دعووں میں سچا مانتے ہیں؛ لہٰذا جو لوگ اسلام سے برگشتہ ہو کر قادیانی ہوئے وہ مرتد کہلائیں گے، اور جو پیدائشی قادیانی ہیں وہ زندیق کہلائیں گے۔(منهاج السنة ٢/٢٣٠)

غلام احمد قادیانی کے بعد حکیم نور الدین کی خلافت پر قادیانیوں اور لاہوریوں کا اتفاق تھا۔ اس کے مرنے کے بعد لاہوری پارٹی محمد علی لاہوری کی خلافت کی خواہاں تھی؛ جبکہ قادیانی مرزا بشیر الدین محمود کو خلیفہ بنانا چاہتے تھے۔ محمد علی لاہوری حکیم نور الدین کا شاگرد تھا اور قابلیت کی وجہ سے دونوں فرقوں میں معزز تھا۔ اس نے انگلش اور اردو میں قرآن کی تفسیر بھی لکھی۔ یہ تفسیر بہت ساری آیات میں تحریف معنوی کے مترادف ہے۔

اگر لاہوری کہیں کہ ہم قادیانی کو نبی نہیں مانتے، اول تو یہ بات خلاف حقیقت اور غلط ہے، اور اگر تسلیم بھی کر لی جائے تو وہ اس کو مجدد، مہدی اور مامور من اللہ وغیرہ ضرور مانتے ہیں، اور جھوٹے مدعی نبوت کو صرف مسلمان سمجھنے سے آدمی کافر ومرتد ہو جاتا ہے، لہٰذا قادیانی جماعت کے دونوں گروہ قادیانی اور لاہوری کافر ومرتد ہیں۔(الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ١/٤١٤-٤١٩. إكفار الملحدين، ص١٤، للعلامة محمد أنور شاه الكشميري. ماهي القاديانية. تحفہ قادیانیت-مصنفہ مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ)

ردّ قادیانیت کے موضوع پر علمائے کرام نے متعدد کتب ورسائل تحریر فرمائے ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

الأصول الذهبية في الرد على القاديانية للشيخ منظور أحمد شنيوتي.

القادياني والقاديانية للشيخ أبو الحسن علي الندوي.
موقف الأمة الإسلامية من القاديانية، ألّفه نخبة من علماء باكستان.
القاديانية دراسات وتحليل، للشيخ إحسان إلهي ظهير.
القاديانية نشأتها وتطورها، للشيخ حسن عيسى عبد الظاهر.

٢- بہائی

بہائی فرقہ مرزا محمد علی شیر ازی کی طرف منسوب ہے۔ محمد علی ۱۸۳۰ء میں ایران میں پیدا ہوا، اثنا عشری فرقے سے تعلق رکھتا تھا، اسی نے اسماعیلی مذہب کی بنیاد ڈالی۔ محمد علی نے بہت سے دعوے کیے، ایک دعویٰ یہ کیا کہ وہ امام منتظر کے لیے "باب" یعنی دروازہ ہے، اسی واسطے اس فرقے کو "فرقہ بابیہ" بھی کہا جاتا ہے، بہائیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ایک وزیر "بہاء اللہ" کا سلسلہ آگے چلا، دوسرے وزیر "صبح الاول" کا سلسلہ نہ چل سکا۔

محمد علی کے دعوؤں میں سے ایک دعوی یہ تھا کہ وہ خود مہدی منتظر ہے، اس بات کا بھی مدعی تھا کہ اللہ تعالی اس کے اندر حلول کئے ہوئے ہے، اور اللہ تعالی نے اسے اپنی مخلوق کے لیے ظاہر کیا ہے۔ وہ قرب قیامت میں نزول عیسی علیہ السلام کی طرح ظہورِ موسی علیہ السلام کا بھی قائل تھا۔ دنیا میں اس کے علاوہ کوئی بھی نزولِ موسی علیہ السلام کا قائل نہیں۔ وہ اپنے بارے میں اس بات کا بھی مدعی تھا کہ وہ «أولو العزم من الرسل» کا مثل حقیقی ہے، یعنی حضرت نوح علیہ السلام کے زمانے میں وہی نوح تھا، موسی علیہ السلام کے زمانے میں وہی موسی تھا، عیسی علیہ السلام کے زمانے میں وہی عیسی تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں وہی محمد تھا۔ (معاذ اللہ)

اس کا ایک دعوی یہ تھا کہ اسلام، عیسائیت اور یہودیت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس نے اسلام کے بر خلاف ایک جدید اسلام پیش کرنے کا دعوی کیا۔ اِنہی تمام باطل دعوؤں پر اس کا خاتمہ ہوا، اس کے بعد اس کا بیٹا عباس المعروف عبد البہاء اس کا خلیفہ مقرر ہوا۔

بہائیوں کے یہاں کلام اللہ اور کلامِ رسول میں تحریف کی کوئی حد مقرر نہیں۔ ان کے نزدیک پانچ نمازوں کا معنی ان کے اسرار کی یا پانچ اسماء کی معرفت ہے اور وہ: علی، حسن، حسین، محسن، اور فاطمہ ہیں۔ روزوں سے مراد ان کے اسرار کو چھپانا ہے یا اس سے مراد تیس مرد یا تیس عورتیں ہیں جنھیں وہ اپنی کتب میں شمار کرتے ہیں۔ حج بیت اللہ کا مقصد ان کے شیوخ کی زیارت ہے۔

اس فرقے کا بھی اپنے باطل نظریات کی بنا پر مسلمانوں سے کوئی تعلق نہیں۔(الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ١/٤٠٩-٤١٤. اقوام عالم کے ادیان ومذاہب، ص۱۱۸-۱۲۷)۔

بہائی مذہب کی بہت ساری کتابیں چھپ چکی ہیں، جن میں بعض محمد علی المعروف بالباب کی ہیں اور اکثر بہاء اللہ اور عبد البہاء کی تالیف کردہ ہیں۔ بہائیت کے موضوع پر بعض دوسرے لوگوں نے بھی کتابیں لکھی ہیں۔ بہائی عقائد کو ان کی کتابوں سے دیکھنے کے لیے ''الدین البہائی'' کی طرف رجوع فرمائیں جو الجامعۃ البہائیۃ العالمیہ، لندن سے چھپی ہے۔

۳- ذکری فرقہ

دسویں صدی ہجری میں بلوچستان کے علاقہ ''تربت'' میں ملا محمد اٹکی نے اس فرقے کی بنیاد رکھی۔ ملا محمد اٹکی نے پہلے مہدی ہونے کا دعوی کیا، پھر نبوت کا دعوی کیا، آخر میں خاتم الانبیاء ہونے کا دعوی کر دیا۔

ملا محمد اٹکی، سید محمد جونپوری (م:۹۱۰ھ) کے مریدوں میں سے تھا، جس نے مہدی ہونے کا دعوی کیا تھا۔اس کے پیروکاروں کو فرقہ مہدویہ کا نام دیا جاتا ہے۔

ذکری فرقہ وجود میں آنے کا سبب دراصل یہ بنا کہ سید محمد جونپوری کی وفات کے بعد اس کے مریدین میں سے ایک ملا محمد اٹکی ''سرباز'' ایرانی بلوچستان کے علاقہ میں جانکلا۔ ان علاقوں میں اس وقت ایران کا ایک فرقہ باطنیہ، جو فرقہ اسماعیلیہ کی شاخ ہے، آباد تھا، یہ لوگ سید کہلاتے تھے۔ ملا محمد اٹکی نے اس فرقہ کے پیشواؤں سے بات چیت کی، مہدویہ اور باطنیہ عقائد کا آپس میں جب ملاپ ہوا تو اس کے نتیجے میں ایک تیسرے فرقے ''ذکری'' نے جنم لیا، ملا محمد اٹکی اپنے آپ کو مہدی آخر الزمان کا جانشین کہتا تھا۔

اس فرقے کا کلمہ یہ ہے: ''لا إلہ إلا اللہ، نور پاک محمد مہدی رسول اللہ''۔

یہ فرقہ عقیدۂ ختم نبوت کا منکر ہے، ان کے مذہب میں نماز، روزہ، حج اور زکوۃ جیسے ارکان اسلام منسوخ ہیں، نماز کی جگہ مخصوص اوقات میں اپنا خود ساختہ ذکر کرتے ہیں، اسی وجہ سے ذکری کہلاتے ہیں۔ رمضان المبارک کے روزوں کی جگہ یہ ذی الحجہ کے پہلے عشرے کے روزے رکھتے ہیں، حج بیت اللہ کی جگہ ستائیس رمضان المبارک کو ''کوہ مراد'' تربت میں جمع ہو کر مخصوص قسم کے اعمال کرتے ہیں جس کو حج کا نام دیتے ہیں، زکوۃ کے بدلے اپنے مذہبی پیشواؤں کو آمدنی کا دسواں حصہ دیتے ہیں۔

ذکریوں کا عقیدہ ہے کہ ان کا پیشوا محمد مہدی نوری تھا، عالم بالا واپس چلا گیا۔ ان کے عقیدے کے مطابق وہ اللہ تعالی کے ساتھ عرش پر بیٹھا ہوا ہے۔(معاذ اللہ)

ذکری مذہب چند مخصوص رسموں اور خرافات کا مجموعہ ہے، ان کی ایک رسم "چوگان" کے نام سے مشہور ہے، جس میں مرد وعورت اکٹھے ہو کر رقص کرتے ہیں۔

ذکری فرقہ عقیدۂ ختم نبوت اور ارکانِ اسلام کے انکار، توہینِ رسالت اور بہت سے کفریہ عقائد کی بنا پر اسماعیلیوں اور قادیانیوں کی طرح زندیق ومرتد ہے، انہیں مسلمان سمجھنا یا ان کے ساتھ مسلمانوں جیسا معاملہ کرنا جائز نہیں۔ (ذکری دین کی حقیقت، ذکری مذہب کے عقائد واعمال-مصنفہ مفتی احتشام الحق آسیا آبادی۔ ذکری مذہب اسلام کے آئینے میں -مصنفہ عبد الغنی بلوچ۔ ذکری مذہب اور اسلام -مصنفہ مولوی عبد المجید بن مولوی محمد اسحاق۔ الاستعراض المفصل للدين الذكري-تأليف: الدكتور ضياء الحق الصديقي-تعريب: الدكتور محمد حبيب الله مختار)

۴- ہندو

ہندو مذہب، دنیا کا قدیم ترین مذہب ہے، اس مذہب کا کوئی ایسا داعی یا پیغمبر نہیں جیسا مذہب اسلام اور عیسائیت ویہودیت وغیرہ کا ہے۔ ہندو مذہب میں کوئی ایسا متفق علیہ عقیدہ، فلسفہ یا اصول نہیں ہے جس کا ماننا تمام ہندوؤں پر لازم ہو۔ ہندو مذہب بذات خود کوئی ایسا مذہب نہیں جو لوگوں کو عبادات اور ضابطہ کا پابند بنائے۔ (ہندوازم، ص۳، ناشر دار العلوم، دیوبند)

ہندوستان میں ۲۰۰۷ار قبل مسیح آریوں کا پہلا جتھا آیا، اس کے بعد یکے بعد دیگرے وہ ہندوستان وارد ہونا شروع ہوئے۔ آریائی قوم اپنے مسلک اور روایتوں کا علَم لے کر ہندوستان وارد ہوئی، یہی علَم ہندو دھرم کا مآخذ ہے۔ (مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ص۱۰۰)

ہندو مذہب کی قدامت کا اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس لفظ کے استعمال کا ثبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے ۲۳۰۰ قبل ملتا ہے۔ (ہندوازم، ص۱۰، ناشر دار العلوم، دیوبند)

ڈاکٹر رام پرشاد لکھتے ہیں: ہندو دھرم وہ ہے جو اصلا ویدوں، اپنشدوں اور پرانوں وغیرہ سے موید ہو اور جو ایشور کو قادر مطلق، غیر متشکل ہونے میں شبہ نہ کرتے ہوئے مختلف روپ اختیار کرنے کی بھی بات مانتا ہو، اس کے اقتدار اعلی کو تسلیم کرنے کے ساتھ علامتوں (مثلاً مورتیوں) کو مسترد نہیں کرتا۔ (ہندو دھرم از ڈاکٹر رام پرشاد، ص۱۰۲-۱۰۳)

ویدوں کا شمار ہندوؤں میں سب سے قدیم اور بنیادی کتب میں ہوتا ہے۔ ویدوں کی تعداد ایک ہزار سے متجاوز ہے؛ مگر اصل وید ایک یا چار ہیں، باقی شروحات ہیں۔ بہت سے ہندو اہل علم ویدوں کو خدا کی طرح غیر مخلوق مانتے ہیں؛ لیکن اکثر ہندو علماء ان کے ازلی اور غیر مخلوق ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ ان کا دورِ تخلیق ۱۲۰۰۰ سال قبل مسیح، ۱۸۰۰ قبل مسیح، ۲۵۰۰ قبل مسیح، ۱۰۰۰ قبل مسیح اور ۶۰۰ قبل مسیح بتلایا گیا

ہے۔(مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ص۱۰۳۔ہندوستانی مذاہب، ص۱۳-۱۸)

ہندوؤں کے عقیدہ میں بے شمار دیوتا اور دیویاں ہیں، جن میں تین: ”براہمہ“، ”وشنو“ اور ”شیو“ بڑے دیوتا سمجھے جاتے ہیں۔

ہندودھرم عقیدۂ تناسخ کا قائل ہے۔ تناسخ کا مطلب ہے کہ مرنے کے بعد اپنے اعمال کے مطابق انسانی روح کو مختلف روپ بدلنا پڑیں گے، گناہوں اور نیکیوں کے باعث اسے بار بار جنم لینا اور مرنا پڑے گا۔ آریوں کا عقیدہ ہے کہ روحوں کی تعداد محدود ہے، اللہ تعالی نئی روح پیدا نہیں کر سکتا۔ اس بناء پر ہر روح کو اس کے گناہوں کی وجہ سے تناسخ کے چکر میں ڈال رکھا ہے، ہر گناہ کے بدلے روح ایک لاکھ چوراسی ہزار مرتبہ مختلف شکلوں میں جنم لیتی ہے۔ یہ بھی نظریہ ہے کہ روح اپنے گزشتہ اعمال وعلم کی بناء پر حصول جسم کے لیے کبھی تو رحم مادر میں داخل ہوتی ہے اور بعض روحیں مقیم اشیاء پودے وغیرہ میں داخل ہوتی ہیں۔(مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ص۱۹۰)

وحی الٰہی سے بغاوت کے نتیجے میں ہندودھرم کفر کی تاریکی میں بھٹک رہا ہے اور رب ذوالجلال کو چھوڑ کر مختلف دیوتاؤں اور دیویوں کو مان کر شرک جیسے عظیم جرم کا مرتکب ہے۔(مکالمہ بین المذاہب، افادات مولانا ولی خان مظفر، ص۱۴۶-۱۶۰۔اسلام اور مذاہب عالم، مصنفہ حافظ محمد شارق، ص۷۳-۹۷۔دنیا کے عظیم مذاہب، سید حسن ریاض، ص ۵-۸۔اقوام عالم کے ادیان ومذاہب، ص۸۱-۹۶)

ہندومذہب کی ابتداء، اس کے بدلتے ہوئے نظریات، حشر ونشر اور جنت ودوزخ وغیرہ سے متعلق ان کے عقائد کی مدلل ومفصل معلومات کے لیے مولانا ابو الحسن زید فاروقی صاحب کی کتاب ”ہندوستانی قدیم مذاہب“ اور ہندومذہب کی تاریخ پر حضرت مرزا مظہر جان جاناں رحمہ اللہ کا مکتوب نہایت قیمتی تاریخی وثیقہ ہے، جو مذکورہ کتاب کے ساتھ چھپا ہوا ہے، اور قابلِ مطالعہ ہے۔ دونوں ہی حضرات نے اپنی اس کتاب ومکتوب میں متعدد دلائل کی روشنی میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہندو مذہب بھی یہودیت وعیسائیت کی طرح مسخ شدہ آسمانی مذہب ہے۔

۵- سکھ

سکھ مذہب کے بانی گرونانک تھے، جو لاہور سے تقریباً پچاس میل جنوب مغرب میں واقع ایک گاؤں تلونڈی میں ۱۴۶۹ء میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی عمر میں سنسکرت اور ہندومذہب کی مقدس کتابوں کا علم حاصل کیا، پھر گاؤں کی مسجد کے مکتب میں عربی اور فارسی کی تعلیم بھی حاصل کی۔ بچپن ہی سے مذہبی لگاؤ رکھتے تھے جو روز بروز بڑھتا گیا۔ پنجاب کے مشہور صوفیائے کرام اور دوسرے بزرگوں سے کسب فیض کیا۔ اسی وجہ سے

نانک صاحب کے مسلمان ہونے کا عقیدہ ان کی زندگی ہی سے مسلمانوں میں چلا آرہا ہے۔ نانک صاحب نے پچیس سال تک متعدد ممالک کے اسفار کئے، آخری سفر میں سعودیہ عرب کا رخ کیا اور ایک حاجی و مسلم فقیر کے لباس میں حج بھی کیا۔ واپسی پر ایک گاؤں کی بنیاد ڈالی جس کا نام "کرتارپور" رکھا اور وہیں بس گئے۔ گرونانک خالص توحید کے قائل تھے، رسالت کے قائل تھے، تمام ارکان اسلام: نماز، روزہ، حج اور زکوۃ کے قائل تھے، خود حج کیا تھا، قرآن مجید اور دوسری آسمانی کتابوں کے قائل تھے، قیامت کے قائل تھے، ختم نبوت کے قائل تھے اور اس پر ایمان لانے کا حکم فرماتے تھے۔(ہندوستانی مذاہب، ص۶۷۔ مذاہب عالم، ص۲۰۳۔ اسلام اور مذاہب عالم، ص۷۹)

لوگوں میں مشہور ہے اور مولانا عاشق الٰہی صاحب میرٹھی نے "تذکرۃ الرشید" میں بھی لکھا ہے کہ بابا گرونانک بابا فرید الدین گنج شکر کے خلیفہ تھے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں؛ بابا فرید الدین کی تاریخ ولادت ۱۱۷۵ء اور وفات ۱۲۵۶ء ہے اور گرونانک کی تاریخ ولادت ۱۴۶۹ء، اور وفات ۱۵۳۸یا ۱۵۳۹ء ہے۔ گرونانک کی پیدائش بابا فرید الدین کے دو سو چار سال کے بعد ہے۔(علمی مکاتیب، ص۱۰۳- مرتبہ مولانا مرغوب احمد لاجپوری)

نانک صاحب اوہام پسندی، ذات پات اور بت پرستی کے شدید مخالف تھے اور انھوں نے زندگی بھر اپنے شاگردوں یعنی سکھوں کو یہی تعلیم دی۔ یہ مسلک ابتداء میں اسلام سے قریب تر تھا؛ لیکن بعد میں سکھ کے گرؤوں کا جو سلسلہ چلا اس میں ہندوانہ رنگ نمایاں ہوتا گیا اور یہ مسلک اسلام اور ہندؤوں کے مذہب کا مرکب بن گیا؛ بلکہ ہندوانہ عنصر زیادہ نمایاں رہا۔

عدمِ تشدد کے فلسفے کو سکھ مذہب میں بنیادی اہمیت دی گئی تھی؛ لیکن پانچویں گرونے سکھ مذہب کی اشاعت کے لیے قوت کا استعمال کیا اور اپنے پیروکاروں کی فوج تیار کر کے مغلوں سے باقاعدہ جنگ کی اور سولہ سال کی کوشش کے بعد ایک آزاد حکومت قائم کی۔(اسلام اور مذاہب عالم، ص۷۹-۸۰)

گرونانک کے بعد یہ فرقہ اسلام سے بیزار اور اسلامی تعلیمات سے انکاری اور غیر مسلم فرقہ ہے، وہ خود اپنے آپ کو غیر مسلم سمجھتے ہیں۔

مکالمہ بین المذاہب، ص۱۲۸ میں مولانا مظفر خان صاحب نے بعض حضرات سے نقل کیا ہے کہ گروناک داتا گنج بخش سے بیعت تھے؛ لیکن یہ صحیح نہیں، گرونانک کی پیدائش ۱۴۶۹ء یا اس کے قریب ہے؛ جبکہ داتا گنج بخش کی ولادت ۱۰۰۹ء میں ہے اور انتقال ۱۰۷۲ء میں ہے۔

سکھوں کی مقدس مذہبی کتاب "گرنتھ صاحب" ہے، جو سکھوں کے پانچویں گرو "ارجن سنگھ" نے تیار کی۔ گرونانک کی تعلیم میں "گرو" کا تصور مرکزی حیثیت رکھتا ہے، یعنی خدا تک پہنچنے کے لیے ایک پیر و مرشد کی رہبری اور رہنمائی ضروری ہے؛ چنانچہ سکھوں میں دس گرو گزرے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک

نے کچھ نئی چیزیں مذہب میں داخل کیں۔

دسویں اور آخری گرو "گوبند سنگھ" نے کچھ قوانین بھی وضع کئے مثلا: تمباکو اور حلال گوشت سے ممانعت، مردوں کے لیے اپنے نام میں سنگھ (شیر) اور عورتوں کے لیے "کور" (شہزادی) کا استعمال اور 'ک' سے شروع ہونے والی پانچ چیزوں کا رکھنا ضروری قرار دیا:

۱- کیس، یعنی بال۔ ۲- کنگھا۔ ۳- کڑا (ہاتھ میں پہننے کے لیے)۔ ۴- کچھّہ، یعنی لنگوٹ۔ ۵- کرپان، یعنی تلوار۔ (ہندوستانی مذاہب، ص۶۴-۶۶۔ اسلام اور مذاہب عالم، ص۱۳۸-۱۴۱۔ مکالمہ بین المذاہب، ص۱۲۷-۱۳۰۔ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٢/٧٤٤-٧٧٠)

۶- مجوس

مجوس کو آتش پرست اور زرتشت بھی کہتے ہیں۔ مجوس ایک خدا کے بجائے دو خدا مانتے ہیں۔ ایک خدا کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ وہ خیر اور بھلائی کا پیدا کرنے والا ہے اور وہ اس کو یزدان کہتے ہیں۔ دوسرے خدا کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ وہ برائی اور شر کو پیدا کرتا ہے، اس کا نام وہ اہرمن رکھتے ہیں۔ مجوسیت کے عقیدے کے مطابق آگ بڑی مقدس چیز ہے، اس کو پوجتے ہیں، ہر وقت اس کو جلائے رکھتے ہیں، ایک لمحہ کے لیے بھی اس کو بجھنے نہیں دیتے۔ مجوس آگ کے ساتھ سورج اور چاند کی بھی پرستش کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ مذہب بھی باطل اور شرک ہے کہ اس مذہب میں دو خدا مانے جاتے ہیں اور آگ کو پوجا جاتا ہے۔ مسلمانوں کو ان کے ساتھ معاملات میں اہل کتاب جیسا معاملہ کرنے کا حکم دیا گیا تھا، لیکن ان کا ذبیحہ کھانے اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنے سے منع کیا گیا۔ اسلام پھیلنے کے ساتھ ساتھ یہ مذہب ختم ہوتا چلا گیا۔ (أحكام القرآن للقرطبي ٤٣٣/١. الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤٩/١. الملل والنحل، ص٢٥٧-٢٨٧. مکالمہ بین المذاہب، ص۱۶۱-۱۶۶- افادات مولانا ولی خان مظفر صاحب)

۷- یہود

یہودی بزعم خود حضرت موسی علیہ السلام کے پیروکار ہیں، تورات ان کی آسمانی کتاب ہے۔ حضرت موسی علیہ السلام کے زمانے میں انہیں بنی اسرائیل کہا جاتا تھا۔

یہودی مذہب کے بڑے عجیب وغریب عقائد ہیں، مثلا یہودی اللہ تعالی کی محبوب ترین مخلوق ہیں، یہودی اللہ کے بیٹے ہیں، دنیا میں اگر یہودی نہ ہوتے تو زمین کی ساری برکتیں اٹھالی جاتیں، سورج چھپالیا جاتا،

بارشیں روک لی جاتیں، یہود غیر یہود سے ایسے افضل ہیں جیسے انسان جانوروں سے افضل ہیں، یہودی پر حرام ہے کہ وہ غیر یہودی پر نرمی ومہربانی سے پیش آئے، یہودی کے لیے سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ وہ غیر یہودی کے ساتھ بھلائی کرے، دنیا کے سارے خزانے یہودیوں کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، یہ ان کا حق ہے؛ لہٰذا ان کے لیے جیسے ممکن ہو ان پر قبضہ کرنا جائز ہے، اللہ تعالی صرف یہودی کی عبادت قبول کرتا ہے۔ ان کے عقیدہ میں انبیائے کرام علیہم السلام معصوم نہیں ہوتے؛ بلکہ کبائر کا ارتکاب کرتے ہیں۔

دجال ان کے عقیدے میں امام عدل ہے، اس کے آنے سے ساری دنیا میں ان کی حکومت قائم ہوجائے گی۔ یہ حضرت عیسی علیہ السلام اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے قائل نہیں ہیں، حضرت مریم علیہا السلام پر تہمت لگاتے ہیں، حضرت عیسی علیہ السلام کے بارے میں ان کا گمان یہ ہے کہ ہم نے انہیں سولی پر لٹکا کر قتل کردیا۔ قرآن کریم نے ان کے غلط نظریات کی جابجا تردید کی ہے۔

حضرت عزیر علیہ السلام کے بارے میں ان کا عقیدہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالی کے بیٹے ہیں۔ اس قسم کے اور بھی بہت سارے واہی عقیدے ان کے مذہب کا حصہ ہیں۔ یہ اہل کتاب ہیں، اور اپنے ان عقائد کی بنا پر کافر ومشرک ہیں۔(الملل والنحل، ص٢٣٠-٢٣٤. العقيدة الحنفية، ص١٤٠. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٤٩٥/١-٥٠٥)

یہودیت کی تاریخ اور ان کے عقائد سے متعلق تفصیلی معلومات کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں: مولانا رحمت اللہ کیرانوی کی "اِظہار الحق"۔ دکتور احمد شلبی کی کتاب "الیہودیۃ"، رضی الدین سید کی "یہودی مذہب مہد سے لحد تک"۔ دکتور عبد الوہاب المسیری کی "موسوعۃ الیہود والیہودیۃ"۔ آخر الذکر کتاب سات جلدوں پر مشتمل ہے۔

٨- نصاری

نصاری بزعم خود حضرت عیسی علیہ السلام کے پیروکار ہیں۔ ان کے عقائد بھی کفر وشرک پر مبنی ہیں، مثلا عقیدہ تثلیث کے قائل ہیں کہ الوہیت کے تین عناصر ہیں؛ باپ، خود ذات باری تعالی؛ بیٹا، حضرت عیسی علیہ السلام، اور روح القدس حضرت جبرئیل علیہ السلام۔ عیسی علیہ السلام کے سولی پر لٹکائے جانے کے قائل ہیں۔ اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام نے جب شجر ممنوعہ سے دانہ کھایا تو وہ اور ان کی ذریت فنا کی مستحق ہوگئی، اللہ تعالی نے اپنے بندوں پر رحم کھایا، اپنے کلمہ اور اپنے ازلی بیٹے عیسی علیہ السلام کو جسم ظاہری عطا فرما کر جبریل علیہ السلام کے ذریعے حضرت مریم علیہا السلام کے پاس بھیجا، چنانچہ مریم علیہا السلام

نے جب اس کلمہ ازلی کو جنا تو وہ اِلہ کی ماں بن گئیں، پھر عیسی علیہ السلام نے بے گناہ ہونے کے باوجود سولی پر چڑھنا گوارا کر لیا؛ تا کہ وہ آدم علیہ السلام کی خطا کا کفارہ بن سکیں۔

نصاری کے بہت سے گروہ ہیں، مثلا: کیتھولک اور پروٹیسٹینٹ وغیرہ؛ مگر ان اصولی عقائد پر سب متفق ہیں؛ البتہ فروع میں ان کا اختلاف ہے۔

نصاری اہل کتاب ہیں اور اپنے عقیدۂ تثلیث، الوہیت مسیح، اور انکارِ رسالت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر شرکیہ وکفریہ عقائد کی بنا پر کافر اور مشرک ہیں۔(الملل والنحل، ص٢٤٤-٢٤٧. الفصل في الملل والأهواء والنحل ١/٢٤٧. إعلام الفئام بمحاسن الإسلام وتنبيه البرية على مطاعن المسيحية، ص٢٥. العقيدة الحنفية، ص١٤١-١٤٢)

نصرانیت کے بنیادی افکار و نظریات اور نصرانیت کی اجمالی تاریخ کے لیے مفتی محمد تقی صاحب کی کتاب ”عیسائیت کیا ہے؟“ دیکھی جاسکتی ہے۔ اور نصرانیت واسلام کے تقابلی مطالعہ کے لیے ہماری کتاب ”إعلام الفئام بمحاسن الإسلام وتنبيه البرية على مطاعن المسيحية“ کی طرف رجوع فرمائیں۔

۹- شیعہ

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانے سے پہلے شیعیت کا وجود نہیں تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر فضیلت دیتے تھے ان کو شیعہ کہا جاتا تھا اور جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ پر فضیلت دیتے تھے ان کو عثمانی کہا جاتا تھا۔ ابو خیثمہ التاریخ الکبیر (۱/۵۸۴) میں ابو الطفیل عامر بن واثلہ رضی اللہ عنہ (م:۱۰۰ھ) کے بارے میں -جو صفین وغیرہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے- لکھتے ہیں: «كان شيعيًّا»، اور ابو العباس الاعمی السایب بن فروخ -جو بنی امیہ کی طرف مائل ثقہ وعادل بخاری کے راوی ہیں- کے بارے میں لکھتے ہیں: «كان عثمانيًّا».

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ابتدائی زمانے میں شیعہ شیخین کو حضرت علی رضی اللہ عنہ پر بالاتفاق فضیلت دیتے تھے۔ انھوں نے حضرت علی رضی اللہ کے آخری دور میں شیخین کی شان میں تنقیص شروع کی۔ ابو اسحاق سبیعی (م:۱۲۷ھ) جو اپنے زمانے میں کوفہ کے شیخ تھے اور آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی زیارت بھی کی ہے اور ۳۸ صحابہ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: «خرجت من الكوفة وليس أحد يشك في فضل أبي بكر وعمر وتقديمهما، وقدمت الآن وهم يقولون ويقولون ولا والله ما أدري ما يقولون».(المنتقى من منهاج الاعتدال، ص٣٨٠)

لیث بن ابی سلیم (م:۱۴۱ھ) جن کا شمار کوفہ کے صلحاء وعلماء میں ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں: « أدركت الشيعة الأولى وما يفضلون على أبي بكر وعمر أحدا». (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص٣٨٠)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد سبائیت سے متاثر لوگوں نے اپنے آپ کو شیعیت کی پناہ میں لے کر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین پر نقطہ چینی کرنی شروع کی، جس کے نتیجے میں شیعیت کی طرف منسوب تین طرح کے لوگ وجود میں آئے:

۱- جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر فضیلت دیتے تھے، یا جمل وصفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے۔ متقدمین ان کو شیعہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

۲- جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو شیخین پر بھی فضیلت دیتے تھے، یا حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بظاہر مخالف صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر طعن وتشنیع کرتے تھے۔ متقدمین ان کو غالی شیعہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور انہیں رافضی بھی کہا جاتا ہے۔

۳- جو حضرت علی اور بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے علاوہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کو کافر کہتے تھے اور شیخین سے تبری کرتے تھے۔ متقدمین ان کو غالی روافض کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

اور اگر اس کے ساتھ رجعت کا بھی عقیدہ رکھے تو اس کو شدید غلو کہا جاتا ہے۔

حافظ ابن حجر شیعیت اور رافضیت کے درمیان فرق کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: «والتشيع محبة عليٍّ وتقديمه على الصحابة، فمن قدمه على أبي بكر وعمر فهو غال في تشيعه، ويطلق عليه رافضي، وإلا فشيعي، فإن انضاف إلى ذلك السبّ أو التصريح بالبغض فغال في الرفض، وإن اعتقد الرجعة إلى الدنيا فأشد في الغلو». (فتح الباري ١/٤٥٩)

حافظ ابن حجر دوسری جگہ شیعیت ورافضیت کے اطلاق پر متقدمین ومتاخرین کے درمیان فرق کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: « فالتشيع في عرف المتقدمين هو اعتقاد تفضيل علي على عثمان وأن عليًّا كان مصيبًا في حروبه وأن مخالفه مخطئ مع تقديم الشيخين وتفضيلهما، وربما اعتقد بعضهم أن عليا أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإذا كان معتقد ذلك ورعًا دينًا صادقًا مجتهدًا فلا ترد روايته بهذا، لا سيما إن كان غير داعية، وأما التشيع في عرف المتأخرين فهو الرفض المحض فلا تقبل رواية الرافضي الغالي ولا كرامة». (تهذيب التهذيب ١/٩٤)

امام ذہبی فرماتے ہیں: «البدعة على ضربين: فبدعة صغرى كغلو التشيع، أو كالتشيع بلا غلو ولا تحرف، فهذا كثير في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق. فلو رد حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبوية، وهذه مفسدة بينة. ثم بدعة كبرى، كالرفض الكامل

والغلو فيه، والحط على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، والدعاء إلى ذلك، فهذا النوع لا يحتج بهم ولا كرامة. وأيضاً فما أستحضر الآن في هذا الضرب رجلا صادقا ولا مأمونا، بل الكذب شعارهم، والتقية والنفاق دثارهم، فكيف يقبل نقل من هذا حاله! حاشا وكلا. فالشيعي الغالي في زمان السلف وعرفهم هو من تكلم في عثمان والزبير وطلحة ومعاوية وطائفة ممن حارب عليا رضي الله عنه، وتعرض لسبهم. والغالي في زماننا وعرفنا هو الذي يكفر هؤلاء السادة، ويتبرأ من الشيخين أيضاً، فهذا ضال معثر». (ميزان الاعتدال ١/٥-٦)

امام ذہبی (م:۷۴۸ھ) کی مذکورہ عبارت سے متقدمین شیعہ اور متاخرین شیعہ میں فرق واضح ہو گیا۔ امام ذہبی فرماتے ہیں کہ آج ہمارے زمانے میں یعنی آٹھویں صدی ہجری میں کوئی شیعہ ایسا نہیں جو سچا اور امانت دار ہو، بلکہ جھوٹ ان کی علامت اور تقیہ ونفاق ان کا اُوڑھنا بچھونا ہے۔ امام ذہبی کی تحریر سے واضح ہے کہ آٹھویں صدی ہجری میں کوئی شیعہ شیعہ نہیں تھا، بلکہ سب رافضی ہو چکے تھے۔

موجودہ زمانے میں شیعوں کے تین بنیادی فرقے ہیں: ۱- اثنا عشریہ، ۲-اسماعیلیہ، ۳-زیدیہ۔ شیخ عاملی شیعی لکھتے ہیں: «والموجود اليوم من الفرق الشيعة هم الإمامية الإثنا عشرية وهم الأكثر عددًا، والزيدية، والإسماعيلية (البهرة)». (الشيعة في مارعهم التاريخي للسيد محسن الأمين العاملي(م:١٩٥٢م)

۱۰- اثنا عشریہ

موجودہ زمانے میں جب مطلق شیعہ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد یہی اثنا عشریہ ہوتے ہیں۔ امیر علی شیعی (م:۱۳۴۷ھ) "روح الاسلام" میں لکھتے ہیں: «أصبحت الاثنا عشرية مرادفة للشيعة». (٩٢/٢) اور شیخ محمد الحسین آل کاشف غطا (م:۱۳۷۳ھ) لکھتے ہیں: «يختص اسم الشيعة اليوم على إطلاقه بالإمامية». (أصل الشيعة وأصولها، ص٢٢٧) امامیہ سے اثنا عشریہ مراد ہے۔ جیسا کہ شیخ غطا نے آگے اس کی وضاحت کی ہے۔

اثنا عشریہ کو امامت کا عقیدہ رکھنے کی وجہ سے امامیہ کہا جاتا ہے۔ اور زید بن علی بن حسین کا ساتھ چھوڑ دینے کی وجہ سے روافض کہا جاتا ہے، جیسا کہ زیدی عالم احمد المرتضی (م:۸۴۰ھ) نے "شرح الأزہار" (۴۲۴/۱) میں لکھا ہے: « لما قالوا له: ما تقول في الرجلين الظالمين؟ قال: من هما؟ قالوا: أبو بكر وعمر، قال: لا أقول فيهما إلا خيرا، فقالوا: رفضنا صاحبنا فسموا رافضه لذلك». یا حضرت ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کے انکار کی وجہ سے رافضہ کہا جاتا ہے۔ امام ابو الحسن اشعری فرماتے ہیں:

«إنما سموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر». (مقالات الإسلاميين ٣٣/١)

جس طرح شیعیت کی ابتداء حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ہوئی، اسی طرح رافضیت کی ابتداء بھی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ہوئی۔ ابن حزم لکھتے ہیں: «وبموته (أي: عثمان) حصل الاختلاف وابتداء أمر الروافض». (الفصل في الملل والأهواء والنحل ٦٧/٢)

رافضیت کا بانی عبد اللہ بن سبا یہودی تھا، اس نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اسلام ظاہر کیا، اس کا مقصد دین اسلام میں فتنہ پیدا کرنا اور اسلام کی بنیادوں کو کھوکھلا کرنا تھا۔ اس نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے آخری دور میں اپنی تحریک کی ابتداء کی۔ وہ اپنے فتنے کو پھیلانے کے لیے حجاز، بصرہ اور کوفہ میں داخل ہوا، جب اہل کوفہ نے اسے نکال دیا تو وہ مصر پہنچا اور وہاں اسے کھل کر کام کرنے کا موقع مل گیا۔ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں پیدا ہونے والے فتنے میں پیش پیش تھا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں بھی ملوث تھا۔ اس شخص کے عقائد و نظریات سے رفض نے جنم لیا۔ روافض کے متعدد فرقے ہیں۔ مقریزی نے الخطط میں لکھا ہے: «ثم اختلفوا في الإمامة اختلافًا كثيرًا حتى بلغت فرقهم ثلاثة مئة فرقة، والمشهور منها عشرون فرقة». (كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ٣٥١/٢)

ماضی قریب کے شیعوں کے بڑے عالم علامہ سید مرتضی عسکری اپنی کتاب «عبد الله بن سبا وأساطير أخرى» میں لکھتے ہیں: «قال سعد بن عبد الله الأشعري القمي المتوفى (٣٠١ هـ) في كتابه: (المقالات والفرق) عن عبد الله بن سبأ: «... كان أول من أظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة وتبرأ منهم، وادعى أن عليا عليه السلام أمره بذلك، وأن التقية لا تجوز ولا تحل، فأخذه علي فسأله عن ذلك فأقر به، فأمر بقتله، فصاح الناس إليه من كل ناحية: يا أمير المؤمنين! أتقتل رجلا يدعو إلى حبكم أهل البيت وإلى ولايتك والبراءة من أعدائك؟! فسيره عليٌّ إلى المدائن. وحكى جماعة من أهل العلم أن عبد الله بن سبأ كان يهوديا فأسلم ووالى عليا، وكان يقول وهو على يهوديته في يوشع بن نون وصي موسى بعد موسى. ولما بلغ ابن سبأ وأصحابه نعي علي وهو بالمدائن قالوا للذي نعاه: كذبت يا عدو الله! لو جئتنا والله بدماغه في صرة فأقمت على قتله سبعين عدلا ما صدقناك، ولعلمنا أنه لم يمت ولم يقتل، وأنه لا يموت حتى يسوق العرب بعصاه ويملك الأرض».(عبد الله بن سبا وأساطير أخرى ٢٥٤/٢)

شیعہ کے معتمد اور ثقہ عالم محمد بن عمر الکشی (م:۳۵۰ھ) نے بھی رجال کشی میں عبد اللہ بن سبا سے متعلق مذکورہ روایات کو ذکر فرمایا ہے۔ کشی کے علاوہ طوسی، قمی، نوبختی وغیرہ بہت سے شیعہ مصنفین نے ابن سبا کا مختصر یا مفصل تذکرہ کیا ہے۔ اور اس بات کی صراحت کی ہے کہ سب سے پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی

امامت کی فرضیت ورجعت کا قائل اور صحابہ کرام خصوصاً حضرت ابو بکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم پر طعن، تبری وتکفیر کا قائل عبد اللہ بن سبا تھا۔ اور یہی چیز عبد اللہ بن سبا کے زمانے سے اب تک رافضیت کی بنیاد ہے۔ اور شیعہ کی معتمد کتب میں امامت ورجعت اور صحابہ کے بارے میں ان کا یہی عقیدہ لکھا ہوا ہے۔

ابن بابویہ القمی ''من لایحضرہ الفقیہ''(جو ان کی صحاحِ اربعہ میں سے ہے) رجعت کے بارے میں لکھتے ہیں: «ليس منا من لم يؤمن بكرّتنا».(٢٩١/٣)

اور ابن سبا تو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کی امامت کا قائل تھا، شیعہ کی صحاح اربعہ میں شامل کتاب ''اصول الکافی'' میں حضرت حضرت علی کے علاوہ بارہ ائمہ کی صراحت ہے۔«عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إني واثني عشر من ولدي وأنت يا علي زرّ الأرض يعني أوتادها وجبالها، بنا أوتَد الله الأرضَ أن تسيخ بأهلها، فإذا ذهب الاثنا عشر من ولدي ساخت الأرض بأهلها و لم ينظروا».(أصول الكافي ٥٣٤/١)

مذکورہ روایت کے مطابق چونکہ بشمول حضرت علی ائمہ کی تعداد ۱۳ ہو جاتی ہے، اس لیے طوسی نے «الغيبة» (۲۹۱/۱) میں اسے «إني وأحد عشر من ولدي وأنت يا علي» سے بدل دیا۔

اثنا عشریہ کے بارہ امام یہ ہیں: حضرت علی، حضرت حسن، حضرت حسین رضی اللہ عنہم، حضرت زین العابدین، امام محمد باقر، امام جعفر صادق، امام موسی کاظم، امام علی رضا، امام محمد تقی، امام علی نقی، امام حسن عسکری اور ان کے بیٹے محمد بن حسن امام مہدی (امام غائب) کو مانتا ہے۔

شیعہ کے یہاں ان کے یہ ائمہ معصوم ہوتے ہیں۔ سید ابو الحسن العاملی اپنی کتاب ''العصمۃ'' میں لکھتے ہیں: «مذهب أصحابنا الإمامية، وهو أنه لا يصدر عنهم الذنب لا صغيرةً، ولا كبيرةً، ولا عمدًا، ولا نسيانًا، ولا لخطاء في التأويل، ولا للإسهاء من الله سبحانه، ولم يخالف فيه إلا الصدوق وشيخه محمد بن الحسن بن الوليد رحمهما الله، فإنهما جوزا الإسهاء لا السهو الذي يكون من الشيطان». (العصمة، ص٦)

اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے میں کلینی ''الکافی'' میں لکھتے ہیں: «حنان عن أبيه عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: كان الناس أهل ردة بعد النبي (صلى الله عليه وآله) إلا ثلاثة، فقلت: ومن الثلاثة؟ فقال: المقداد بن الأسود وأبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي».

اس روایت کے مطابق شیعہ کے نزدیک سوائے تین صحابہ کے باقی سب صحابہ مرتد ہوگئے تھے۔ والعیاذ باللہ۔

اور عصر حاضر کے شیعہ عالم آیۃ اللہ العظمی حسین وحید خراسانی نے "الإسلام علی ضوء التشیع" میں لکھا ہے: «تجويز الشيعة لعن الشيخين أبي بكر وعمر وأتباعهما، فإنما فعلوا ذلك أسوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم واقتفاء لأثره. فإنهم ولا شك قد أصبحوا مطرودين من حضرة النبي وملعونين من الله تعالى بواسطة سفيره صلى الله عليه وسلم». (الإسلام على ضوء التشيع، ص٨٨ مع الهامش)

مذکورہ عبارات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ موجودہ شیعہ عبداللہ بن سبا کے نظریات کے حامل ہیں۔

اثنا عشریہ کے عقیدے کے مطابق حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ امام اول ہیں۔ اثنا عشریہ خلفاء ثلاثہ حضرت ابو بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم سے براءت کا اظہار کرتے ہیں اور بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین پر لعنت کرتے ہیں۔ وہ تقیہ یعنی جھوٹ کو دین کا لازمی جز مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک تقیہ نہ کرنے والا اثنا عشریہ کے مذہب سے خارج ہے۔ وہ متعہ کو تمام عبادتوں میں سب سے بہتر اور تمام نیکیوں میں سب سے افضل سمجھتے ہیں۔

ان کا عقیدہ ہے کہ امام مہدی، حسن عسکری کے بیٹے ہیں، جو چار یا آٹھ سال کی عمر میں غار "سُرّ من رآی" میں چلے گئے اور قربِ قیامت میں مہدی بن کر ظاہر ہوں گے۔ آج کل عراق کے علاقے میں سامرا شہر اسی سُرّ من رأی کی بدلی ہوئی شکل ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسن عسکری کا کوئی بیٹا نہیں تھا، جیسا کہ ان کے بھائی جعفر نے اس کی گواہی دی ہے۔ اس من گھڑت کہانی کو بنانے والا محمد بن نصیر ہے جس نے نصیریہ فرقے کی بنیاد رکھی ہے۔

شیعوں کی کتابوں میں ان کے یہ عقائد بھی درج ہیں کہ ان کے نزدیک ان کے ائمہ ماکان ومایکون کا علم رکھتے ہیں، وہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرسکتے ہیں، وہ غائبانہ مدد کرسکتے ہیں، وہ ران سے پیدا ہوتے ہیں، کائنات کے ذرے ذرے پر ان کی حکومت ہوتی ہے، وہ معصوم اور عالم الغیب ہوتے ہیں، وہ جنتی ہیں اگرچہ ظلم و ستم اور فسق و فجور کا بازار گرم کریں، وہ دوسرے انبیاء علیہم السلام سے بہتر اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر ہیں، وہ تورات، انجیل اور زبور کو اصلی زبان میں پڑھتے ہیں، ان کے پاخانے سے مشک کی خوشبو آتی ہے۔ (الملل والنحل، ص١٧١-١٧٦. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ١/٥١-٥٦)

مولانا منظور نعمانی اور ان سے پہلے امام اہل سنت مولانا عبد الشکور لکھنوی نے اثنا عشری روافض کی کتابوں میں درج عقائد پر اچھا خاصہ تبصرہ کیا ہے۔ ان رسالوں میں بہت سارے علمائے کرام کے دستخط ہیں۔

بہت سے متقدمین و متاخرین علمائے کرام نے روافض کے رد میں کتابیں لکھی ہیں۔ تفصیل کے لیے ان کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

ماضی قریب میں حضرت مولانا ضیاء الرحمن فاروقی شہید رحمہ اللہ نے روافض کے غلط عقائد کو انہی کی معتبر کتابوں کے حوالے سے عبارات اور صفحات کے عکس کے ساتھ ''تاریخی دستاویز'' کے نام سے جمع کر دیا ہے۔ یہ کتاب اردو وانگریزی دونوں زبانوں میں چھپی ہے۔

اسی طرح علامہ علی شیر حیدری شہید رحمہ اللہ نے اس موضوع پر دوسری صدی ہجری سے لے کر موجودہ صدی تک کے علمائے کرام کے فتاوی عبارات وصفحات کے عکس کے ساتھ جمع کیے ہیں۔

شیعہ اثناعشریہ کی تاریخ اور ان کے عقائد کے رد میں متعدد علمائے کرام نے کتابیں اور رسالے تالیف فرمائے ہیں۔ اس سلسلے میں حضرت شاہ عبد العزیز رحمہ اللہ کی ''تحفہ اثنا عشریہ'' اور دکتور ناصر بن عبد اللہ ابن علی القفاری کی ''أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية'' بھی قابلِ مطالعہ ہے۔ آخر الذکر کتاب ۱۳۸۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ دکتور ناصر نے شیعوں کی قدیم وجدید مستند کتابوں سے ان ہی کے اقوال کی روشنی میں ان کے عقائد کو مرتب ومدلل ذکر فرمایا ہے۔ اور تقیہ کے نتیجے میں ان کے متضاد اقوال کے درمیان تطبیق وترجیح دی ہے اور اصل عقیدہ کو متعدد دلائل کی روشنی میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

۱۱- نصیریہ

ماضی قریب کے حنفی عالم محمد رواس قلعجی (م:۱۴۳۵ھ) نے لکھا ہے: «النصيرية فرقة من غلاة الشيعة يقولون بألوهية علي بن أبي طالب، وبتناسخ الأرواح، وإنكار اليوم الآخر، ويعرفون اليوم باسم العلويين، وهو الاسم الذي أطلقوها على أنفسهم أبان الحكم الفرنسي».(معجم لغة الفقهاء، ص٤٨٠)

نصیریہ غالی شیعوں کا ایک فرقہ ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اُلوہیت کا قائل ہے، اور ارواح کے تناسخ کا بھی قائل ہے۔ قیامت کا منکر ہے۔ آج کل ان کو علویین کہا جاتا ہے۔ شام میں، فرانس کی حکومت کے زمانہ میں انہوں نے اپنا نام علویین رکھا۔

عرصہ دراز سے شام پر ان کی حکومت ہے۔ آج کل دوسرے روافض اور باطل قوتوں کے ساتھ مل کر سنیوں پر مظالم کے پہاڑ توڑ رہے ہیں۔ فإلى الله المشتكى.

۱۲- اسماعیلی وآغاخانی

اسماعیلی شیعوں کا ہی ایک فرقہ ہے۔ اس فرقے کے لوگ ہندوستان، شام، یمن، سعودی عرب اور شمالی

افریقہ میں آباد ہیں۔ اور اس زمانے میں یہ لوگ یورپ اور شمالی امریکہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔

ابتداءً اسماعیلی اور دوسرے شیعہ چھٹے امام جعفر صادق تک اماموں میں متفق ہیں؛ مگر پھر ان میں اختلاف شروع ہوا۔ بقول شیعہ جعفر صادق نے اپنے بیٹے اسماعیل کو اپنا جانشین بنایا، مگر اسماعیل کا ۱۳۳ھ میں جعفر صادق کی زندگی میں انتقال ہوگیا۔ ان کے انتقال کے بعد جعفر صادق نے اپنے دوسرے بیٹے موسیٰ کاظم کو اپنا جانشین بنایا۔ جعفر صادق کے انتقال کے بعد شیعوں میں اختلاف ہوا، ایک گروہ نے کہا کہ ہم تو ساتویں امام اسماعیل کے بیٹے محمد کو مانیں گے تو یہ لوگ اسماعیل بن جعفر کی نسبت کی وجہ سے اسماعیلی کہلائے اور پھر آئندہ کے لیے امامت کا سلسلہ محمد بن اسماعیل کی اولاد میں ہی جاری ہوا اور آج تک یہ سلسلہ چل رہا ہے۔ (الملل والنحل، ص ١٩٩-٢٠١. المواقف للإيجي، ص٤٢١-٤٢٣)

اسماعیلی مذہب مسلمانوں کے برخلاف عقائد اور قرآن وسنت کے منافی اعمال پر مشتمل مذہب ہے۔ اسماعیلیہ کے متعدد فرقے ہیں، لیکن سبھی بنیادی عقائد میں متفق ہیں۔ موجودہ زمانے میں اسماعیلی فرقوں میں بہرہ، اور آغاخانی زیادہ مشہور ہیں۔

اسماعیلی مذہب کا کلمہ یہ ہے: «أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا رسول الله، وأشهد أن أمير المؤمنين علي الله». (اسماعیلی تعلیمات، کتاب نمبر۱۸۶۹۱)

اسماعیلی مذہب کے عقیدۂ امامت کے متعلق عجیب وغریب نظریات ہیں، ان کے نظریہ میں "امام زمان" ہی سب کچھ ہے، وہی خدا ہے، وہی قرآن ہے، وہی خانہ کعبہ ہے، وہی بیت المعمور (فرشتوں کا کعبہ) ہے، وہی جنت ہے۔ قرآن کریم میں جہاں کہیں لفظ "اللہ" آیا ہے اس سے مراد بھی امام زمان ہی ہے۔ (وجہ دین، ص۱، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۰)

اسماعیلی مذہب میں نماز نہیں ہے، اس کی جگہ دعا ہے، روزہ فرض نہیں، زکوۃ نہیں، اس کے بدلے مال کا دسواں حصہ بطور دسوند امام زمان کو دینا لازم ہے، حج نہیں ہے، اس کے بدلے میں امام زمان کا دیدار ہے۔ اسماعیلیوں کا حج پہلے ایران میں ہوتا تھا اب بمبئی بھی حج کرنے جاتے ہیں۔ (تاریخ اسماعیلیہ، ص ۵۵، فرمان نمبر۱۱)

اسماعیلی فرقے کو آغاخان شاہ کریم الحسینی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آغا خانی کہا جاتا ہے۔ سواد اعظم اہل سنت پاکستان نے آغاخانی عقائد ونظریات کو آغاخانیوں کی مستند کتابوں کے حوالوں کے ساتھ "آغاخانیت کیا ہے؟" کے نام سے شائع کیا ہے۔ اس رسالے میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے اس کا عکس بھی بقید صفحات شامل کر دیا گیا ہے۔

اسماعیلی مذہب کے بارے میں تفصیلی معلومات کے لیے احسان الٰہی ظہیر کی کتاب «الإسماعيلية تاريخ وعقائد» کی طرف رجوع کریں۔ موصوف نے اسماعیلی مذہب کی تاریخ اور ان کے مذہب کی ظاہری اور خفیہ

کتابوں سے ان کے ظاہری وباطنی عقائد کو مفصل ومدلل بیان فرمایا ہے۔

اسماعیلی مذہب کے عقائد ونظریات کی تفصیلی وتحقیقی معلومات کے لیے ڈاکٹر زاہد علی اسماعیلی کی کتاب ''ہمارے اسماعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام'' بھی قابلِ مطالعہ ہے۔

۱۳- زیدیہ

زیدیہ شیعوں کے فرقوں میں اہل سنت سے قریب ترین فرقہ ہے، یہ فرقہ معتدل ومیانہ رو ہے۔ اس فرقے کی نسبت اس کے بانی زید بن علی زین العابدین بن الحسین (۸۰-۱۲۲ھ) کی طرف ہے، جنھوں نے حکومت وسیاسی امور کے بارے میں اپنا ایک خاص نظریہ پیش کیا تھا، پھر اسی کے لیے قتال کیا اور اسی راہ میں قتل ہوئے۔

زیدیہ فرقے میں جارودیہ ، سلیمانیہ، بتریہ وغیرہ متعدد گروہ ہیں ۔امام اشعری نے زیدیہ کے چھ گروہوں کا ذکر کیا ہے۔(الملل والنحل ١/١٥٦. مقالات الإسلاميين ١/١٤٠-١٤٥)

زیدیوں کے یہاں امامت موروثی نہیں ہے؛ بلکہ بیعت کے ذریعے قائم ہوتی ہے ؛ لہٰذا وہ شخص جو حضرت فاطمہ کی اولاد میں سے ہو اور اس کے اندر امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں وہ امامت کا اہل ہے۔ نیز ان کے نزدیک بیک وقت دو مختلف مقامات میں دو امام ہوسکتے ہیں۔

شیعوں کے فرقوں کے بخلاف زیدیوں کی اکثریت حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کے قائل ہے، اگرچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو شیخین سے افضل مانتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک افضل کے ہوتے ہوئے مفضول خلیفہ ہوسکتا ہے، بعض معاملات میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا مواخذہ کرنے کے باوجود یہ کہتے ہیں کہ ان کی خلافت صحیح تھی۔

ذات باری تعالی سے متعلق امور میں زیدی اعتزال کی طرف مائل ہیں۔ اور خوارج کی طرح مرتکب کبیرہ کے مخلد فی النار ہونے کے قائل ہیں۔ زکوۃ، خمس اور بوقت ضرورت تقیہ جائز ہونے میں زیدی اور شیعہ متفق ہیں۔ اور فرائض وعبادات کی ادائیگی میں اہل سنت کے قریب ہیں؛ البتہ شیعوں کی طرح اذان میں ''حی علی خیر العمل'' کہتے ہیں۔ نماز میں ہاتھ نہیں باندھتے اور تراویح کو بدعت قرار دیتے ہیں۔ ظالم امام کے خلاف خروج کرنے کے قائل ہیں، اسی طرح امام کی اطاعت غیر واجب ہونے کے بھی قائل ہیں۔

زیدی ایسی بہت سی اشیاء کو مانتے ہیں جنہیں شیعہ بھی مانتے ہیں؛ لہٰذا ان کے اعتدال پسند ہونے کے باوجود شیعوں کے بہت سے عقائد ان کے مذہب میں بھی واضح طور پر موجود ہیں۔

۲۵۰ھ میں حسن بن زید نے دیلم اور طبرستان کی سرزمین پر زیدیوں کی حکومت قائم کی۔ اور تیسری صدی ہجری میں الہادی إلی الحق نے یمن میں زیدیوں کی دوسری حکومت قائم کی۔ مشرق میں زیدی بلاد الخزر کے ساحلوں، بلادِ دیلم، طبرستان اور جیلان میں پھیل گئے، مغرب میں مصر حجاز تک پھیل کر یمن میں مرکوز ہوگئے، اب بھی یمن کی بڑی آبادی کا تعلق زیدی فرقے سے ہے۔(الملل والنحل، ص١٥٣-١٦٢. مقالات الإسلاميين ١/١٣٦-١٦٦. الفرق بين الفرق، ص٢٥-٢٨. المواقف للإيجي، ص٤٢٣. الفرق الكلامية، ص١٤٢-١٤٣. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ١/٧٦-٧٨. **مذاہب عالم کا جامع انسائیکلوپیڈیا، ص۲۲۲-۲۲۸**)

زیدیہ فرقے کے عقائد اور ان کے سیاسی حالات کے بارے میں تفصیلی معلومات کے لیے دکتورہ فضیلہ شامی کی کتاب " تاریخ الفرقۃ الزیدیۃ " کی طرف رجوع کریں۔

موجودہ زمانے میں متعدد زیدی علماء کی کتابیں دستیاب ہیں ان کے عقائد کو جاننے کے لیے ان کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے:

العقد الثمين في معرفة رب العالمين، لحسين بن بدر الدين (م:٦٦٢هـ)، تحقيق: محمد يحيى سالم عزان، مكتبة التراث الإسلامي، صعده، يمن.

الإصباح على المصباح في معرفة الملك الفتاح، لإبراهيم بن محمد بن أحمد المؤيدي (م:١٠٨٣هـ). تحقيق: عبد الرحمن بن حسين شايم. ط: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صنعاء.

الزيدية نظرية وتطبيق، لعلي بن عبد الكريم الفضيل شرف الدين (م:١٤١٩)، ط: جمعية علماء المطابع التعاونية، عمان.

۱۴- حشویہ

حشویہ ایک ظاہر پرست فرقہ ہے، جو جسمیت والے الفاظ کو ظاہر پر محمول کرتا ہے اور اللہ تعالی کی جسمیت یا مخلوق کے ساتھ مشابہت کا قائل ہے۔ اس کو اس لیے حشویہ کہتے ہیں کہ اس نے احادیث نبویہ میں حشو وزوائد، عجائب وغرائب اور اسرائیلیات کو داخل کیا۔ محمد عدنان درویش نے شرح عقائد نسفیہ کی تعلیقات میں لکھا ہے: «الحشوية هم الذين أدخلوا في الحديث كثيرا من الغرائب، وسمي ذلك حشوا أي حشو الحديث بالأخبار الغريبة والروايات المخلوطة، ومنها المأخوذ من اليهود، وهو ما يسمى بالإسرائيليات، وهم مشبهة».(انظر: الملل والنحل، ص١٠٤-١٠٥. وإنشاء الفكر للنشار ١/٤٧-٤٨).

کشاف اصطلاحات الفنون میں ہے: «الحشوية قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره». (٣٩٦/١ لمحمد أعلى التهانوي)

۱۵-خوارج

خوارج، خارج کی جمع ہے۔ خارج لغت میں باہر نکلنے والے کو کہتے ہیں اور شرعی اصطلاح میں ہر اس شخص کو کہتے ہیں جو امام برحق واجب الاطاعت کی بغاوت کرکے اس کی اطاعت سے باہر نکل جائے۔

یہ لفظ ان باغیوں کا لقب اور نام بن گیا جنھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بغاوت کرکے ان کی شان میں بہت سی گستاخیاں کیں۔ مسئلہ تحکیم کے موقع پر یہ گروہ پیدا ہوا، یہ تقریباً بارہ ہزار لوگ تھے، ان کے مختلف نام تھے، مثلا: حروریہ، نواصب اور مارقہ وغیرہ۔ ان لوگوں کے ظاہری حالات بڑے اچھے تھے؛ لیکن باطن اتنا ہی بُرا تھا۔

مسئلہ تحکیم کے بعد یہ لوگ حروراء مقام پر چلے گئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو ان کے پاس بھیجا کہ وہ انہیں سمجھائیں اور امیر کی اطاعت میں واپس لائیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے سمجھانے سے بہت سے لوگ ان سے الگ ہوگئے اور امیر کی اطاعت میں واپس آگئے؛ لیکن ان کے بڑے اور ان کے موافقین اپنی ضد پر اڑے رہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ان کے پاس تشریف لائے؛ مگر ان پر کوئی اثر نہ ہوا۔ انھوں نے صحابیِ رسول حضرت عبد اللہ بن خباب رضی اللہ عنہ کو شہید کردیا، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ان کے ساتھ معرکہ ہوا۔ خارجیوں کی قیادت عبد اللہ بن وہب اور ذی الخویصرہ قوص بن زید وغیرہ کے ہاتھ میں تھی، اس جنگ کے نتیجے میں اکثر خارجی قتل ہوگئے۔

خوارج کے دس سے زائد فرقے ہیں اور ان کے عقائد بھی قدرے مختلف ہیں؛ لیکن اس اختلاف کے باوجود وہ مندرجہ ذیل امور میں متفق ہیں:

حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت عائشہ اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کو کافر اور مخلد فی النار قرار دیتے ہیں۔ اس شخص کو بھی کافر کہتے ہیں جو ان کا ہم مسلک ہونے کے باوجود ان کے ساتھ قتال میں شریک نہ ہو، مخالفین کے بچوں اور عورتوں کو قتل کرنے کے قائل ہیں۔ رجم کے قائل نہیں، اطفال المشرکین کے خلود فی النار کے قائل ہیں، اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالی ایسے شخص کو بھی نبی بنادیتے ہیں جس کے بارے میں اللہ تعالی کو علم ہو کہ یہ بعد میں کافر ہوجائے گا، اس بات کے بھی قائل ہیں کہ نبی بعثت سے پہلے معاذ اللہ کافر ہوسکتا ہے۔ مرتکب کبیرہ کو کافر اور مخلد فی النار قرار دیتے ہیں۔(الملل والنحل، ص١٠٦-١٢١. الاعتصام ٢/١٨٥-١٨٦. الفرق بين الفرق، ص٤٩-٧٣. مقالات الإسلاميين ١/١٦٧-١٧٦. المواقف للإيجي، ص٤٢٤. الفرق الكلامية، ص١٦٩-١٨٨ . دراسات في الأهواء والفرق والبدع، ص١٨١-١٨٢)

۱۶-اباضیہ

یہ خارجیوں کا ایک فرقہ ہے، جس کا بانی عبد اللہ بن اباض تھا۔ اس کا آغاز ۶۵ھ سے ہوا۔ آج کل اس فرقے کے لوگ مشرقی افریقہ، لیبیا اور جنوبی الجزائر کے علاوہ سلطنت عمان میں ملتے ہیں؛ بلکہ عمان میں تو برسرِ اقتدار ہیں۔

عبد اللہ بن اباض نے انتہا پسند خوارج کے فرقہ ازرقیہ سے علیحدہ ہونے کے بعد اس فرقے کی بِنا ڈالی۔ اس کا دور اموی خلیفہ عبد الملک کا تھا۔ اس کا جانشین جابر بن زید الازدی ایک بہت بڑا عالم تھا۔ جابر کے بعد اباضیہ کی قیادت ابو عبیدہ مسلم کے سپرد ہوئی۔ یہ بھی محدث اور عالم تھا۔ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ کے بعد اس نے بصرہ میں تبلیغی مرکز قائم کیا۔

اباضی عام طور پر باغیانہ رجحانات کے مالک رہے ہیں۔ ۱۲۸ھ میں انھوں نے جنوبی عرب میں بغاوت کرانے کی ناکام کوشش کی، جو ۱۳۰ھ میں وادی القریٰ میں ان کی شکست کے بعد ختم ہوگئی۔ ۱۳۲ھ میں ایک بغاوت عمان میں برپا ہوئی۔ اس کا بھی خاتمہ ہوا۔ بعد ازاں کئی مقامات پر اباضیوں نے بغاوت برپا کی اور بالآخر ۱۵۵ھ میں عباسیوں اور پھر چوتھی صدی ہجری میں فاطمیوں سے شکست کھانے کے بعد جنوبی افریقہ میں اباضیوں کی کمر ٹوٹ گئی۔

ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ موحد ہے، مؤمن نہیں اور دائمی جہنمی ہے۔ قرآن کریم مخلوق ہے۔ آخرت میں اللہ تعالی کا دیدار نہیں ہوگا۔ صفات الٰہیہ عین ذات ہیں۔ قیامت میں میزان اور پل صراط وغیرہ کے منکر ہیں۔ اور اہل قبلہ میں سے جو ان کے مخالف ہیں وہ کافر ہیں، مشرک نہیں۔ امامت کا وجود ان کے نزدیک لازمی نہیں؛ اس لیے عموماً کتمان (بغیر امام کے حکومت) قائم کرتے رہے؛ البتہ بعض اوقات امام کو منتخب کرلیا جاتا ہے، جو قرآن وسنت کا پیرو ہوتا ہے۔ یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور اکثر صحابہ کی فضیلت سے انکار کرتے ہیں۔ اس فرقے کے بھی متعدد گروہ ہیں، مثلاً ازارقہ، نکاریہ، نفاثیہ، خلقیہ، حفصیہ وغیرہ۔ (الملل والنحل، ص١٣١-١٣٢. الفرق بين الفرق، ص٦٧. الفرق الكلامية، ص١٨٨. مقالات الإسلاميين ١٨٣/٢-١٨٩. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٥٨/١-٦٢. فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام ٢٥٢/١. موجز دائرة المعاف الإسلامية، ص٥٥-٥٩)

ہم صحیح بخاری کو کتبِ حدیث میں اصح مانتے ہیں، اباضیوں کے نزدیک مسند ربیع بن حبیب صحیح بخاری سے بڑھ کر ہے۔ یہ لوگ مسح علی الخفین کے منکر ہیں۔ تکبیر تحریمہ میں ہاتھ نہیں اٹھاتے۔ پوری نماز ہاتھ چھوڑ کر ادا کرتے ہیں۔ اباضیین اپنے علاوہ سب مسلمانوں کو ہمیشہ کے لیے جہنمی کہتے ہیں۔

مفتی رشید احمد لدھیانوی نے احسن الفتاوی (۱۹۸/۱) میں، مفتی شعیب اللہ خان نے نفائس الفقہ

(۴/ ۴۲۰) میں اور فتاوی اللجنۃ الدائمۃ (۲/ ۳۶۹) میں ان کے پیچھے نماز پڑھنے کو منع کیا ہے۔

۱۷- نواصب

نواصب یا ناصبی وہ فرقہ یا شخص ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بغض وعناد کا عقیدہ رکھتا ہو۔ نیز ان کے اہل بیت سے بغض رکھتا ہو۔ ان کو اس لئے نواصب کہتے ہیں کہ انھوں نے اپنے آپ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے خاندان سے دشمنی کے لیے کھڑا کیا ہے، یعنی وقف کیا ہے۔

زرکلی نے ''الاعلام'' میں شیبان حروری کے حالات میں لکھا ہے: «النواصب المتدينون ببغض عليّ». (الأعلام ۳/ ۱۸۰)

علی بن نائف نے لکھا ہے: «وسموا بالنواصب لنصبهم العداء لآل البيت الأطهار». (الفتنة في عهد الصحابة، ص۲۲)

اور عام طور پر خوارج بھی ناصبی ہیں اس لیے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بغض رکھتے ہیں، اور روافض تو معاذ اللہ اہل سنت کو نواصب کہتے ہیں۔

دکتور علی محمد صلابی نے نواصب کے بارے میں لکھا ہے: «النواصب هي إحدى طوائف أهل البدع التي أصيبت في معتقدها بعدم التوفيق للاعتقاد السديد في الصحابة، فقد زين لهم الشيطان اعتقاد عدم محبة رابع الخلفاء الراشدين وأحد الأئمة المهديين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وحملهم على التدين ببغضه وعداوته والقول فيه بما هو بريء منه، كما تعدى بغضهم إلى غيره من أهل البيت كابنه الحسين بن علي وغيره». (حاشية «الحسن بن علي بن أبي طالب»، ص۲۲٤)

۱۸- معتزلہ

یہ فرقہ دوسری صدی ہجری کے اوائل میں معرض وجود میں آیا، اس فرقے کا بانی واصل بن عطاء الغزال تھا اور اس کا سب سے پہلا پیروکار عمرو بن عبید تھا جو حضرت حسن بصری رحمہ اللہ تعالی کا شاگرد تھا۔ ان لوگوں کو اہل سنت وجماعت کے عقائد سے الگ ہو جانے کی بنا پر معتزلہ کہا جاتا ہے، یا حسن بصری نے ان سے فرمایا کہ میری مجلس سے الگ ہو جاؤ۔ (الفرق بين الفرق، ص۹۸ . الفرق الكلامية، ص۱۹۷)

یا یہ دراصل وہی خوارج کا ٹولہ ہے جو مغلوب ہونے کے بعد الگ ہو کر مساجد میں بیٹھ کر عبادت کرنے لگا؛ بلکہ اسلام کے خلاف سازشیں کرنے لگا۔ (التنبيه والرد للملطي، ص۲۸ . الفرق الكلامية، ص۱۹۸)

معتزلہ کے مذہب کی بنیاد عقل پر ہے کہ ان لوگوں نے عقل کو نقل پر ترجیح دی ہے۔ عقل کے خلاف قطعیات میں تاویلات کرتے ہیں اور ظنیات کا انکار کر دیتے ہیں۔ اللہ تعالی کے افعال کو بندوں کے افعال پر قیاس کرتے ہیں، بندوں کے افعال کے حسن وقبح کی بنیاد پر اللہ تعالی کے افعال پر حسن وقبح کا حکم لگاتے ہیں۔

معتزلہ کے بیس سے زائد فرقے ہیں اور یہ سبھی بنیادی عقائد میں متفق ہیں۔ان کے مذہب کے پانچ اصول ہیں:

۱-عدل، ۲-توحید، ۳-انفاذ وعید، ۴-منزلۃ بین منزلتین، ۵-امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔

۱- ''عقیدۂ عدل'' کے اندر در حقیقت انکار عقیدۂ تقدیر مضمر ہے۔ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالی شر کا خالق نہیں۔اگر اللہ تعالی کو خالقِ شر مانیں تو شریر لوگوں کو عذاب دینا ظلم ہو گا، جو کہ خلافِ عدل ہے؛ جبکہ اللہ تعالی عادل ہے، ظالم نہیں۔

۲- ان کی ''توحید'' کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالی کی تمام صفات اور قرآن کریم مخلوق ہیں، اگر انہیں غیر مخلوق مانیں تو تعدّد قدما لازم آتا ہے، جو توحید کے خلاف ہے۔

۳- ''وعید'' کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے جو جو عذاب بتلائے ہیں اور جو جو وعیدیں سنائی ہیں گنہگاروں پر ان کو جاری کرنا اللہ تعالی پر واجب ہے، اللہ تعالی کسی کو معاف نہیں کر سکتا اور نہ ہی کسی گنہگار کی توبہ قبول کر سکتا ہے، اس پر لازم ہے کہ گنہگار کو سزا دے جیسا کہ اس پر لازم ہے نیک کو اجر وثواب دے، ورنہ انفاذ وعید نہیں ہو گا۔

۴- ''منزلہ بین منزلتین '' کا مطلب یہ ہے کہ معتزلہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک تیسرا درجہ مانتے ہیں اور وہ مرتکبِ کبیرہ کا درجہ ہے، ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ یعنی گنہگار شخص ایمان سے نکل جاتا ہے اور کفر میں داخل نہیں ہوتا، گویا نہ وہ مسلمان ہے اور نہ کافر۔

۵- ''امر بالمعروف '' کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ جن احکامات کے ہم مکلف ہیں، دوسروں کو ان کا حکم کریں اور لازمی طور پر ان کی پابندی کروائیں، اور ''نہی عن المنکر'' یہ ہے کہ اگر امام ظلم کرے تو اس کی بغاوت کر کے اس کے ساتھ قتال کیا جائے۔

قاضی عبد الجبار معتزلی نے ان اصول خمسہ کی مفصل شرح لکھی ہے جو ''شرح الأصول الخمسۃ'' کے نام سے مکتبہ وہبہ، قاہرہ سے چھپی ہے۔

معتزلہ کے یہ تمام اصول اور ان کی تشریحات عقل وقیاس پر مبنی ہیں، ان کے خلاف واضح آیات واحادیث موجود ہیں، نصوص کی موجودگی میں عقل وقیاس کو مقدم کرنا سراسر غلطی اور گمراہی ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص٤٢٠-٤٢١. الاعتصام ٢/١٧٧-١٨١. الفرق بين الفرق، ص٧٤-١٣٤. مقالات الإسلاميين

٢/٢٣٥-٢٨٠. الملل والنحل، ص٣٨-٧٢. المواقف للإيجي، ص٤١٥. الفِرق الكلامية، ص١٩٦-١٩٩. فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، ص١١٧٥-١٢٠١)

ابو منصور بغدادی نے الفرق بین الفرق (ص۹۳) میں معتزلہ کے بیس سے زائد فرقوں کے نام شمار کرائے ہیں۔

۱۹- مشبہہ

یہ فرقہ اللہ تبارک وتعالی کو مخلوق کے ساتھ صفات میں تشبیہ دیتا ہے۔ اس فرقے کا بانی داود جوار بی ہے۔ یہ مذہب، مذہبِ نصاری کے برعکس ہے کہ وہ مخلوق یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خالق کے ساتھ ملاتے ہیں اور اُنہیں بھی الٰہ قرار دیتے ہیں اور یہ خالق کو مخلوق کے ساتھ ملاتے ہیں۔

اولاً مشبہہ کی دو قسمیں ہیں: بعض ذات باری تعالی کو غیر کے مشابہ قرار دیتے ہیں، اور بعض صفات باری تعالی کو غیر کی صفات کے مشابہ قرار دیتے ہیں، پھر ان میں سے ہر ایک کی متعدد قسمیں ہیں۔ اور بعض تو اپنے ائمہ کو الٰہ کا درجہ دیتے ہیں، اور بعض اپنے ائمہ کے اندر اللہ کے حلول کے قائل ہیں جس کی وجہ سے وہ اپنے ائمہ کی عبادت کرتے ہیں۔ اس مذہب کے باطل اور گمراہ ہونے میں کیا شک ہو سکتا ہے۔ (الفرق بين الفِرَق، ص١٥٣-١٥٤. شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص٤١٤. الملل والنحل، ص٩٣-٩٦. المواقف للإيجى، ص٤٢٩. مقالات الإسلاميين ٢/٢٨١-٢٨٣)

۲۰- جہمیہ

یہ فرقہ جہم بن صفوان سمرقندی کی طرف منسوب ہے۔ اس فرقے کے عجیب وغریب عقائد ہیں، یہ لوگ اللہ تبارک وتعالی کی تمام صفات کی نفی کرتے ہیں، رؤیت باری تعالی کے منکر ہیں، اور خلق قرآن کے قائل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ ''وجود مطلق'' کا نام ہے، پھر اس کے لیے جسم بھی مانتے ہیں۔ جنت اور جہنم کے فنا ہونے کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک ایمان صرف ''معرفت'' کا نام ہے اور کفر فقط ''جہل'' کا نام ہے۔ یہ اللہ تعالی کے لیے جسم کے قائل ہیں، ان کے نزدیک اللہ تعالی کے سوا کسی کا کوئی فعل نہیں ہے۔ اگر کسی کی طرف کوئی فعل منسوب ہوتا ہے تو وہ مجازاً ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص٣١٦. الرد على الجهمية لأحمد بن حنبل، ص٩. الفرق بين الفرق، ص١٤٢. الملل والنحل، ص٧٣-٧٦. مقالات الإسلاميين ٢/٣٣٨)

جہمیہ بہت سے عقائد میں معتزلہ کے ساتھ ہیں، اسی وجہ سے امام بخاری اور امام احمد رحمہما اللہ نے معتزلہ پر لفظ جہمیہ کا اطلاق کیا ہے؛ لیکن خیاط معتزلی کی رائے ہے کہ معتزلہ کی طرف جہمیہ کی نسبت درست نہیں؛ اگر

بعض مسائل میں جہمیہ معتزلہ کے ساتھ ہیں تو دوسرے بعض مسائل میں وہ الگ رائے رکھتے ہیں۔(الفرق الكلامية، ص١٩٩)

۲۱- مرجئہ

ارجاء کا معنی ہے پیچھے کرنا۔ یہ فرقہ اعمال کی ضرورت کا قائل نہیں، یہ اعمال کی حیثیت کو بالکل پیچھے کردیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایمان صرف تصدیق کا نام ہے، تصدیق قلبی حاصل ہو تو بس کافی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جیسے کفر کے ہوتے ہوئے کوئی نیکی مفید نہیں، ایسے ہی ایمان یعنی تصدیق کے ہوتے ہوئے کوئی گناہ مضر نہیں، جس طرح ایک کافر عمر بھر حسنات کرتے رہنے سے ایک لحہ کے لیے بھی جنت میں داخل نہیں ہو گا، اسی طرح گناہوں میں غرق ہونے والا مؤمن ایک لحہ کے لیے بھی جہنم میں نہیں جائے گا، جہنم اس پر حرام ہے۔ مرجئہ کے بھی متعدد فرقے ہیں اور عقائد میں ایک دوسرے کے قریب ہیں۔ یہ مذہب بھی باطل اور سراسر گمراہی ہے؛ کیونکہ قرآن وحدیث میں جابجا مسلمانوں کو اعمال صالحہ کرنے کا اور اعمال سیئہ سے اجتناب کا حکم دیا گیا ہے۔(شرح العقيدة السفارينية ١/٨٩-٩٠. التعريفات للجرجاني، ص٢٠٧. الفرق بين الفِرَق، ص١٣٥-١٣٨. مقالات الإسلاميين ٢/٢١٣-٢٣٤. الملل والنحل، ص١٣٧. المواقف للإيجي، ص٤٢٧-٢٢٨)

۲۲- کرامیہ

یہ فرقہ مرجئہ کی ایک شاخ ہے جو محمد بن کرام کی طرف منسوب ہے۔ یہ شخص سجستان کا رہنے والا تھا، صفات باری تعالی کا منکر تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے؛ لیکن محققین کی رائے کے مطابق ان کا یہ مذہب دنیوی احکام کے اعتبار سے ہے، آخرت میں ایمان معتبر ہونے کے لیے ان کے ہاں بھی تصدیق ضروری ہے۔

کرامیہ کے چند عقائد یہ ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ پر حوادث اور بلیات کا نزول ہو سکتا ہے۔(العیاذ باللہ)۔

(۲) ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔

(۳) یہ عالم اجساد ختم نہیں ہو گا، اس کا عدم محال ہے۔

(۴) اللہ تعالیٰ عرش پر جالس ہے۔ محمد بن کرام نے اپنی کتاب "عذاب قبر" میں ﴿إِذَا السَّمَآءُ انْفَطَرَتْ ۝١﴾ کی تفسیر میں لکھا ہے: آسمان رحمن کے بوجھ سے پھٹ گیا۔

(۵) مسافر پر نماز فرض نہیں، مسافر کے لیے قصر صلاۃ کی بجائے دو مرتبہ اللہ اکبر کہہ لینا کافی ہے۔
(٦) نماز کے لیے طہارت من الاحداث کافی ہے طہارت من الانجاس ضروری نہیں ہے۔
(۷) اللہ تعالیٰ کے لیے ہمارے جیسا جسم اور اوصاف ہیں۔

بہر حال مجموعی اعتبار سے یہ بھی غلط اور گمراہ فرقہ ہے۔(الفرق بين الفرق، ص١٤٥-١٥٢. مقالات الإسلاميين ٢/٢٣٣. شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص٣٢٩ . الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/١٥٥. الملل والنحل، ص٩٩-١٠٥)

۲۳-جبریہ

یہ فرقہ بندہ کو جمادات کی طرح مجبور محض مانتا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ بندہ کو اپنے افعال پر کوئی قدرت واختیار نہیں ؛بلکہ اس کا ہر عمل محض اللہ تبارک وتعالی کی تقدیر و علم ، ارادے اور قدرت سے ہوتا ہے، جس میں بندے کا اپنا کوئی دخل نہیں۔

اس فرقے کا بانی جعد بن درہم ہے، اس نے یہ نظریات بیان بن سمعہ یہودی سے لیے۔ دوسری صدی ہجری میں جعد بن درہم کے شاگرد جہم بن صفوان نے شہر ترمذ میں اس نظریہ کا اظہار کیا، اور اس کے متبعین یعنی جہمیہ نے اسے آگے بڑھایا۔

یہ مذہب صریح البطلان ہے، نقل وعقل اور مشاہدہ کے خلاف ہے، اگر انسان کے پاس کوئی اختیار نہیں اور یہ مجبور محض ہے تو پھر اس کے لیے جزاوسزا کیوں ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص٣٢٩. الملل والنحل، ص٧٢. المواقف للإيجي، ص٤٢٨ . معارج القبول بشرح سلم العلوم ٣/٩٤٦. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٢/١٠٣٥-١٠٣٧)

۲۴-قدریہ

یہ فرقہ جبریہ کے برعکس نظریات کا حامل ہے۔ یہ انسان کو قادر مطلق مانتا ہے اور تقدیر کا منکر ہے۔ بعض روایات میں قدریہ کو اس امت کا مجوس کہا گیا ہے۔ مجوس دو خداؤں کے قائل ہیں اور یہ ہر ایک کو قادر مطلق کہہ کر بے شمار خداؤں کے قائل ہیں۔

اس فرقے کا بانی سوسن یا سوسیہ نصرانی ہے جو اسلام قبول کرنے کے بعد نصرانی بن گیا تھا۔ اس سے اس نظریے کو معبد الجہنی اور غیلان دمشقی نے لیا۔

قدریہ اپنے لیے اس نام کو پسند نہیں کرتے، وہ اپنے آپ کو ”عدلیہ“ اور ” موحدہ“ کے نام سے موسوم

کرتے ہیں۔

یہ مذہب بھی باطل اور قرآن وحدیث کی صریح نصوص کے خلاف ہے۔ قرآن وسنت اور عقل ومشاہدہ سے جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ کہ انسان نہ تو مجبور محض ہے اور نہ ہی قادر مطلق ہے، بلکہ کاسب ہے اور اپنے اندر کسب کا اختیار رکھتا ہے۔(لوامع الأنوار البهية ٣٠٢/١. شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص٣٢٩. مرقاة المفاتيح ١٨٢/١. معارج القبول بشرح سلم العلوم ٩٤٣/٣. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ١١١٤/٢-١١١٥. مختصر معارج القبول، ص٢٩١، القدرية وماجاء في ذمهم وحكمهم من النصوص والآثار وأقوال الأئمة)

۲۵-دیوبندی

زباں پہ میری خدایا یہ کس کا نام آیا
کہ میرے نطق نے بوسے میری زبان کے لیے

”دیوبندی“کسی پارٹی یا فرقہ کا لیبل اور عنوان نہیں کہ انھیں اس نسبت سے کوئی فرقہ یا اصطلاحی قسم کی کوئی پارٹی سمجھا جائے؛ بلکہ ارباب تدریس وتعلیم اور ارباب ارشاد وتلقین کی ایک علمی جماعت ہے جو اس نسبت سے پہچانی جاتی ہے اور مقام تعلیم ”دیوبند“ کی نسبت سے معروف ہوگئی ہے۔

اسی طرح علمائے دیوبند سے صرف وہ حلقہ مراد نہیں جو دار العلوم دیوبند میں تعلیم وتدریس، افتاء وقضاء، تبلیغ وموعظت یا تصنیف وتالیف کے سلسلہ میں مقیم ہے؛ بلکہ وہ تمام علماء مراد ہیں جن کا ذہن وفکر حضرت اقدس مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ کے فکر ونظر سے چل کر حضرت الامام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی حکمت سے جڑا ہوا اور بانیان دار العلوم دیوبند حضرت مولانا محمد عابد صاحب، حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی اور حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی قدس اللہ اسرارہم وغیرہ کے ذوق مشرب سے وابستہ ہے، خواہ وہ علمائے دار العلوم دیوبند ہوں یا علمائے مظاہر علوم سہارنپور یا مدرسہ شاہی ...وغیرہ سیکڑوں مدارس کے علماء، اور خواہ وہ تعلیمی سلسلوں میں مصروف کار ہوں یا تمدن وسیاست اور اجتماعیات کی لائنوں میں کام کررہے ہوں، یا تبلیغی سلسلہ سے دنیا کے ممالک میں پھیلے ہوئے ہوں، یا تصنیفی سلسلوں میں مشغول ہوں۔ پھر وہ یورپ وایشیا میں ہوں یا افریقہ وامریکہ میں، سب کے سب علمائے دیوبند کے عنوان کے نیچے آئے ہوئے ہیں اور علمائے دیوبند ہی کہلاتے ہیں۔

علمائے دیوبند اپنے دینی رخ اور مسلکی مزاج کے لحاظ سے کلیۃً اہل السنۃ والجماعۃ ہیں، نہ وہ کوئی نیا فرقہ ہے نہ نئے عقائد کی کوئی جماعت ہے جسے وقت اور ماحول نے پیدا کردیا ہو؛ بلکہ یہی ایک جماعت ہے جس نے اہل السنۃ والجماعۃ کے معتقدات اور ان کے اصول وقوانین کی کما حقہ حفاظت کی اور ان کی تعلیم دی، جس سے

اہل السنۃ والجماعۃ کا وجود قائم ہے اور جسے موسسین دار العلوم دیوبند نے اُس کے اصلی اور قدیم رنگ کے ساتھ اپنے تلامذہ اور واسطہ وبلا واسطہ تربیت یافتوں کے ذریعہ پھیلایا اور عالمگیر بنادیا۔

چونکہ نصوص شرعیہ سے اہل السنۃ والجماعۃ کے فضائل ومناقب اور خصوصیات مستفاد ہوتی ہیں اور علمائے دیوبند نے من وعن انہی کے راستہ کو اختیار کیا ہے جس سے ان فضائل اور خصوصیات کے پرتوے ان پر بھی پڑے۔

علمائے دیوبند نے برصغیر اور اس سے باہر دین کی ایسی خدمت فرمائی کہ موافق ومخالف ان کی خدمات کے معترف ہیں، ان کی خدمات کی تفصیل چند اوراق میں نہیں سما سکتی، ہم یہاں صرف ان کے وہ چند مسائل ذکر کرتے ہیں، جن میں وہ دوسری جماعتوں سے ممتاز ہیں۔ علمائے دیوبند اللہ تعالی کو عالم الغیب سمجھتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں۔ صرف اللہ تعالی کو مختار کل سمجھتے ہیں، غیر اللہ سے مافوق الاسباب مدد مانگنے کو حرام سمجھتے ہیں۔ زیارت قبور کو مانتے ہیں؛ لیکن قبروں پر چادریں چڑھانے، پھول ڈالنے، چراغاں کرنے، قبروں کو پختہ کرنے اوران پر گنبد بنانے، ان پر میلہ لگانے، عرس اور قوالی کرنے کو ناجائز کہتے ہیں۔ مروجہ محفلِ میلاد، صلوات خمسہ کے بعد مصافحہ، جمعہ کی نماز کے بعد حلقہ بنا کر صلاۃ وسلام پڑھنے کو صحیح نہیں سمجھتے۔ ایصالِ ثواب کے لیے ثواب سمجھ کر دنوں کی تعیین کو ناجائز کہتے ہیں۔ تیجہ، چالیسواں، میت کے گھر جمع ہو کر کھانے کے اہتمام اور مہمان نوازی کو درست نہیں سمجھتے۔ تیجہ اور چالیسویں منانے کو ناجائز فرماتے ہیں۔ قبر پر اذان دینے کو بدعت کہتے ہیں۔ انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام اور اولیائے کرام کے توسل سے دعا مانگنے کو جائز سمجھتے ہیں۔ تلاوتِ مجردہ اور ایصالِ ثواب پر اجرت لینے کو ناجائز کہتے ہیں۔ عبد النبی اور عبد الرسول نام رکھنے کو مکروہ کہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسدِ مبارک کے ساتھ ان کی روح کے ایسے تعلق کو مانتے ہیں جس سے قریب سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم صلاۃ وسلام اور استشفاع سن لیں اور دور سے صلاۃ وسلام ان کی خدمت میں پیش ہو سکے۔ تقلید کو برحق کہتے ہیں اور عدمِ تقلید کو بہت سی خرابیوں کا منبع سمجھتے ہیں۔ اشغالِ صوفیہ کو مستحب اور بہتر سمجھتے ہیں؛ بلکہ اکابر علمائے دیوبند تصوف کے مختلف مشہور سلاسل سے منسلک تھے اور اب بھی ہیں۔ حشرنا الله تعالى في زمرتهم، وأفاض علينا من علومهم.

٢٦-بریلوی

بریلویت ایک صوفی فرقہ ہے جو ہندوستان پر برطانوی استعمار کے زمانے میں نمودار ہوا تھا۔ اس فرقہ کے پیروکاروں نے عام انبیاء واولیاء کی محبت وتقدیس میں عام طور پر اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت میں

خاص طور پر تعدی اور غلو سے کام لیا؛ چنانچہ بریلویوں نے ان حضرات کو ایسی صفات سے متصف کیا جو انھیں بشری خصوصیات سے بلند تر کر دیتی ہیں۔

اس فرقے کے بانی مولانا احمد رضا خان بن تقی علی خان (۱۲۷۲-۱۳۴۰ھ) تھے۔ آپ کی پیدائش مقام بریلی، صوبہ اتر پردیش، ہندوستان میں ہوئی۔

اس فرقے نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں تعدی اور غلو سے کام لیا؛ چنانچہ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مقام الوہیت تک پہنچادیا۔ شیخ احمد رضا خان صاحب اپنی کتاب "حدائق بخشش" (۲/۱۰۴) میں لکھتے ہیں: "اے محمد! میں تجھے اللہ تو نہیں کہہ سکتا؛ لیکن تم دونوں کے درمیان فرق بھی نہیں کر سکتا۔ پس تیرا معاملہ اللہ کے سپرد ہے، وہی تیری حقیقت کو جانتا ہے"۔

اسی طرح بریلویوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حقیقت کے منافی صفات کے ساتھ متصف کیا ہے؛ چنانچہ احمد رضا خان اپنی کتاب "خالص الاعتقاد" صفحہ ۳۳ میں لکھتے ہیں: "بیشک اللہ تعالی نے صاحبِ قرآن سیدنا و مولانا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو لوح محفوظ میں موجود سب کچھ دے دیا ہے"۔

بریلویوں کا زعم ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اولیاء ان اشیاء کا علم رکھتے ہیں جن کے علم کو اللہ تعالی نے اپنی ذات کے ساتھ مختص کیا ہے۔ احمد رضا خان اپنی کتاب "خالص الاعتقاد" صفحہ ۱۵۳ و ۱۵۴ میں لکھتے ہیں: "بیشک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر آیت قرآنی میں مذکورہ اشیائے خمسہ مخفی نہیں ہیں اور یہ مخفی کیسے ہو سکتی ہیں جبکہ آپ کی امت کے سات اقطاب کو بھی ان کا علم ہے؛ حالانکہ وہ غوث سے کم درجہ کے ہیں، تو پھر سید الاولین والآخرین کی کیا بات ہو گی جو تمام اشیاء کے وجود کا سبب ہیں اور ہر شے کا وجود انہی کی وجہ سے ہے"۔

بریلویوں کا ایک عقیدہ، عقیدۃ الشہود کے نام سے ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بریلویوں کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مخلوق کے افعال میں ہر زمان و مکان میں حاضر و ناظر ہوتے ہیں۔ مولانا احمد یار خان اپنی کتاب "جاء الحق" (۱/۱۶۰) میں لکھتے ہیں کہ "حاضر و ناظر کا شرعی معنی یہ ہے کہ قدسی قوت والی ذات کائنات کو اپنی ہتھیلی کی طرح اپنی جگہ سے دیکھ سکتی ہے، آوازوں کو قریب و دور سے سن سکتی ہے، لمحہ بھر میں دنیا کا چکر کاٹ سکتی ہے، مجبوروں کی دادرسی اور مظلوم کی پکار پر لبیک کہہ سکتی ہے"۔

بریلوی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بشریت کا انکار کرتے ہیں اور انھیں اللہ تعالی کا نور قرار دیتے ہیں۔ احمد رضا خان اپنی کتاب "مواعظ نعیمیہ" صفحہ ۱۴ میں لکھتے ہیں: "نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کے نور میں سے ایک نور ہیں"۔

بریلوی اپنے پیروکاروں کو انبیاء واولیاء کی قبروں سے استغاثہ کرنے کی ترغیب دیتے ہیں اور جو اسے

ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہے اسے وہ ملحد قرار دیتے ہیں۔ مولانا امجد علی صاحب اپنی کتاب "بہارِ شریعت" (۱/۱۲۲) میں لکھتے ہیں: " بیشک انبیاءواولیاء کی قبور سے مدد مانگنے سے انکار کرنے والا ملحد ہے"۔

بریلوی پختہ قبریں تعمیر کرتے ہیں، قبروں کو رنگ وروغن کرتے ہیں، قبروں کے اندر شمعیں جلاتے ہیں، اہل قبر کے نام پر نذر مانتے ہیں اور اسے متبرک سمجھتے ہیں، قبروں پر جشن مناتے ہیں۔ نیز تیجہ، چہلم، برسی، گیارہویں، عرس اور بہت سی رسوم کے قائل ہیں اور انھیں دین کا حصہ سمجھتے ہیں۔

بریلویوں کے عجیب وغریب عقائد میں سے ایک یہ بھی ہے جو" ملفوظات احمد رضاخان" (۳/۲۷۶) میں مذکور ہے، وہ لکھتے ہیں: "بیشک انبیائے کرام علیہم السلام کی خدمت میں ان کی بیویوں کو پیش کیا جاتا ہے اور وہ ان کے ساتھ شب باشی کرتے ہیں"۔

بریلوی جماعت کو اصل کے لحاظ سے سنی جماعت اور فقہ حنفی کا پابند لکھا جاتا ہے؛ لیکن بریلویوں نے اپنے عقائد کو دوسروں کے باطل عقائد کے ساتھ مخلوط کر لیا ہے، مثلاً عید میلاد النبی کے موقع پر جشن منانا بالکل عیسائی سال کی ابتداء میں منائے جانے والی کرسمس کی محفلوں کی طرح ہے، اسی طرح بریلوی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اس درجہ تک بلندی پیدا کر دیتے ہیں کہ وہ عیسائیوں کی طرف سے حضرت عیسی علیہ السلام کی ذات کی طرف منسوب خرافات کے مساوی ہو جاتی ہیں۔ عیسائیت کے علاوہ ہندو مذہب اور بدھ مت کے افکار بھی بریلویوں میں منتقل ہو کر ان کے اسلامی عقائد کے ساتھ گھل مل گئے ہیں۔ (مذاہب عالم کا جامع انسائیکلوپیڈیا، ص ۵۸-۶۴)

بریلویت کی تاریخ، ان کے عقائد اور ردّ بریلویت پر علماء نے بہت سی کتابیں اور رسالے تالیف فرمائے ہیں۔ احسان الٰہی ظہیر کی "البریلویۃ عقائد وتاریخ" اور علامہ خالد محمود کی "مطالعہ بریلویت" بھی قابلِ مطالعہ ہے۔

۲۷- قادریہ

یہ درویشوں کا ایک سلسلہ ہے جو عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ (المتوفی ۵۶۱ھ/۱۱۶۶ء) کے نام سے منسوب ہے۔ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ حنبلی مذہب سے تعلق رکھتے تھے، بغداد میں ایک رباط (خانقاہ) اور مدرسہ کے ناظم تھے اور ان دونوں مقامات پر وعظ فرمایا کرتے تھے۔ بعد میں آپ کے وعظوں کا مجموعہ "الفتح الربانی" کے نام سے شائع ہوا۔ ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء میں تاتاریوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی کے بعد رباط اور مدرسہ بھی ختم ہو گیا۔ شیخ کے بعد ان کے بیٹے عبد الوہاب (المتوفی ۵۹۳ھ/۱۱۹۶ء) اور عبد الرزاق (المتوفی ۶۰۳ھ/۱۲۰۶ء) ان کے جانشین ہوئے۔ کچھ عرصہ کے بعد اس گروہ نے بہت ترقی کی اور پیری مریدی کا

سلسلہ مستقل طور پر پھیل گیا۔ پیر اپنے جس مرید کو کامل سمجھتا تھا اُس کو خرقہ دے کر دوسرے مقامات یا ممالک میں مذہب کی اشاعت کے لیے روانہ کر دیتا تھا۔ شیخ کی زندگی ہی میں مختلف مریدوں نے مختلف ممالک میں شیخ کی تعلیمات کی تلقین شروع کر دی۔ پاک وہند میں بھی طریقت کے دوسرے سلسلوں سے سلسلہ قادریہ کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

برصغیر پاک وہند میں یہ سلسلہ حضرت شیخ محمد الحسنی جیلانی، شیخ عبد القادر ثانی، حضرت شاہ کمال کیتھلی اور حضرت شاہ سکندر محبوب الٰہی رحمہم اللہ کے ذریعے پہنچا۔ برصغیر پاک وہند میں کئی معروف علماء اور صوفی بزرگ اس سلسلہ سے متعلق رہے ہیں۔(موجز دائرۃ المعارف الإسلامیۃ، ص۹۸۱-۹۸۷۔ مکالمہ بین المذاہب-افادات مولانا ولی خان مظفر، ص۱۹۱)

۲۸-سہروردیہ

سلسلہ سہروردیہ کے سردار شہاب الدین ابو حفص عمر بن محمد بن عبد اللہ السہروردی البغدادی الشافعی زنجان کے قریب قصبہ "سُہْرَوَرْد" میں پیدا ہوئے۔ جوانی میں بغداد تشریف لے گئے اور جامعہ نظامیہ میں تعلیم حاصل کی۔ امام بیہقی، علامہ خطیب بغدادی، ابو زرعہ دمشقی اور امام قشیری رحمہم اللہ سے حدیث سنی۔ اسکندریہ بھی گئے اور شیخ عبد القادر جیلانی کی صحبت کا بھی شرف حاصل کیا۔

پھر درس و تدریس کا سلسلہ چھوڑ کر درویشوں کی صحبت اختیار کی اور چلے اور مجاہدے کیے۔ ۵۴۵ھ میں سلطان مسعود سلجوقی اور خلیفہ بغداد کی استدعا پر مدرسہ نظامیہ کے صدر مقرر ہوئے۔ آپ اکثر سبز چادر اوڑھا کرتے اور خچر پر سواری کرتے تھے۔ آپ کا مزار بغداد میں ہے۔ مشہور فقیہ و محدث حافظ ابن عساکر اور امام فخر الدین ابو علی واسطی رحمہم اللہ آپ کے شاگرد اور مرید تھے۔ ۶۳۲ھ / ۱۲۳۴ء میں انتقال فرمایا، آپ کی تصانیف کی تعداد بیس سے زائد ہے، جن میں عوارف المعارف اور جذب القلوب قابل ذکر ہیں۔(سیر أعلام النبلاء ۳۷۲/۲۲-۳۷۸. وفیات الأعیان ٤٤٦/٣-٤٤٨. موجز دائرة المعارف الإسلامیة، ص٥٩١٤. مکالمہ بین المذاہب، ص۱۹۲)

۲۹-نقشبندیہ

یہ صوفی درویشوں کا ایک سلسلہ ہے جو کہ محمد بہاء الدین بخاری (۱۳۱۷ء-۱۳۸۹ء) نے جاری کیا۔ نقشبند کے معنی مصور کے ہیں، چونکہ آپ نے حقیقت کی صحیح تصویر پیش کی اس واسطے آپ کے مرید اس

سلسلہ کو نقشبندیہ کے نام سے پکارنے لگے، یا اللہ کا نام دل میں نقش کر دیا؛ اس لیے نقشبندیہ مشہور ہوئے۔ اصولوں کے لحاظ سے یہ لوگ حضرت اویس قرنی رحمہ اللہ کی طریقت سے زیادہ مشابہ ہیں۔ آپ کے ایک شاگرد صالح بن مبارک نے آپ کے بارے میں ایک کتاب "مقامات سیدنا شاہ نقشبند" لکھی ہے، جس میں آپ کے حالات اور ذکر کے طریقے بیان کیے ہیں۔ آپ سے قبل محمد بابا سنوسی کے ہاں ذکر بآواز بلند کیا جاتا تھا؛ لیکن آپ نے اس بارے میں مرشد سے اختلاف کیا اور ذکر خفی کو زیادہ بہتر سمجھا۔ مرشد کچھ عرصہ تک تو ان سے اختلاف کرتے رہے؛ لیکن مرتے وقت انھوں نے آپ کو ہی اپنا جانشین مقرر کر دیا اور خلیفہ قرار دیا۔ اول اول اس سلسلہ نے وسط ایشیا، ترکستان اور بخارا میں ترقی کی اور اس کے بعد پاک وہند اور دوسرے ممالک میں بھی پھیل گیا۔ پاکستان کے مختلف مقامات میں نقشبندیوں کے مراکز موجود ہیں۔ (موجز دائرة المعارف الإسلامية، ص ۹۹۶۰-۹۹۶۳. مکالمہ بین المذاہب- افادات مولانا ولی خان مظفر، ص ۱۹۲)

سلسلہ نقشبندیہ کے مشائخ اور لطائف وانوارات کے بارے میں تفصیلی معلومات کے لیے محمد مراد ازبکی نقشبندی کی کتاب «سلسلة الذهب في السلوك والأدب» کی طرف رجوع فرمائیں۔

۳۰- چشتیہ

یہ بھی فقرا اور درویشوں کا سلسلہ ہے جس کے بانی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی نویں پشت میں ایک بزرگ جناب ابواسحاق تھے۔ شرف الدین یا شریف الدین آپ کا لقب تھا۔ علوم ظاہریہ وباطنیہ کے جامع تھے۔ قصبہ چشت میں آپ کی ولادت ہوئی۔ سات سال شیخ ممشاد دینوری کی خدمت میں رہے، اس کے بعد اجازت حاصل ہوئی۔ اس سلسلہ کا لقب سلسلہ چشتیہ کی ابتدائی شہرت آپ ہی سے ہے۔ آپ کے بعد چار مشائخ اور بھی چشت ہی کے رہنے والے تھے اس لیے چشتیہ کے نام سے مشہور ہو گیا۔ بعض روایات کے مطابق یہ بزرگ ایشیائے کوچک سے آئے اور چشت نامی ایک گاؤں میں مقیم ہوئے جو ہرات میں واقع ہے، اور ہرات کسی زمانے میں خراسان کا دار الحکومت تھا۔ بعض کے نزدیک شام میں اقامت پذیر ہوئے اور وہیں پر ۱۴/ ربیع الثانی ۳۲۹ھ میں وفات پائی۔ آپ کا مزار شام کے نواح میں مقام عکہ میں ہے۔

بعض لوگ اس سلسلے کا بانی حضرت غریب نواز رحمہ اللہ کو قرار دیتے ہیں۔ کئی لوگ چشت کے خواجہ ابو احمد ابدال کو اس کا بانی سمجھتے ہیں جو خواجہ ممشاد دینوری رحمہ اللہ کے خلیفہ تھے۔ اور پاک وہند میں اس کا مبلغ خواجہ معین الدین چشتی رحمہ اللہ کو قرار دیتے ہیں، جن کے خلیفہ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی رحمہ اللہ تھے، ان کے خلیفہ بابا فرید الدین گنج شکر رحمہ اللہ تعالی تھے جو ٦٦٨ھ / ۱۲۳۵ء میں فوت ہوئے، ان کا مزار پاک

پٹن ضلع ساہیوال (پاکستان) میں ہے۔ بابا فرید الدین کے دو مرید تھے علی احمد صابری جن کا مزار رُڑکی کے قریب کلیر میں ہے، ان کے پیروکار صابری چشتی کے نام سے موسوم ہیں۔ ان کے دوسرے ممتاز مرید نظام الدین اولیاء رحمہ اللہ تھے جن کا مزار دہلی میں ہے، ان کے پیرو نظامی کہلاتے ہیں۔ (تاریخ مشائخ چشت - مولانا محمد زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ۔ مکالمہ بین المذاہب - افادات مولانا ولی خان مظفر، ص ۱۹۳)

۱۳۱- اشاعرہ وماتریدیہ

مسائل اعتقادیہ میں اہل السنۃ والجماعۃ کے دو گروہ ہیں: اشاعرہ اور ماتریدیہ۔ اشاعرہ ان لوگوں کو کہتے ہیں جو امام ابو الحسن اشعری کی طرف منسوب ہیں۔ آپ چار واسطوں سے ابو موسی اشعری صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد میں سے ہیں۔ اور جو لوگ امور اعتقادیہ میں امام ابو منصور ماتریدی کے طریقہ پر چلتے ہیں وہ ماتریدی کہلاتے ہیں۔ امام ابو منصور ماتریدی تین واسطوں سے امام محمد بن حسن شیبانی کے شاگرد ہیں جو امام ابو حنیفہ کے خاص شاگرد اور امام شافعی کے استاذ ہیں۔

ان دونوں بزرگوں نے اصول دین اور مسائل اعتقادیہ میں بڑی تحقیق اور تدقیق کی ہے اور دلائل عقلیہ اور نقلیہ سے عقائد اسلامیہ کو ثابت کیا اور ملاحدہ وزنادقہ کے اعتراضات اور شکوک وشبہات کا عقل اور نقل سے ابطال فرمایا، جس سے صحابہ وتابعین کا مسلک خوب روشن ہو گیا۔ اسی واسطے مذہب اہل السنۃ والجماعۃ کا علم کلام انہی دو بزرگوں کی طرف منسوب ہو گیا۔

امام ابو منصور ماتریدی چونکہ ماوراء النہر کے رہنے والے تھے، جہاں کے لوگ حنفی المسلک تھے، اور خود امام ماتریدی بھی حنفی المسلک ہیں، اس لیے احناف عقائد میں آپ کی اتباع کی وجہ سے ماتریدی کہلاتے ہیں۔

نہر جیحون کے شمال میں جو علاقے واقع ہیں ان کو ماوراء النہر کہا جاتا ہے۔ سمرقند، بخاری، فرغانہ، بدخشان، خوارزم اور طاشقند اس کے مشہور شہر ہیں۔

ابو عبد اللہ المقدسی (م:۳۸۰ھ) بلادِ ماوراء النہر کے بارے میں لکھتے ہیں: «هو أجلّ الأقاليم وأكثرها أجلّة وعلماء، ومعدن الخير، ومستقرّ العلم، وركن الإسلام المحكم، وحصنه الأعظم، ملكه أجلّ الملوك، وجنده خير الجنود، قوم أولو بأس شديد، ورأي سديد، واسم كبير، ومال مديد، وخيل ورَجْل، وفتح ونصر...، وترى دينًا مستقيما وعدلا مقيما في دولة أبدا منصورة مؤيّدة، ومملكة جعلها الله عليهم مؤبّده، فيه يبلغ الفقهاء درجات الملوك، ويملك في غيره من كان فيه مملوك، هو سدّ الترك، وترس الغزّ، وهول الروم، ومفخر المسلمين، ومعدن الراسخين».

(أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، لأبي عبد الله محمد بن أحمد المقدسي ١/ ٢٦٠)

اور امام ابو الحسن اشعری نے چونکہ بغداد میں اقامت اختیار کی جو اس وقت مسلمانوں کا دار السلطنت تھا اور وہاں کے باشندے شافعی، مالکی اور حنبلی المسلک تھے، اور خود امام اشعری راجح قول کے مطابق شافعی المسلک تھے اور بعض نے آپ کو مالکی المسلک اور بعض نے حنبلی المسلک بھی لکھا ہے، اس لیے شوافع، مالکیہ اور اکثر حنابلہ عقائد میں امام اشعری کی طرف نسبت کی وجہ سے اشاعرہ کہلاتے ہیں۔

در حقیقت ان دونوں گروہوں کا مسلک وہی ہے جو صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین سے ثابت اور مقرر ہے، ان دونوں بزرگوں کے درمیان صرف بارہ مسائل میں اختلاف ہے اور وہ بھی نزاع حقیقی نہیں؛ بلکہ لفظی اور صوری نزاع ہے اور وہ بھی ایسے مسائل میں کہ جن کی کتاب و سنت میں کوئی تصریح نہیں اور صحابہ کرام سے اس بارہ میں کوئی واضح چیز منقول نہیں۔

لفظ ''اشاعرہ'' کی تحقیق:

علمائے کرام اور مصنفین اہل سنت متکلمین ''اشعریہ'' کے لیے ''اشاعرہ'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں؛ حالانکہ اگر ''اشعری'' کی جمع مطلوب ہو تو ''اشعریّین'' یا ''اشعریّون'' کہنا چاہئے، جو ''اشعری'' کی جمع ہے، اور ابو الحسن اشعری کی طرف منسوب ہے۔ صحیح بخاری میں ''اشعری'' کی جمع ''اشعریّین'' آئی ہے؛ قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الأشعريِّين إذا أرملوا في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد». الحديث. (صحيح البخاري، رقم:٢٤٨٦)

پھر ''اشعری'' کی جمع ''اشاعرہ'' کیوں آئی؟ اور اگر اس کو کھینچ تان کر ''اشعر'' کی جمع کہدیں، تو پھر ''اشاعِر'' ہونا چاہئے جیسے ''اصغر'' کی جمع ''اصاغر''، ''اکبر'' کی جمع ''اکابر''، ''اسفل'' کی جمع ''اسافل''، تو اس میں تاء کیوں آگئی؟

جواب: ابن سیدہ (م:۴۵۸) نے «المخصَّص» (۵/۱۷) میں اس پر بحث کی ہے اس کا خلاصہ مع حک واضافہ یہ ہے: ''اشعری'' سے جمع بناتے وقت کثرتِ استعمال کی وجہ سے یاء مشدّدہ کو حذف کیا گیا ''اشعر'' بن گیا، اس لئے اس کی جمع سالم کبھی کبھی ''اشعرون'' آتی ہے، تو جمع تکسیر ''اشاعِر'' بن گئی، پھر یاءِ نسبت محذوف کے عوض جمع کے آخر میں تاء، یا وقف کی حالت میں ہاء کا اضافہ ہوا تو ''اشاعرہ'' بن گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دستور العلماء میں لکھا ہے کہ ''اشاعرہ'' ماتریدیہ اور اشعریہ دونوں کو کہتے ہیں اور ''اشعریہ'' ماتریدیہ کے بالمقابل استعمال ہوتا ہے۔ (۸۷/۱) لیکن عام متکلمین اشاعرہ اور اشعریہ دونوں کو ماتریدیہ کے بالمقابل

استعمال کرتے ہیں۔

مولانا عبد الحفیظ بلیاوی نے لکھا ہے کہ اگر اسم کے آخر میں یا مشدّد ہو اور اس سے پہلے دو (یا دو سے زیادہ) حرف ہوں تو یاء کا حذف کرنا ضروری ہے، جیسے "شافعی" کی طرف نسبت کرتے ہوئے "شافعی" ہی کہا جائے گا، اور اسکندریہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے اسکندری۔

اور اگر یاء سے پہلے ایک ہی حرف ہو، جیسے حیّ، تو دوسرے حرف کو فتحہ دینا اور تیسرے کو واو سے بدل دینا واجب ہے، جیسے کہ حی سے حَیَوِیّ۔ (مصباح اللغات، ص۱۴)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کے مبلغین اور علم کلام کے مشائخ کے کارناموں اور تبلیغی اور علمی خدمات کی طرف حدیث میں اشارہ فرمایا۔ آپ نے فرمایا: «الإيمان يمان والحكمة يمانية». (صحيح البخاري، رقم:٤٣٨٨)

یعنی بہتر اور متعدی ایمان تو اہلِ یمن کا ہے اور حکمت یعنی عقیدہ کے مسائل کو نقلی اور عقلی دلائل سے ثابت کرنا بھی یمن والوں کی طرف منسوب ہے۔

بندہ عاجز کے خیال میں پہلے جملہ میں ان متقدمین مبلغین کی طرف اشارہ ہے جو اطرافِ عالم میں تجارتی قافلوں کی شکل میں سمندر سے ملحقہ علاقوں میں پھیل گئے اور اپنے گزارہ کے لیے تجارت کرتے تھے اور تجارت کے ساتھ ساتھ دین کی تبلیغ کا فریضہ انجام دیتے تھے، چنانچہ اپنی مدد آپ کے تحت ممبئی کے اطراف کوکن، اور اس کے علاوہ کیرالہ، ملیشیا، انڈونیشیا، سری لنکا، مالدیپ، کینیا، یوگنڈا، اور بعض دوسرے افریقی ممالک میں جہاں مذہب شافعی رائج ہے انہی مبلغین کے ذریعہ اسلام پھیلا، اور لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل ہوئے اور «الحكمة يمانية» میں حکمت کے ایک معنی فراسة يوضع بها كل شيء في محله مع إتقان العلم والعمل ہے۔ وہ عقلمندی، ہوشیاری اور ذہانت جس کے ساتھ ہر شے کو اپنے محل پر رکھتے ہیں، اور اس میں مضبوط علم و عمل کار فرما ہو۔ یہ کام امام ابو الحسن اشعری اور امام ابو منصور ماتریدی نے علم کلام کے ذریعہ سے کیا، عقیدہ کے مسائل کو دلائل نقلیہ اور عقلیہ سے مزین فرما کر مبتدعین کے دانت کھٹے کئے، اور علم کلام کی مضبوط بنیاد رکھی۔ فجزاهم الله تعالى خيرا.

امام ابو الحسن اشعری کے مختصر حالات:

نام و نسب: ابو الحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر اسحاق بن اسماعیل بن عبد اللہ بن موسی بن بلال بن ابی بردہ بن ابی موسی عبد اللہ بن قیس الاشعری۔ آپ کے جد امجد عبد اللہ بن قیس ابو موسی الاشعری جلیل القدر صحابی رسول ہیں۔

آپ ۲۶۰ھ، یا ۲۷۰ھ میں مقام بصرہ میں پیدا ہوئے۔ پہلا قول زیادہ مشہور ہے۔ اور مشہول قول کے مطابق ۳۳۰ھ میں مقام بغداد میں وفات پائی؛ جبکہ راجح قول کے مطابق آپ کی تاریخ وفات ۳۲۴ھ ہے۔

آپ نے ابتدائی تعلیم ابو علی عبد الوہاب جبائی معتزلی سے حاصل کی اور اپنی عمر کے چالیس سال معتزلی عقائد کی نصرت میں گزارے، یہاں تک کہ وہ معتزلہ میں امام شمار کئے جانے لگے، ایک دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں: «انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق» رمضان کے اول، درمیانی اور آخری عشرے میں تین مرتبہ یہی خواب دیکھا۔ اس ہدایت کی بنا پر انھوں نے بصرہ کی جامع مسجد میں منبر پر کھڑے ہو کر باآواز بلند اعلان کیا کہ میں نے معتزلہ کے عقائد سے توبہ کرلی ہے۔ اس کے بعد بغداد جاکر حدیث و فقہ کی تکمیل کی اور معتزلہ کے رد میں متعدد کتابیں: "الموجز"، "مقالات الإسلامیین" اور "الإبانۃ" نامی کتابیں لکھی۔

دکتور علی عبد الفتاح نے "الفرق الکلامیہ" (۲۶۹-۲۷۰) میں امام ابو الحسن اشعری کے معتزلہ کے عقائد سے رجوع کی اور بھی وجوہات لکھی ہیں۔

آپ خود مذہباً شافعی تھے اور شافعیہ میں آپ کی بڑی قدر ومنزلت ہوئی۔ آپ کے شاگردوں میں ابو عبد اللہ محمد بن احمد الطائی، ابو الحسن الباہلی، بندار بن الحسن الصوفی اور ابو الحسن علی بن محمد بن مہدی الطبری قابلِ ذکر ہیں۔

آپ کے شاگرد بندار آپ کی عبادت وقناعت کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آپ نے بیس سال تک عشا کے وضو سے فجر کی نماز پڑھی اور آپ کا گزر اوقات صرف اس بستی کی آمدنی سے ہوتا تھا جسے ان کے دادا بلال بن ابی بردہ نے اپنی نسل کے لیے وقف کیا تھا۔ آپ کا سالانہ کل خرچ صرف ۱۷ درہم تھا، جو ہر مہینہ تقریباً ایک درہم سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔

علامہ تاج الدین سبکی فرماتے ہیں کہ جو شخص ابو الحسن اشعری کے مرتبے کو جاننا چاہتا ہے اسے ابن عساکر کی کتاب "تبیین کذب المفتری" کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے۔ یہ بہت ہی بہترین اور انتہائی مفید کتاب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر کسی شافعی کے پاس یہ کتاب نہ ہو تو وہ حقیقت میں فقیہ نہیں ہو سکتا ہے۔ ہمارے مشائخ طلبہ کو اس کتاب کے مطالعہ کا حکم کیا کرتے تھے۔

آپ مسلکاً شافعی تھے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ آپ مالکی المسلک تھے؛ لیکن یہ صحیح نہیں؛ اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ دونوں مذاہب سے اچھی طرح واقف ہوں اور دونوں میں فتوی دیتے رہے ہوں۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ آپ حنبلی مسلک کے حامی تھے، مگر ان کے پیرو عموماً شافعی دبستان کے

حامی رہے ہیں۔ بانی مسلک کی وفات کے بعد الباقلانی وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے اشعریہ کے عقائد کو منضبط کیا۔ ان کے علاوہ ابن فورک، اسفرائینی، البغدادی، السمنانی، الجوینی، الغزالی، ابن تومرت، الشہرستانی، فخر الدین رازی، الایجی اور الجرجانی اس مسلک کے ائمہ اور مشاہیر میں سے ہیں۔(إتحاف السادة المتقين ٣/٢-٥. جلاء العينين، ص٢٤٧- ٢٥٥. الطبقات الكبرى للسبكي ٣/٣٤٧-٤٤١. ٣٤٧. تبيين كذب المفتري فيمانسب إلى الأشعري. الفرق الكلامية، ص٢٦٨-٢٧٤. فرق تنتسب إلى الإسلام، ص١٢٠٦-١٢١٨)

امام ابو منصور ماتریدی کے مختصر حالات:

امام ماتریدی کا نام محمد بن محمد بن محمود ہے۔ آپ سمرقند کے قریب ماترید نامی محلہ میں پیدا ہوئے۔ سمرقند ماوراء النہر کے علاقہ میں واقع ہے۔ آپ کی تاریخِ ولادت کے متعلق یقینی طور سے کچھ نہیں کہا جاسکتا، قرائن وآثار سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ۲۳۸ھ میں یا اس سے کچھ پہلے یا بعد میں پیدا ہوئے۔ آپ کی وفات ۳۳۳ھ میں سمرقند میں ہوئی۔ آپ نے حنفی فقہ اور علم الکلام کی تعلیم کے سلسلہ میں نصر بن یحییٰ بلخی المتوفی ۲۶۸ھ کے آگے زانوئے تلمذ تہ کیا۔

اکثر علمائے احناف کا خیال ہے کہ امام ماتریدی کو جن آثار ونتائج تک رسائی حاصل ہوئی وہ بڑی حد تک امام ابو حنیفہ کے افکار وعقائد سے ہم آہنگ ہیں۔ آپ اصول دین میں خصوصی مہارت رکھتے تھے اور آپ کا شمار اِس فن کے یکتائے روزگار علماء میں ہوتا تھا۔ آپ کو امام الہدی، امام المتکلمین، رئیس اہل السنہ وغیرہ القاب سے یاد کیا جاتا تھا۔

امام ماتریدی بڑی صراحت کے ساتھ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی کتب کو روایت کرتے ہیں، مثلاً فقہ ابسط، مکتوبِ امام بنام عثمان بتی، رسالہ عالم ومتعلم، وصیت امام برائے یوسف بن خالد وغیرہ کتب کو اپنے اساتذہ ابو نصر احمد بن عباس بیاضی، احمد بن اسحاق جوزجانی اور نصر بن یحییٰ بلخی سے روایت کرتے ہیں۔ یہ اکابر ان کتب کو ابو سلیمان موسی جوزجانی تلمیذ محمد بن حسن شیبانی سے روایت کرتے ہیں اور وہ اپنے استاد محمد بن حسن سے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ عقائد سے متعلق ماتریدی کے نظریات وفروعات امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ان اقوال پر مبنی تھے جو انھوں نے ان رسائل میں بیان کئے۔ امام ماتریدی نے افکارِ ابی حنیفہ کو دلائل نقلیہ کے ساتھ عقلی ومنطقی دلائل وبراہین کی روشنی میں ثابت کیا جو قطعی طور پر شک وشبہ سے بالاتر ہیں۔

امام ماتریدیؒ جن موضوعات کے درس ومطالعہ میں منہمک تھے، اس میں آپ نے بڑی قابل قدر کتابیں تصنیف کیں؛ چنانچہ یہ کتب آپ کی جانب منسوب ہیں:

۱- کتاب تأویل القرآن۔ ۲- کتاب مآخذ الشرائع۔ ۳- کتاب الجدل۔ ۴- کتاب الاصول فی اصول

الدین۔ ۵-کتاب المقالات فی الکلام۔ ٦-کتاب التوحید۔ ۷-کتاب ردّ أوائل الأدلۃ للکعبی۔ ۸- کتاب ردّ وعید الفساق للکعبی۔ ۹- کتاب ردّ تہذیب الجدل للکعبی۔ ۱۰- کتاب ردّ الاصول الخمسۃ لابی محمد الباہلی۔ ۱۱- ردّ کتاب الامامۃ لبعض الروافض۔ ۱۲- الرد علی القرامطۃ۔(الجواهر المضية ٢/١٣٠.. تاج التراجم، ص٢٤٩. الأعلام للزركلي ١٩/٧. فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، ص١٢٢٧-١٢٣٢. اسلامی مذاہب،ص۲۳۸-۲۴۱،مصنفہ شیخ محمد ابوزہرہ ،ترجمہ: پروفیسر غلام احمد حریری)

تاریخ فرق ومذاہب، طبقات وتراجم اور عقائد کے موضوع پر لکھنے والے اکثر مؤلفین نے امام ابو منصور ماتریدی کے حالات ذکر نہیں کیے ہیں اور بعض نے چند سطروں میں سرسری طور پر صرف آپ کا نام ونسبت، تاریخ وفات اور بعض تلامذہ واساتذہ یا بعض تصانیف کے ذکر پر اکتفا کیا ہے؛ البتہ احمد بن عوض اللہ الحربی نے اپنی کتاب «الماتريدية دراسةً وتقويمًا» میں آپ کے تفصیلی حالات پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اور تاریخ وتراجم کی کتابوں میں آپ کے حالات مذکور نہ ہونے کی وجوہات بھی لکھی ہے۔

اسی طرح عواد محمود عوادنے "التعریف بالمدرسۃ الماتردیۃ "میں اور دکتور احمد حمدی نے "جہود المدرسۃ الماتریدیہ " میں تاریخ وتراجم کی کتابوں میں امام ماتریدی کے حالات مذکور نہ ہونے کی متعدد وجوہات لکھی ہیں۔

ماتریدی مسلک کے مختلف مراحل:

امام ابو منصور ماتریدی تیسری صدی ہجری کے نصف کے بعد سے اپنی وفات ۳۳۳ہجری تک مخالف فرقوں کے ساتھ مناظرے میں مشغول رہے۔اور متعدد کتابیں تالیف فرمائیں۔

آپ کی وفات کے بعد آپ کے بہت سے بلاواسطہ یابالواسطہ تلامذہ نے آپ کے مسلک کی نشرواشاعت کی خدمت انجام دی۔

آپ کی وفات کے بعد آپ کے مذہب کو منضبط کرنے والے اور ان کے افکار کی عالم اسلامی میں نشر واشاعت کرنے والے چند مشہور علمائے کرام کے اسماء ملاحظہ فرمائیں:

۞ ابو احمد العیاض، جو امام ماتریدی کے استاذ ابو نصر العیاض کے صاحب زادے ہیں، آپ نے اپنے والد کی وفات کے بعد امام ماتریدی کی شاگردی اختیار کی۔ آپ علم وفضل اور صلاح وتقوی کے اعلی مقام پر فائز تھے۔ ابو القاسم حکیم سمرقندی فرماتے ہیں: « ما خرج من خراسان إلى ما وراء النهر منذ مئة سنة مثل الفقيه أبي أحمد العياضي علمًا وفقهًا ولسانًا وتدينًا ونزاهةً وتقى». (الجواهر المضية ٢/٢٣٧)

۞ قاضی ابو القاسم حکیم سمرقندی (م:۳۴۲ھ)، آپ نے فقہ وعلم کلام امام ماتریدی سے حاصل کیا۔

چوتھی ہجری کی ابتداء میں جب سمرقند وبخاری اور ماوراء النہر میں اہلِ بدعت سے بکثرت مناظرے ہوئے تو آپ نے «السواد الأعظم علی مذهب أبي حنيفة» نامی کتاب تالیف فرمائی۔ اور امیر بخاری اسماعیل نے اس کا فارسی میں ترجمہ کروایا۔ یہ کتاب عربی، فارسی اور ترکی میں چھپ چکی ہے۔ اور اس پر ابراہیم حلمی کی شرح «سلام الأحكم علی سواد الأعظم» بھی مطبوع ہے۔

﴿ ابو الیسر محمد بن محمد بن الحسین البزدوی، القاضی الصدر، (م:۴۹۳ھ)، جو ''اصول الدین'' کے مصنف ہیں، آپ کی یہ کتاب ہانز بیتر لینس مستشرق کی تحقیق کے ساتھ المکتبۃ الأزہریہ سے چھپی ہے۔ آپ اپنے بڑے بھائی علی بزدوی کے بعد حنفیہ کے شیخ سمجھے جاتے تھے۔

بہت سے طلبا نے آپ سے علم حاصل کیا، جن میں سب سے زیادہ مشہور آپ کے بیٹے ابو المعالی احمد، اور نجم الدین عمر بن محمد النسفی ہیں جو ''العقائد النسفیہ'' کے مصنف ہیں۔

امام ماتریدی کی وفات کے بعد سے پانچویں صدی ہجری کے اختتام تک ماتردیہ میں علم کلام پر فقہ غالب تھا۔ پانچویں صدی ہجری کے بعد عقائد کے موضوع پر بہت سے ماتریدی علماء نے مستقل اور بعض علماء نے متعدد کتابیں تالیف فرمائیں۔ اس زمانے کے چند مشہور علماء اور ان کی کتابیں ملاحظہ فرمائیں:

﴿ ابو المعین میمون بن محمد بن معتمد النسفی المکحولی (م:۵۰۸ھ)، جو'' تبصرۃ الأدلہ''، ''بحر الکلام''، اور ''التمہید لقواعد التوحید'' کے مصنف ہیں۔ آپ کو نہر جیحون وسمرقند کے درمیان نسف شہر کی طرف نسبت کی وجہ سے نسفی اور جد اعلی مکحول کی طرف نسبت کی وجہ سے مکحولی کہا جاتا ہے۔ ابو المعین نسفی کا شمار ماتریدیہ کے مشہور ترین علماء میں ہوتا ہے۔ ماتریدیہ میں ان کا مقام ایسا ہے جیسے اشاعرہ میں باقلانی اور غزالی کا مقام ہے۔

آپ کی کتاب ''تبصرۃ الأدلہ'' امام ماتریدی کی ''التوحید'' کے بعد ماتریدی عقائد کے اہم مراجع میں شمار ہوتی ہے۔ اس کتاب میں آپ نے اہل سنت وجماعت کے عقائد کو بیان کیا ہے اور باطل مذاہب کا رد کیا ہے۔

﴿ ابو حفص نجم الدین عمر بن محمد بن احمد النسفی السمرقندی (م:۵۳۷ھ)، جو ''العقائد النسفیہ'' کے مصنف ہیں۔ آپ کی یہ کتاب ماتریدی عقائد کے متون میں شمار کی جاتی ہے۔ آپ سو کے قریب کتابوں کے مصنف ہیں۔ آپ کو مفتی الثقلین اور الامام الزاہد بھی کہا جاتا ہے۔

﴿ نور الدین احمد بن ابی بکر الصابونی البخاری (م:۵۸۰)، جو ''البدایہ فی اصول الدین''، ''الکفایہ فی الہدایہ''، اور ''المنتقی من عصمۃ الأنبیاء'' کے مصنف ہیں۔

آپ کی کتاب ''البدایہ'' فتح اللہ خلیف کی تحقیق کے ساتھ چھپی ہے۔ اور '' الکفایہ'' محمد آروتشی کی تحقیق کے ساتھ چھپی ہے۔ اور ''المنتقی'' دکتور محمد بولوط کی تحقیق کے ساتھ چھپی ہے۔

٭ جمال الدین احمد بن محمد بن محمود الغزنوی (م:۵۹۳ھ)، جو "روضۃ المتکلمین فی أصول الدین" کے مصنف ہیں، آپ کی یہ کتاب دکتور عمر وفیق الداعوق کی تحقیق کی ساتھ چھپی ہے۔

٭ ابو البرکات حافظ الدین عبد اللہ بن احمد بن محمود النسفی (م:۷۱۹ھ) آپ "عمدۃ العقائد"، "مدارک التنزیل"، "کنز الدقائق"، "شرح الہدایہ"، اور "منار الأنوار" کے منصف ہیں۔ آپ کی کتاب "عمدۃ العقائد" دکتور ابراہیم شافعی کی تحقیق کے ساتھ چھپی ہے۔

علامہ قاضی کمال الدین احمد البیاضی (م:۱۰۹۷ھ)، آپ «إشارات المرام من عبارات الإمام» کے مصنف ہیں۔ آپ کی یہ کتاب شیخ یوسف عبد الرزاق شافعی کی تحقیق کے ساتھ چھپی ہے۔

ملا علی بن سلطان القاری (م:۱۰۱۴ھ)، آپ «منح الروزض الأزهر في شرح الفقه الأكبر» کے علاوہ متعدد کتب کے مصنف ہیں۔

علامہ محمد زاہد کوثری (م:۱۴۱۷ھ)، آپ نے عقائد کی متعدد کتابوں پر تعلیقات لکھی ہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل:

شمس الدین احمد بن سلیمان المعروف بابن کمال باشانے اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان بارہ مسائل میں اختلاف بیان کیاہے۔ انھوں نے «مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية» کے نام سے رسالہ لکھاہے۔ اس رسالے کی تشریح و تعلیق دکتور سعید فودہ نے لکھی ہے اور اس کو دیگر چار رسائل کے ساتھ دار الذخائر بیروت، لبنان سے چھپوایاہے۔ وہ مسائل یہ ہیں:

۱- امام ماتریدی کے نزدیک تکوین غیر مکون ہے اور اللہ تعالی کی صفت قدیمہ ہے، اور امام اشعری کے نزدیک تکوین صفت حادثہ ہے اور صفت فعلی ہے، صفت ازلی نہیں۔

۲- امام ماتریدی کے نزدیک اللہ تعالی کا کلام مسموع نہیں ہے، ہاں دال علی الکلام مسموع ہے، اور امام اشعری کے نزدیک مسموع ہے۔

۳- امام ماتریدی کے ہاں اللہ تعالی حکمت کے ساتھ موصوف ہے اور حکمت اللہ تعالی کی صفت قدیمہ ہے؛ اس لیے کہ حکمت یا تو مضبوط افعال کے علم کا نام ہے اور یا صفت تکوین کی طرف لوٹتی ہے، اور امام اشعری کے نزدیک اگر حکمت بمعنی علم ہو تو قدیم ہے اور اگر حکمت کے معنی مضبوط بنانا اور تکوین ہو تو یہ صفت حادثہ ہے۔

۴- اللہ تعالی کے ارادہ اور مشیت کا تعلق طاعات اور معاصی دونوں سے ہے؛ لیکن امام ماتریدی کے

نزدیک محبت کا تعلق طاعات سے ہے، معاصی سے نہیں۔ اور امام اشعری کے نزدیک محبت کا تعلق معاصی کے ساتھ بھی ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام اشعری کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ معصیت پر عقوبت اور طاعت پر ثواب کو پسند فرماتے ہیں، معصیت سے محبت نہیں فرماتے۔

۵-امام ماتریدی کے نزدیک تکلیف مالا یطاق جائز نہیں، ہاں تحمیل مالا یطاق جائز ہے۔ اور امام اشعری کے نزدیک جائز ہے؛ لیکن واقع نہیں۔

٦- ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ حاکم ہے، اس نے بعض چیزوں کو حسن اور بعض کو قبیح بنایا ہے، حسن پر ثواب اور قبیح پر عذاب مرتب ہے؛ لیکن اللہ تعالیٰ کی توحید اور وجود کی معرفت کا تعلق عقل سے ہے تو اگر عاقل کو سوچنے کا موقع ملا اور اس نے تامل کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل نہیں کی تو معذب ہو گا۔ اور امام اشعری کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی معرفت بھی شریعت پر موقوف ہے اگر شریعت کے آنے سے پہلے کسی نے اللہ تعالیٰ کی معرفت عقل سے حاصل نہیں کی تو معذب نہیں ہو گا۔ اور معتزلہ کے نزدیک عقل حاکم ہے، عقل اللہ تعالیٰ پر بھی حاکم ہے جو عقلاً اصلح ہے وہ اللہ تعالیٰ پر لازم ہے، اور بندوں پر بھی حاکم ہے اللہ تعالیٰ کا حکم ہو یا نہ ہو۔ معتزلہ عقل کی حکومت کی رعایا ہیں، اسی کو مبیح اور محرِّم مانتے ہیں۔ علم کلام کے ماہرین نے معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مذاہب میں فرق بیان کرنے میں بہت کچھ لکھا ہے، جو میں نے لکھا وہ آسان اور سمجھ میں آنے والا ہے۔

اور قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ شرعی احکام کے اصول و قوانین عقلی ہیں، فروعات شرعی ہیں، مثلاً نماز روزہ حسن ہے، لیکن اس کی فروعات کس وقت نماز پڑھو، کس دن روزہ رکھو شرعی ہے، اور اشعریہ کے نزدیک فروعات اور مسائل شرعی ہیں، پھر یہ نزاعِ لفظ ہو جائے گا، جیسے: ﴿لَا تَقْرَبُوا الزِّنٰٓى﴾ أي: لأنه قبيح شرعي، ﴿اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً﴾ أي: هو قبيح عقلي.

۷- امام ماتریدی کے نزدیک ایک آدمی میں سعادت اور شقاوت جمع ہو سکتی ہے، مثلاً پہلے کافر تھا تو شقی تھا، پھر مسلمان ہوا تو سعید بن گیا۔ اور امام اشعری کے نزدیک سعادت اور شقاوت کا تعلق آخری وقت کے ساتھ ہے؛ اس لیے شقاوت اور سعادت دونوں جمع نہیں ہو سکتیں، آدمی کا خاتمہ ایمان پر ہو گا یا کفر پر۔

۸- امام ماتریدی کے نزدیک کفر عقلاً اور سمعاً قابل معافی نہیں، اور امام اشعری کے نزدیک عقلاً قابل معافی ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۚ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ۝﴾. (المائدة) (عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: اگر آپ ان کو سزا دیں تو یہ آپ کے بندے ہیں اور اگر آپ ان کو معاف کریں تو آپ غالب اور حکیم ہیں۔ آپ کو کوئی نہیں روک سکتا)۔ ماتریدیہ کہتے ہیں

کہ کفر قبیح عقلی ہے؛اس لیے عقلاً قابل معافی نہیں، اور آیت کریمہ کا مطلب زجاج نے یہ بتلایا کہ اگر آپ ان کو ایمان کی توفیق دے کر مغفرت فرمادیں تو آپ غالب ہیں آپ کو کوئی نہیں روک سکتا۔

۹- امام ماتریدی فرماتے ہیں: مسلمان کو ہمیشہ جہنم میں رکھنا اور کافر کو ہمیشہ جنت عطا کرنا عقلاً اور سمعاً ممنوع ہے، اور امام اشعری کہتے ہیں کہ عقلاً جائز ہے، سمعاً ممنوع ہے۔ اشعریہ کہتے ہیں کہ عقلاً یہ ہو سکتا ہے کہ کافر کو معاف کیا جائے اور مسلمان کو ہمیشہ جہنم میں رکھا جائے۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ یہ عقلاً قبیح ہے کہ کافر کو مخلد فی الجنۃ اور مسلمان کو مخلد فی النار کر دیا جائے۔

۱۰- ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالی کا اسم اور مسمی ایک ہے اور اشعریہ کے نزدیک اسم مسمی سے غیر ہے۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کے اسما اور اللہ تعالی کی ذات عالی کا مصداق خارج میں ایک ہے۔ بعض حضرات نے "اسم عین مسمی ہے" اس کو اشعریہ کا مسلک کہا ہے؛ لیکن اگر اسم سے الفاظ مراد ہوں تو وہ غیر ہیں اور اگر مدلول مراد ہوں تو عین ہے۔

۱۱- امام ماتریدی کے نزدیک نبی کے لیے مذکر ہونا ضروری ہے اور امام اشعری کے نزدیک خواتین بھی نبی ہو سکتی ہیں؛ البتہ رسول نہیں بن سکتیں۔

۱۲- اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالی خالق ہے اور بندہ کاسب ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ اللہ تعالی فاعل حقیقی اور سب اعیان واعراض کے موجد اور فاعل ہیں۔ اب اس میں اختلاف ہے کہ بندہ فاعل حقیقی ہے یا مجازی؟ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ بندہ فاعل حقیقتاً ہے اور اشعریہ کہتے ہیں کہ بندہ فاعل مجازاً ہے، تو ماتریدیہ کے نزدیک خالق اور کاسب دونوں فاعل ہیں اور اشعریہ کے نزدیک کاسب فاعل یعنی موجد مجازی ہے۔

"مسائل الاختلاف بین الأشاعرۃ والماتریدیۃ"، ص۲۰ کی تعلیق میں لکھا ہے کہ علامہ کمال الدین احمد بن الحسن البیاضی نے "إشارات المرام من عبارات الإمام" میں بعض دوسرے اختلافی مسائل کو بھی ذکر فرمایا ہے۔

اور عبد الرحیم بن علی الشہیر بشیخ زادہ نے "نظم الفرائد وجمع الفوائد فی بیان المسائل التی وقع فیہا الاختلاف بین الماتریدیۃ والأشعریۃ فی العقائد" میں چالیس مختلف فیہ مسائل کو دلائل کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔ یہ کتاب المطبعۃ الأدبیۃ، مصر سے چھپی ہے۔

ماضی قریب میں مختلف فرقوں اور جماعتوں کے تعارف پر متعدد کتابیں ورسالے لکھے گئے ہیں۔ مذکورہ فرقوں اور جماعتوں کے علاوہ دیگر فرقوں اور جماعتوں کے تعارف کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جا سکتی ہیں:

مفتی عبد الواحد کی کتاب "عقائد اہل السنۃ والجماعۃ"، مولانا ابو طاہر محمد صدیقی کی کتاب "مذاہب عالم کا جامع انسائیکلوپیڈیا"، مولانا ولی خان مظفر کی کتاب "مکالمہ بین المذاہب"، شیخ محمد ابو زہرہ کی کتاب "اسلامی مذاہب"، مولانا نعیم صاحب کی "ادیان باطلہ اور صراط مستقیم"، حافظ محمد شارق کی "اسلام اور مذاہب عالم"، دکتور مانع بن حماد الجہنی کی "الموسوعۃ المیسرۃ في الأدیان والمذاہب والأحزاب المعاصرۃ"، شیخ ممدوح الحربی کی "موسوعۃ الفرق والمذاہب والأدیان المعاصرۃ"، سعد رستم کی "الفرق والمذاہب الإسلامیۃ منذ البدایات".

نیز بہت سے علماء نے ہر فرقے پر مستقل کتاب بھی تالیف فرمائی ہے۔

متن العقيدة الطَّحاوِيَّة

نسخة فريدة، محقَّقة، منقَّحة، مصحَّحة، مقابلة على ست وثلاثين نسخة خطية

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

هٰذَا[(١)] ذِكْرُ بَيَانِ اعْتِقَادِ[(٢)] أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، عَلَى مَذْهَبِ فُقَهَاءِ[(٣)] الْمِلَّةِ: أَبِي حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ بْنِ ثَابِتٍ الْكُوْفِيِّ، وَأَبِي يُوْسُفَ يَعْقُوْبَ بْنِ إِبْرَاهِيْمَ الْأَنْصَارِيِّ، وَأَبِي عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِيِّ -رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِيْنَ[(٤)]- وَمَا يَعْتَقِدُوْنَ مِنْ[(٥)] أُصُوْلِ الدِّيْنِ، وَيَدِيْنُوْنَ بِهِ لِرَبِّ[(٦)] الْعَالَمِيْنَ.[(٧)]

---

(١) مصنف کی اصل عبارت یہاں سے شروع ہوتی ہے، جیسا کہ مخطوط نمبر(۳، ۵، ۱۱، ۱۷، ۲۱، ۲۳، و۲۵) میں بسم اللہ کے بعد «هذا ذكر بيان...» سے کتاب شروع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مخطوط ۱۲ و۲۸ میں جسے الحسن بن سلیمان نے اپنی سند کے ساتھ امام طحاوی سے روایت کیا ہے، اس میں بھی «هذا ذكر بيان...» سے کتاب شروع ہو جاتی ہے۔ اس عبارت سے پہلے مختلف مخطوطات و مطبوعات میں حمد وصلاۃ اور امام طحاوی کے القاب واوصاف سے متعلق مختصر و مفصل مختلف عبارات ملتی ہیں جو ان مخطوطات کے کاتبین یا مطبوعات کے مصنفین کی طرف سے اضافہ ہے۔

اور مخطوط نمبر(۱۴) میں ابتدائے کتاب کی عبارت اس طرح شروع ہوتی ہے: «قال أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي رحمه الله: قد تفحصت عن مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي رحمه الله، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الإنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنهم أجمعين وما يعتقدون من أصول الدين ويدينون به رب العالمين فوجدتهم يقولون في توحيد الله...». یہ عبارت دیگر مخطوطات کی عبارت سے مختلف ہے؛ لیکن معنی تقریباً یکساں ہے۔

اور مخطوط نمبر(۸) میں «هذا» کے بعد «كتاب فيه» کا اضافہ ہے۔

(٢) قوله «اعتقاد» سقط من ٤، ٣٦. وسقط من ٩، ١٢ «اعتقاد أهل». وفي ٢٤ «عقيدة». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٣) قوله «فقهاء الملة» سقط من ٣٤. و في ٤ «فقيه الملة ». والمثبت من بقية النسخ. ولا يتغير المعنى.

(٤) في ٦، ١٢، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٣٣، ٣٥ «رحمة الله تعالى عليهم أجمعين»، أو معناه. وسقط من ٢، ٢١، ٢٥. والمثبت من بقية النسخ. والترضي والترحم كلاهما جائزان للعلماء من بعد الصحابة، والأفضل الترحم. (رد المحتار ٧٥٤/٦)

(٥) في ٨، ١٢، ٢٨ «في». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٦) في ٣، ٦، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٦، ٢٩، ٣٠ ٣١، ٣٢ «رب». والمثبت من بقية النسخ. وهو الأصح وموافق باللغة.

(٧) سقط من ١٦ من قوله «هذا ذكر» إلى قوله «لرب العالمين». والمثبت من بقية النسخ.

[الْإِيْمَانُ بِاللهِ تَعَالَى]

نَقُوْلُ[١] فِي تَوْحِيْدِ اللهِ -مُعْتَقِدِيْنَ بِتَوْفِيْقِ اللهِ[٢]-:

١- إِنَّ اللهَ تَعَالَى[٣] وَاحِدٌ لَا شَرِيْكَ لَهُ.

٢- وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ.

٣- وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ.

٤- وَلَا إِلٰهَ غَيْرُهُ.

٥- قَدِيْمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ.

٦- لَا يَفْنَى وَلَا يَبِيْدُ.

٧- وَلَا يَكُوْنُ إِلَّا مَا يُرِيْدُ .

٨- لَا تَبْلُغُهُ[٤] الْأَوْهَامُ، وَلَا تُدْرِكُهُ[٥] الْأَفْهَامُ.

٩- وَلَا يُشْبِهُهُ[٦] الْأَنَامُ.

١٠- حَيٌّ[٧] لَا يَمُوتُ، قَيُّوْمٌ لَا يَنَامُ[٨].

١١- خَالِقٌ بِلَا حَاجَةٍ،[٩] رَازِقٌ بِلَا مَؤُوْنَةٍ[١٠].

---

(١) في ١، ٣، ٤، ٥، ٦، ١٧، ١٨، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٢٩، ٣٠ قبل قوله «نقول» زيادة: «قال الإمام أبو حنيفة، وبه قال صاحباه الإمامان المذكوران رضوان الله عليهم أجمعين:».

(٢) قوله «بتوفيق الله» سقط من ٦، ١٩. وأثبتناه من بقية النسخ.

(٣) في ١٢، ٢٦ «إن الله تبارك اسمه وتعالى جده وجل ثناؤه»، وفي ٢٤ عليه زيادة «وتقدست أسماؤه». ولا يتغير المعنى.

(٤) في ٢٥ «يبلغه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) في ٢٥ «يدركه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٦) في ١، ٧، ١٠، ٢٣ «تُشبهه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) في ٢ «وهو حي». وفي ٢٦، ٣١ «لأنه حي». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٨) قوله «حي لا يموت، قيوم لا ينام» سقط من ٣، ٦، ١١، ١٢، ١٤، ١٥. وسقط من ٢٠ قوله «لا يموت». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٩) في ٢ بعده زيادة «والله هو الغني المطلق».

(١٠) كذا في أكثر النسخ، وفي بعضها «مُؤْنة»، وفي بعضها «مُوْنة» وكلها صحيح. ومعناه: التعب والمشقة. وفيها لغات إحداها على فعولة بفتح الفاء، وبهمزة مضمومة، والجمع مَئُونات على لفظها. ومَأَنْتُ القومَ أَمْأَنُهم مهموز بفتحتين، واللغة الثاية مُؤْنَة بهمزة ساكنة. قال الشاعر: أميرنا مُؤْنَتُه خفيفة * والجمع مُؤَنٌ، مثل غُرْفَة وغُرَف. والثالثة مُوْنَة بالواو، والجمع مُوَن مثل سورة وسور. (المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ٥٨٦/٢، م و ن)

١٢- مُمِيْتٌ بِلَا مَخَافَةٍ، بَاعِثٌ بِلَا مَشَقَّةٍ.

١٣- مَا زَالَ بِصِفَاتِهِ قَدِيْمًا قَبْلَ خَلْقِهِ(١)، لَمْ يَزْدَدْ بِكَوْنِهِمْ(٢) شَيْئًا لَمْ يَكُنْ مِنْ صِفَتِهِ(٤)، وَكَمَا كَانَ بِصِفَاتِهِ(٥) أَزَلِيًّا كَذٰلِكَ لَا يَزَالُ عَلَيْهَا أَبَدِيًّا.

١٤- لَيْسَ مُنْذُ خَلَقَ الْخَلْقَ اسْتَفَادَ اسْمَ «الْخَالِقِ»، وَلَا بِإِحْدَاثِهِ(٦) الْبَرِيَّةَ اسْتَفَادَ اسْمَ «الْبَارِي». لَهُ(٧) مَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ وَلَا مَرْبُوبَ، وَمَعْنَى الْخَالِقِ وَلَا مَخْلُوقَ. وَكَمَا أَنَّهُ مُحْيِي الْمَوْتَى بَعْدَمَا أَحْيَا(٨) اسْتَحَقَّ هَذَا الِاسْمَ قَبْلَ إِحْيَائِهِمْ، كَذٰلِكَ اسْتَحَقَّ الْخَالِقِ قَبْلَ إِنْشَائِهِمْ(٩).

١٥- ذَلِكَ بِأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ وَكُلُّ شَيْءٍ إِلَيْهِ فَقِيْرٌ(١٠)، وَكُلُّ أَمْرٍ عَلَيْهِ يَسِيْرٌ، لَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ⑪﴾.[الشورى:١١]

١٦- خَلَقَ الْخَلْقَ بِعِلْمِهِ(١١).

١٧- وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا.

١٨- وَضَرَبَ لَهُمْ آجَالًا .

---

(١) في ١٦ «خلقهم». وفي ١٠ «صفته»، وهو خطأ. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ٨ «بخلقه». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) في ١٢ «قبل ذلك». والصحيح ما أثبتناه. وسقط من ١٠ من قوله «قبل خلقه» إلى قوله «لم يكن قبلهم». والمثبت من بقية النسخ.

(٤) في ١، ٣، ٤، ٩، ١٥، ١٧، ٣٥ «صفاته». وفي ٣٤ «لم يزدد بكونهم شيئًا، كان قبلهم بصفاتِه أزليا».

(٥) قوله «وكما كان بصفاته» سقط من ٧، ١٩. والمثبت من بقية النسخ. والإثبات حسن.

(٦) في ٢، ١٤، ٢٥، ٣٣ «بإحداث البرية». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) في ١ «بل له». ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٨) في ١، ٣، ٢٤، ٢٦، ٣١ «أحياهم». وفي ١٣ «بعد إحيائهم». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٩) سقط من ٢، ٢٥ من قوله «وكما أنه» إلى قوله «قبل إنشائهم». والمثبت من بقية النسخ.

(١٠) في ٣ «يصير». والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

(١١) في ١٢، ٢٨ بعده زيادة «وقدرته». وهي زيادة حسنة من حيث المعنى.

١٩- لَمْ يَخْفَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ أَفْعَالِهِمْ(١) قَبْلَ أَنْ خَلَقَهُمْ(٢)، وَعَلِمَ مَا هُمْ عَامِلُونَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ(٣).

٢٠- وَأَمَرَهُمْ بِطَاعَتِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَعْصِيَتِهِ.

٢١- وَكُلُّ شَيْءٍ يَجْرِي بِقُدْرَتِهِ(٤) وَمَشِيْئَتِهِ، وَمَشِيْئَتُهُ تَنْفُذُ(٥) لَا مَشِيئَةَ لِلْعِبَادِ إِلَّا مَا شَاءَ لَهُمْ، فَمَا شَاءَ لَهُمْ كَانَ(٦)، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ.

٢٢- يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ، وَيَعْصِمُ وَيُعَافِي(٧) فَضْلًا(٨)، وَيُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ، وَيَخْذُلُ(٩) وَيَبْتَلِي(١٠) عَدْلًا.

٢٣- وَكُلُّهُمْ يَتَقَلَّبُوْنَ فِي مَشِيْئَتِهِ بَيْنَ فَضْلِهِ وَعَدْلِهِ.(١١)

٢٤- وَهُوَ مُتَعَالٍ عَنِ الْأَضْدَادِ وَالْأَنْدَادِ(١٢).

٢٥- لَا رَادَّ لِقَضَائِهِ، وَلَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ، وَلَا غَالِبَ لِأَمْرِهِ.

---

(١) قوله «أفعالهم» سقط من ٢، ٣، ٥، ٦، ٨، ٩، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٦. والأوضح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) في١١، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٦، ٣١، ٣٦ «يخلقهم». ولا يضر المعنى. وسقط من ١٣، ٣٣ قوله «قبل أن خلقهم».

(٣) قوله «وعلم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم» سقط من ٩، و١٧، ٣٤. وفي ١٣ «وعلم ما هم غافلون من قبل خلقهم». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) في ٣، ٦ «بقدره». وفي ٣٣ «بتقديره». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) في ١٣، ١٥، ٣٣ «ويَنفُذُ بمشيئته». بدل قوله «ومشيته، ومشيئُته تنفذ». والمثبت من بقية النسخ. والأصح ما أثبتناه.

(٦) في ٢ «ما شاء الله كان». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) في ١، ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ١٠، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٤، ٣٥ زيادة «من يشاء» بعد قوله «ويعافي». ولا يضر المفهوم.

(٨) في ١٦ بعده زيادة «وكرما». ولا يتغير المعنى.

(٩) قوله «ويخذل» سقط من ١٩. والمثبت من بقية النسخ.

(١٠) في ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٤، ٣٥ زيادة «من يشاء» بعد قوله «ويبتلي». ولا يضر المفهوم.

(١١) قوله «وكلهم يتقلبون في مشيئته بين فضله وعدله» سقط من ١. وسقط من ٣، ٦، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٩، ٢٦، ٢٨، ٣١، ٣٤، ٣٦ قوله «بين فضله». والمثبت من بقية النسخ. وفي ٢٥ بعده زيادة «والله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد». ولا يضر في المفهوم.

(١٢) قوله «وهو متعال عن الأضداد والأنداد» أثبتناه من ١، ٤، ١١، ١٦، ١٧، ٣٣. وهو ساقط من بقية النسخ.

٢٦- آمَنَّا بِذَلِكَ كُلِّهِ، وَأَيْقَنَّا أَنَّ كُلًّا مِنْ عِنْدِهِ.

[الْإِيمَانُ بِنُبُوَّةِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:]

٢٧- وَ إِنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمُصْطَفَى، وَنَبِيُّهُ[١] الْمُجْتَبَى، وَرَسُولُهُ الْمُرْتَضَى،

٢٨- وَأَنَّهُ خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ[٢]،

٢٩- وَإِمَامُ الْأَتْقِيَاءِ،

٣٠- وَسَيِّدُ الْمُرْسَلِيْنَ،

٣١- وَحَبِيبُ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ.

٣٢- وَكُلُّ دَعْوَةِ نُبُوَّةٍ بَعْدَ نُبُوَّتِهِ[٣] فَغَيٌّ[٤] وَهَوًى.

٣٣- وَهُوَ[٥] الْمَبْعُوثُ إِلَى عَامَّةِ الْجِنِّ، وَكَافَّةِ الْوَرَى[٦]، بِالْحَقِّ[٧] وَالْهُدَى، وَبِالنُّورِ وَالضِّيَاءِ[٨].

[الْإِيْمَانُ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ:]

٣٤- وَإِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللهِ، مِنْهُ بَدَا بِلَا كَيْفِيَّةٍ قَوْلًا، وَأَنْزَلَهُ عَلَى نَبِيِّهِ[٩] وَحْيًا، وَصَدَّقَهُ

---

(١) في ٢، ١٤، ٢٥، ٣٣ «أمينه». والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

(٢) قوله «وأنه خاتم الأنبياء» سقط من ٣٤. وأثبتناه من ١١، ١٥، ٣٣. وفي بقية النسخ «خاتم الأنبياء» دون قوله «وأنه». ولا يضر المعنى.

(٣) كذا في المخطوطات، وفي أكثر المطبوعات «وكل دعوى النبوة بعده». وهي أصح من حيث اللغة. والله أعلم.

(٤) وفي ١٨، ٢٧ «فبغي». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) سقط من ٣، ٦، ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ١٩، ٢٠، ٣٦ من قوله «وسيد المرسلين» إلى قوله «وهو». وسقط من ٣٤ من قوله «وحبيب رب العالمين...». والمثبت من بقية النسخ.

(٦) قوله «إلى عامة الجن وكافة الورى» سقط من ٣، ٦، ٨، ١٢، ١٤، ١٥، ١٩، ٣٦. وفي ١٣ بعده زيادة «فهو رسول الثقلين».

(٧) في ١، ٤، ٧، ١٠، ١٧، ١٨، ٢٢، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٤، ٣٥ «المبعوث بالحق». وكلاهما صحيح.

(٨) قوله «وبالنور والضياء» أثبتناه من ٢، ٤، ٧، ١١، ١٦، ٢١، ٢٢، ٣٣. وهو ساقط من بقية النسخ.

(٩) في ٧ «على قلب نبيه». وفي ٣٣ «على رسوله». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

الْمُؤْمِنُوْنَ عَلَى ذٰلِكَ حَقًّا[١]، وَأَيْقَنُوا أَنَّهُ كَلَامُ اللهِ تَعَالَى بِالْحَقِيقَةِ[٢]، لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ كَكَلَامِ الْبَرِيَّةِ[٣]، فَمَنْ سَمِعَهُ فَزَعَمَ أَنَّهُ كَلَامُ الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ، وَقَدْ ذَمَّهُ اللهُ وَعَابَهُ[٤]، وَأَوْعَدَهُ عَذَابَهُ[٥]، حَيْثُ قَالَ تَعَالَى: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾﴾.[المدثر:٢٦][٦]، فَلَمَّا أَوْعَدَ اللهُ بِسَقَرَ لِمَنْ قَالَ: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿٢٥﴾﴾.[المدثر:٢٥] عَلِمْنَا[٧] أَنَّهُ قَوْلُ خَالِقِ الْبَشَرِ، وَلَا يُشْبِهُهُ قَوْلُ الْبَشَرِ[٨].

[كُفْرُ مَنْ قَالَ بِالتَّشْبِيهِ:]

٣٥- وَمَنْ وَصَفَ اللهَ بِمَعْنًى مِنْ مَعَانِي الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ[٩]، فَمَنْ أَبْصَرَ هَذَا اعْتَبَرَ، وَعَنْ مِثْلِ قَوْلِ الْكُفَّارِ انْزَجَرَ، وَعَلِمَ أَنَّهُ[١٠] بِصِفَاتِهِ لَيْسَ كَالْبَشَرِ.

[رُؤْيَةُ اللهِ حَقٌّ:]

٣٦- وَالرُّؤْيَةُ حَقٌّ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ بِغَيْرِ إِحَاطَةٍ وَلَا كَيْفِيَّةٍ، كَمَا نَطَقَ بِهِ كِتَابُ رَبِّنَا حَيْثُ قَالَ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾.[القيامة:٢٢-٢٣]

---

(١) قوله «حقا» سقط من ١٩. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ٢٦ «على الحقيقة». وفي ٤ «منه بدا بلا كيفية بالحقيقة». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) قوله «ليس بمخلوق ككلام البرية» سقط من ٢٥. والمثبت من بقية النسخ.

(٤) قوله «وعابه» سقط من ١٦. والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

(٥) في ٢، ١٣، ١٦، ٢١، ٢٥، ٣٣، «بسقر». وسقط من ٩، ١٤،٣٥، ٣٦. وفي ١٥، ٣٠ «وأعد له عذابه». وفي ٢٠، ٢٧ «عذابا». وفي ٢٦، ٣١ «وتواعده». والمثبت من بقية النسخ.

(٦) قوله «حيث قال تعالى: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾﴾» سقط من ٢، ٢١، ٢٥. وفي ١٦ «حيث قال فيمن قال: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿٢٥﴾﴾: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾﴾». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) في ١٢، ١٦، ٣٣ بعده زيادة «وأيقنا». وهي زيادة حسنة.

(٨) سقط من ١٨ من قوله «علمنا» إلى قوله «قول البشر». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٩) سقط من ٢، ٢١ من قوله «ومن وصف» إلى قوله «فقد كفر». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٠) في ١٢ «واعلم أن الله تعالى». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

٣٧- وَتَفْسِيْرُهُ عَلَى مَا أَرَادَ[١] اللهُ تَعَالَى وَعَلِمَهُ[٢]، وَكُلُّ مَا[٣] جَاءَ فِي ذَلِكَ مِنَ الْحَدِيْثِ الصَّحِيحِ عَنِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنْ أَصْحَابِهِ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِيْنَ[٤]، فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَمَعْنَاهُ عَلَى مَا أَرَادَ[٥]، لَا نَدْخُلُ فِي ذَلِكَ مُتَأَوِّلِيْنَ بِآرَائِنَا، وَلَا مُتَوَهِّمِيْنَ بِأَهْوَائِنَا، فَإِنَّهُ مَا سَلِمَ فِي دِيْنِهِ إِلَّا مَنْ سَلَّمَ لِلَّهِ -عَزَّ وَجَلَّ- وَلِرَسُوْلِهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وَرَدَّ عِلْمَ[٦] مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ[٧] إِلَى عَالِمِهِ.

٣٨- وَلَا يَثْبُتُ قَدَمُ الْإِسْلَامِ إِلَّا عَلَى ظَهْرِ التَّسْلِيْمِ وَالِاسْتِسْلَامِ[٨]، فَمَنْ رَامَ عِلْمَ[٩] حُظِرَ عَنْهُ عِلْمُهُ، وَلَمْ يَقْنَعْ بِالتَّسْلِيْمِ فَهْمُهُ، حَجَبَهُ مَرَامُهُ عَنْ خَالِصِ التَّوْحِيْدِ، وَصَافِي الْمَعْرِفَةِ، وَصَحِيْحِ الْإِيْمَانِ[١٠]، فَيَتَذَبْذَبُ بَيْنَ الْكُفْرِ وَالْإِيْمَانِ، وَالتَّصْدِيْقِ[١١] وَالتَّكْذِيْبِ، وَالْإِقْرَارِ وَالْإِنْكَارِ، مُوَسْوَسًا تَائِهًا شَاكًّا زَائِغًا[١٢]، لَا مُؤْمِنًا مُصَدِّقًا، وَلَا جَاحِدًا مُكَذِّبًا[١٣].

---

(١) في ١، ٨، ١٦، ١٨، ٢٦، ٣١ «أراده». وفي ٣، ١٩ «ما أراد» بدون «على». والمثبت من بقية النسخ.

(٢) قوله «وعلمه» سقط من ٧، ٨، ١٣، ١٩، ٢٥، ٢٧، ٣٤، ٣٥. وسقط من ٢١ قوله «وتفسيره على ما أراد الله تعالى وعلمه». والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المعنى.

(٣) في ١١ «فكل». وفي ٣، ١٤ «وكما». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) قوله «وعن أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين» سقط من ٢، ٦، ٧، ٩، ١١، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٥. وهي زيادة حسنة.

(٥) في ٣٣ «ومعناه كما أراد». وفي ١، ٣، ٤، ٥، ١٧ «ومعناه وتفسيره على ما أراد». وفي ١٦، ١٨، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٢ «وتفسيره على ما أراد». وفي ١٩، ٢٠، ٢٥ «وتفسيره ما أراد الله تعالى». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء. و في ١٣، و١٦، ٢٨، ٢٩، ٣٢ بعده زيادة «وعلم». والمفهوم سواء.

(٦) قوله «علم» سقط من ٦، ١٢. ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٧) في ٤، ٥، ١٠، ١٣ «عليه علمه». والمعنى سواء. و في ٢٧ «إليه علمه». وهو خطأ. والمثبت من بقية النسخ.

(٨) قوله «والاستسلام» سقط من ٢، ١٠، ١٢، ١٤، ١٦، ٢١، ٢٨. وفي ١١، ١٥ «الانقياد والتسليم». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٩) قوله «علم» سقط من ١٢، ١٣، ١٥، ٢٦، ٣١، ٣٦. وأثبتناه من بقية النسخ. والمفهوم سواء.

(١٠) قوله «وصحيح الإيمان» سقط من ٢٣. ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(١١) قوله «والتصديق» سقط من ١. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٢) في ١ «زايغًا شاكًّا». و في ١١ «مكذبا زائغا» بدل قوله «زايغا شاكا». وفي ٢١ «بوسواس الشيطان» بدل قوله «موسوسا تائها شاكا زايغا». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.

(١٣) سقط من ٢ قوله «فيتذبذب» إلى قوله «مكذبا». وفي ١٨ «مكابرا» بدل قوله «مكذبا». وسقط من ٢١ قوله «تائها» إلى قوله «مكذبا». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

٣٩- وَلَا يَصِحُّ الْإِيْمَانُ[(١)] بِالرُّؤْيَةِ لِأَهْلِ دَارِ السَّلَامِ[(٢)] لِمَنِ اعْتَبَرَهَا مِنْهُمْ[(٣)] بِوَهْمٍ، أَوْ تَأَوَّلَهَا بِفَهْمٍ[(٤)]، إِذْ[(٥)] كَانَ تَأْوِيْلُ الرُّؤْيَةِ وَتَأْوِيْلُ كُلِّ مَعْنًى يُضَافُ إِلَى الرُّبُوْبِيَّةِ تَرْكُ[(٦)] التَّأْوِيْلِ وَلُزُوْمُ التَّسْلِيمِ، وَعَلَيْهِ دِينُ الْمُرْسَلِيْنَ[(٧)]. وَمَنْ لَمْ يَتَوَقَّ النَّفْيَ وَالتَّشْبِيْهَ زَلَّ وَلَمْ يُصِبِ التَّنْزِيْهَ، فَإِنَّ[(٨)] رَبَّنَا جَلَّ وَعَلَا مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْوَحْدَانِيَّةِ، مَنْعُوتٌ بِنُعُوتِ الْفَرْدَانِيَّةِ[(٩)]، لَيْسَ فِي مَعْنَاهُ[(١٠)] أَحَدٌ مِنَ الْبَرِيَّةِ.

٤٠- تَعَالَى عَنِ الْحُدُوْدِ[(١١)] وَالْغَايَاتِ وَالْأَرْكَانِ وَالْأَعْضَاءِ وَالْأَدَوَاتِ، لَا تَحْوِيْهِ الْجِهَاتُ السِّتُّ كَسَائِرِ الْمُبْتَدَعَاتِ.

[الْإِيمَانُ بِالْإِسْرَاءِ وَالْمِعْرَاجِ:]

٤١- وَالْمِعْرَاجُ حَقٌّ، وَقَدْ أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعُرِجَ[(١٢)] بِشَخْصِهِ فِي

---

(١) في ٨ «الإسلام»، وهو خطأ. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ١٢ «إلا لأهل دار السلام»، وهو خطأ. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) قوله «منهم» سقط من ٢، ١٠، ١٤، ١٥، ١٦، ١٨، ٢٨. وفي ٣ «فيهم». وفي ٣٥ «لمن اعتقدها». ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٤) قوله «بفهم» سقط من ٥. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) في ١، ٢، ٣، ٦، ١٦، ٢٣، ٢٤، ٣٥ «إذا». وهو خطأ. وسقط من ٢٣ من قوله «إذ كان» إلى قوله «إلى الربوبية». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) في ١٤ «بترك». وفي ٢، ٥، ٧، ٢١، ٢٥، ٢٨، ٣٢ «إلا بترك». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ. وترك التأويل هو التفويض، كما هو مذهب عدد كبير من العلماء والمشايخ. أو المراد منه ترك تأويل الزائغين المبطلين الذين يؤلون المتشابهات كما تهوى نفوسهم الزائغة لتأييد مذهبهم الباطل، كما تقول المعتزلة والخوارج: ناظرة في قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ بالانتظار. فالإمام الطحاوي لا ينكر التأويل الصحيح المؤيد بالدلائل الموافق باللغة العربية، بل ينكر التأويل الباطل كما صرح به في صفحة٦٣١: «ولا نؤول بتأويلات أهل الزيغ ابتغاء الفتنة». قلت: أي التضليل. فأنكر تأويل الزائغين لا تأويل المحققين.

(٧) في ٢٠، ٢٧ «المسلمين». والمثبت من بقية النسخ. وزاد في ١ «وشرائع النبيين» بعد قوله «المرسلين». ولا يضر المفهوم.

(٨) في ١١، ١٥ «لأن». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٩) سقط من ٢ من قوله «فإن ربنا» إلى قوله «الفردانية». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٠) في ١، ٥، ٩، ١٣، ١٥، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٣٤، ٣٥ «بمعناه». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١١) في ٢١ بعده زيادة «والجهات». وسقط من ١ قوله «والأعضاء». ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(١٢) قوله «وعرج» سقط من ٢٠، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٣. وسقط من ٢٨ قوله «بشخصه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

الْيَقَظَةِ[١] إِلَى السَّمَاءِ، ثُمَّ[٢] إِلَى حَيْثُ[٣] شَاءَ اللهُ مِنَ الْعُلَا، وَأَكْرَمَهُ اللهُ بِمَا وَأَوْحَى إِلَيْهِ مَا أَوْحَى.[٤]

[الْإِيمَانُ بِالْحَوْضِ وَالشَّفَاعَةِ وَالْمِيْثَاقِ:]

٤٢- وَالْحَوْضُ الَّذِي أَكْرَمَهُ اللهُ تَعَالَى بِهِ -غِيَاثًا لِأُمَّتِهِ- حَقٌّ.

٤٣- وَالشَّفَاعَةُ الَّتِي ادَّخَرَهَا لَهُمْ[٥] حَقٌّ، كَمَا رُوِيَ فِي الْأَخْبَارِ[٦].

٤٤- وَالْمِيْثَاقُ الَّذِي أَخَذَهُ اللهُ تَعَالَى مِنْ آدَمَ وَذُرِّيَّتِهِ حَقٌّ.

[الْإِيْمَانُ بِعِلْمِ اللهِ:]

٤٥- وَقَدْ عَلِمَ اللهُ تَعَالَى فِيْمَا لَمْ يَزَلْ[٧] عَدَدَ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَ عَدَدَ[٨] مَنْ يَدْخُلُ النَّارَ جُمْلَةً وَاحِدَةً، فلَا يَزْدَادُ[٩] فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ.

---

(١) قوله «في اليقظة» سقط من ٢. والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) قوله «ثم» سقط من ٩، ١١، ١٥. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في ١٧، ٢٢، ٢٥، ٣٠ «حيث ما» وفي ١٤ «حيث» فقط. والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٤) في ١٩، ٢٢، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٥، ٣٦ «وأوحى إلى عبده ما أوحى». وفي ٣، ٣١ «فأوحى إليه ما أوحى». وفي ١، ١٨ «﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ١٠﴾». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.

وفي بعض المطبوعات من المتن والشروحات بعده زيادة «﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ١١﴾. فَصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الآخِرَةِ وَالأُولَى». ولم نجده في أحد من المخطوطات.

(٥) في ١، ٣، ٤، ٨ «ادخرها الله لهم». والمعنى سواء.

(٦) قوله «كما روي في الأخبار» سقط من ١٥، ١٦، ٢٦، ٣١. وفي ٣٣ «كما ورد في الأخبار». والزيادة حسنة حيث تشير إلى الدليل. وسقط من ٥ قوله «حق». والمثبت من بقية النسخ.

(٧) في ١٠، ١٢، ٢٨، ٣٢ بعده زيادة «عالما». وهو خطأ. والله أعلم.

(٨) سقط لفظ «عدد» من ٣، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٣، ١٤، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٤، ٣٥، ٣٦. وسقط من ١ قوله «عدد من». وسقط من ٢ قوله «عدد» من الموضعين. ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٩) في ١، ٣، ٤، ٦، ٨، ٩، ١١، ١٤، ١٥، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٤، ٢٦، ٣١، ٣٣، ٣٤ «لا يزاد». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.

٤٦- وَكَذَلِكَ أَفْعَالُهُمْ فِيمَا عَلِمَ مِنْهُمْ أَنْ يَفْعَلُوهُ(١)، وَكُلٌّ(٢) مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ.

[الْأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِيْمِ:]

٤٧- وَالْأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِيْمِ(٣).

[الْإِيْمَانُ بِالْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ:]

٤٨- وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ بِقَضَاءِ اللهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ بِقَضَاءِ اللهِ.

٤٩- وَأَصْلُ الْقَدَرِ سِرُّ اللهِ تَعَالَى فِي خَلْقِهِ، لَمْ يَطَّلِعْ عَلَى ذَلِكَ(٤) مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، وَالتَّعَمُّقُ وَالنَّظَرُ(٥) فِي ذَلِكَ ذَرِيْعَةُ الْخِذْلَانِ، وَسُلَّمُ الْحِرْمَانِ(٦)، وَدَرَجَةُ الطُّغْيَانِ، فَالْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ ذَلِكَ(٧) نَظَرًا وَفِكْرًا وَوَسْوَسَةً، فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى طَوَى عِلْمَ الْقَدَرِ عَنْ أَنَامِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَرَامِهِ، كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾[الأنبياء:٢٣] فَمَنْ سَأَلَ : لِمَ(٨) فَعَلَ؟ فَقَدْ رَدَّ حُكْمَ الْكِتَابِ، وَمَنْ رَدَّ حُكْمَ الْكِتَابِ كَانَ(٩) مِنَ الْكَافِرِيْنَ(١٠).

---

(١) في ١، ٣، ٤، ٢٢، ٣١ «أنهم يفعلونه». وفي ٧ «في علم منهم» بدل قوله «فيما علم منهم». وسقط من ٢٢ قوله «منهم». والمثبت من بقية النسخ. وفي ٦، ٣٢ بعد قوله «يفعلوه» زيادة «على نسق ما ذكروا». وفي ٢٥ بعد قوله «يفعلوه» زيادة «﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾». (الملك:١٤) والمعنى سواء.

(٢) في ٤ «كل منهم». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.

(٣) في ١٠، ٣٢ «بخواتيمها». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) في ١٠ «عليه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) قوله «والنظر» سقط من ٥. والمثبت من بقية النسخ.

(٦) قوله «وسلم الحرمان» سقط من ٢٢. وسقط من ٨، ٢٣ قوله «سلم». والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

(٧) في ٤ «من ذلك كله». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٨) في ٧، ٢٢، ٣٠ «عما». وفي ٨ «لما فعل ذلك». وفي ١٦ «لما فعل الله كذا؟». وفي ١٧ «لما فعل، وهو قوله تعالى: يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد». وهذان جزءان من آيتين. ولا يتغير المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٩) في ٢٦، ٣١ «فهو». وسقط من ٣٤ قوله «فمن رد حكم الكتاب». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(١٠) سقط من ٢٥ من قوله «كما قال الله تعالى» إلى قوله «من الكافرين». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

٥٠- فَهَذِهِ[١] جُمْلَةُ[٢] مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مَنْ هُوَ مُنَوَّرٌ قَلْبُهُ مِنْ أَوْلِيَاءِ اللهِ تَعَالَى، وَهِيَ دَرَجَةُ الرَّاسِخِيْنَ فِي الْعِلْمِ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ عِلْمَانِ: عِلْمٌ فِي الْخَلْقِ مَوْجُوْدٌ، وَعِلْمٌ فِي[٣] الْخَلْقِ مَفْقُوْدٌ، فَإِنْكَارُ الْعِلْمِ الْمَوْجُوْدِ كُفْرٌ، وَادِّعَاءُ الْعِلْمِ الْمَفْقُوْدِ كُفْرٌ، وَلَا يَصِحُّ[٤] الْإِيْمَانُ إِلَّا بِقَبُوْلِ الْعِلْمِ الْمَوْجُوْدِ، وَتَرْكِ [طَلَبِ][٥] الْعِلْمِ الْمَفْقُوْدِ.

٥١- وَنُؤْمِنُ بِاللَّوْحِ وَالْقَلَمِ، وَبِجَمِيْعِ مَا فِيْهِ قَدْ رُقِمَ.

٥٢- فَلَوِ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ[٦] عَلَى شَيْءٍ كَتَبَهُ اللهُ تَعَالَى فِيْهِ أَنَّهُ كَائِنٌ؛ لِيَجْعَلُوهُ غَيْرَ كَائِنٍ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، وَلَوِ اجْتَمَعُوْا[٧] كُلُّهُمْ عَلَى شَيْءٍ[٨] لَمْ يَكْتُبْهُ اللهُ تَعَالَى أَنَّهُ كَائِنٌ[٩]؛ لِيَجْعَلُوْهُ كَائِنًا لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

٥٣- وَمَا أَخْطَأَ الْعَبْدَ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيْبَهُ، وَمَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَهُ[١٠].

٥٤- وَعَلَى الْعَبْدِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللهَ قَدْ سَبَقَ عِلْمُهُ فِي كُلِّ كَائِنٍ[١١] مِنْ خَلْقِهِ، فَقَدَّرَ[١٢]

---

(١) كذا في ٢، ٦، ١٩. وفي ٣ «هذا». وفي ١٤ «وهذا». وفي بقية النسخ «فهذا». والمفهوم سواء.

(٢) قوله «جملة» سقط من ٩، ١٥، ٢٠، ٢٧. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في ٢٦، ٣١ «عن». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) في ١١، ١٢، ١٤، ١٦، ٢٥، ٣٣ «يثبت». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) قوله «طلب» سقط من ٦. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٦) قوله «كلهم» سقط من ٦، ١٩. ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٧) في ١ «اجتمع الخلق». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٨) في ١، ٢، ٥، ٩، ١٠، ١٣، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦ «ما» بدل «شيء». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(٩) قوله «أنه كائن» أثبتناه من ٧، ١٢، ١٣، ٢٠، ٢٣، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١. وفي ٦، ٩، ١٧، ١٨، ١٩، ٣٤، ٣٥، ٣٦ «أنه غير كائن»، وهذا خطأ، إلا أن يكون قبله «كتبه» بدل قوله «لم يكتبه»، كما في ٨، و٣٣، فيه «كتبه الله تعالى فيه أنه غير كائن». وسقط من ١٠ قوله «فيه». وفي ١٥ «كائنا» بدل «فيه». ومعناه صحيح.

(١٠) سقط من ٢، ٢٥ من قوله «وما أخطأ العبد» إلى قوله «لم يكن ليخطئه». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١١) وفي ١ «كل شيء كائن». وفي ٢٣ «في كل شيء كائن من خلقه في سماواته وأرضه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(١٢) في ١، ٢، ٣، ٦، ١٠، ١٩، ٢٤، ٢٩، ٣٠، ٣٢ «وقدر». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

ذَلِكَ بِمَشِيَّتِهِ(١) تَقْدِيْرًا مُحْكَمًا مُبْرَمًا، لَيْسَ فِيْهِ(٢) نَاقِضٌ وَلَا مُعَقِّبٌ، وَلَا مُزِيلٌ وَلَا مُغَيِّرٌ، وَلَا مُحَوِّلٌ، وَلَا نَاقِصٌ وَلَا زَائِدٌ(٣) مِنْ خَلْقِهِ فِي سَمَاوَاتِهِ وَأَرْضِهِ(٤).

٥٥- وَذَلِكَ(٥) مِنْ عُقَدِ الْإِيْمَانِ، وَأُصُوْلِ الْمَعْرِفَةِ، وَالِاعْتِرَافِ بِتَوْحِيْدِ اللهِ تَعَالَى(٦) وَرُبُوْبِيَّتِهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾. [الفرقان:٢] ، وَقَالَ تَعَالَى:﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ۝٣٨﴾.[الأحزاب:٣٨] فَوَيْلٌ لِمَنْ صَارَ لِلّٰهِ تَعَالَى(٧) فِي الْقَدَرِ خَصِيْمًا، وَأَحْضَرَ لِلنَّظَرِ فِيْهِ قَلْبًا سَقِيْمًا(٨)، لَقَدِ الْتَمَسَ بِوَهْمِهِ فِي فَحْصِ الْغَيْبِ سِرًّا كَتِيْمًا، وَعَادَ بِمَا قَالَ فِيْهِ(٩) أَفَّاكًا أَثِيْمًا.

]الْإِيْمَانُ بِالْعَرْشِ وَالْكُرْسِيِّ:[

٥٦- وَالْعَرْشُ وَالْكُرْسِيُّ حَقٌّ، كَمَا بَيَّنَ اللهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ(١٠).

٥٧- وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُونَهُ.

---

(١) قوله «بمشيته» أثبتناه من جميع النسخ الخطية، وهو ساقط من أكثر المطبوعات.

(٢) في ٢، ٢١، ٢٥ «له». ولا يضر المفهوم. وسقط من ٥. والمثبت من بقية النسخ.

(٣) في بعض النسخ ولا زائد ولا ناقص. والمعنى سواء.

(٤) في ٢، ٢١، ٢٥ بعده زيادة «ولا يكون مكوَّن إلا بتكوينه، والتكوين لا يكون إلا حسنا جميلا».

(٥) في ٢، ٢٥ «فهذا». ولا يضر المفهوم. وسقط من ٣. والمثبت من بقية النسخ.

(٦) في ٢، ١١ «بوحدانيته». وفي ٤، ١٢، ٢٠، ٢٢، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠ «بتوحيده». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) في ١٣، ٣١ «له». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٨) في ٦، ٨، ، ١٤، ، ١٩، ٣٣، العبارة هكذا: «فويل لمن صار له في القدر قلب سقيم». وفي ٩، ١٢، ٣٤، ٣٦ «فويل لمن صار له في القدر قلبا سقيما». وفي ٣٣ «فويل لمن صاغ له في القدر قلبا سقيما». وفي ١٥ «فويل لمن كان قلبه في القدر سقيما». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٩) قوله «فيه» سقط من ٤، ٥، ٦، ٧، ٩، ١٠، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٥. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(١٠) قوله «كما بين الله تعالى في كتابه» سقط من ١. وفي ٤، ٥، ٢٠، ٢٧، ٢٩، ٣٠ «كما قال الله تعالى في كتابه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

٥٨- مُحِيْطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ(١)، وَقَدْ أَعْجَزَ عَنِ الْإِحَاطَةِ(٢) خَلْقَهُ.

[الْإِيْمَانُ بِالْمَلَائِكَةِ وَالنَّبِيِّيْنَ وَالْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ:]

٥٩- وَنقُوْلُ: إِنَّ اللهَ اتَّخَذَ إِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلًا، وَكَلَّمَ مُوسَى تَكْلِيْمًا، إِيمَانًا وَتَصْدِيْقًا وَتَسْلِيْمًا.

٦٠- وَنُؤْمِنُ بِالْمَلَائِكَةِ وَالنَّبِيِّيْنَ، وَالْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ، وَنَشْهَدُ أَنَّهُمْ كَانُوا عَلَى الْحَقِّ الْمُبِيْنِ.

٦١- وَنُسَمِّي أَهْلَ قِبْلَتِنَا مُسْلِمِيْنَ(٣) مُؤْمِنِيْنَ، مَا دَامُوا بِمَا جَاءَ(٤) بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُعْتَرِفِيْنَ، وَلَهُ(٥) بِكُلِّ مَا قَالَ وَأَخْبَرَ مُصَدِّقِيْنَ(٦).

[حُرْمَةُ الْخَوْضِ فِي ذَاتِ اللهِ، وَالْجِدَالِ فِي دِيْنِ اللهِ وَقُرْآنِهِ:]

٦٢- وَلَا نَخُوْضُ فِي اللهِ، وَلَا نُمَارِي فِي الدِيْنِ(٧).

٦٣- وَلَا نُجَادِلُ فِي الْقُرْآنِ(٨)، وَنَعْلَمُ(٩) أَنَّهُ كَلَامُ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْأَمِيْنُ،

---

(١) في ٢، ٣٦ «وما فوقه». وفي ٣ «فما فوقه». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.

(٢) في ٢، ٢٤ «عن الإحاطة به». وفي ١٥ «عجز». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) قوله «مسلمين» سقط من ٢، ٢٥. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٤) في ٥ «على ما جاء». وفي (١٥) «ما داموا على الحق المبين و بما جاء...». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) قوله «له» سقط من ١٢، ٢٥. والمثبت من بقية النسخ. والصواب حذفه. والله أعلم.

(٦) زاد في ١ بعده «غير مكذبين». وفي (٤) «غير منكرين». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) في ١ «دين الله». ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٨) في ٢ بعده زيادة «بأنه مخلوق حادث، أو من جنس الحروف والأصوات». وفي ٢٢ بعد قوله «والأصوات» زيادة «بل نؤمن بأنه مراد الله وكلامه، ولا نجادل في الآيات المتشابهة ولا نؤول بتأويلات أهل الزيغ ابتغاء الفتنة». وهذا تفصيل حسن. وهو ساقط من بقية النسخ.

(٩) في ١٦ «نشهد». وفي بقية النسخ «نعلم». والمعنى سواء.

فَعَلَّمَهُ سَيِّدَ الْمُرْسَلِيْنَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَ هُوَ[١] كَلَامُ اللهِ تَعَالَى لَا يُسَاوِيْهِ شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ الْمَخْلُوْقِيْنَ، وَلَا نَقُولُ بِخَلْقِهِ، وَلَا نُخَالِفُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِيْنَ.

٦٤- وَلَا نُكَفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبٍ، مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ[٢].

[الرَّدُّ عَلَى الْمُرْجِئَةِ:]

٦٥- وَلَا نَقُولُ: لَا يَضُرُّ مَعَ الْإِيْمَانِ ذَنْبٌ لِمَنْ عَمِلَهُ.

٦٦- وَنَرْجُو لِلْمُحْسِنِيْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ، وَيُدْخِلَهُمُ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِهِ،[٣] وَلَا نَأْمَنُ عَلَيْهِمْ،[٤] وَلَا نَشْهَدُ لَهُمْ بِالْجَنَّةِ[٥]، وَنَسْتَغْفِرُ لِمُسِيْئِهِمْ، وَنَخَافُ عَلَيْهِمْ[٦]، وَلَا نُقَنِّطُهُمْ[٧].

٦٧- وَالْأَمْنُ وَالْإِيَاسُ يَنْقُلَانِ عَنْ الْمِلَّةِ[٨]، وَسَبِيْلِ الْحَقِّ بَيْنَهُمَا لِأَهْلِ الْقِبْلَةِ[٩].

٦٨- وَلَا يَخْرُجُ الْعَبْدُ مِنَ الْإِيْمَانِ إِلَّا بِجُحُوْدِ مَا أَدْخَلَهُ فِيهِ.

---

(١) قوله «هو» سقط من ٢، ٤، ٦، ٧، ١٢، ١٩، ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٢٨، ٣٢، ٣٥. ولا يضر المفهوم. وأثبتناه من بقية النسخ.

(٢) سقط من ١ من قوله «لا نكفر» إلى قوله «ما لم يستحله». وهي زيادة حسنة أثبتناها من بقية النسخ.

(٣) قوله «أن يعفو عنهم، ويدخلهم الجنة برحمته» أثبتناه من ٤، ١٦، ١٧، ٣٣، وهي زيادة حسنة من حيث تعيين معنى الرجاء. وهو ساقط من بقية النسخ. وسقط من ٣٥ قوله «من المؤمنين».

(٤) في ٧ بعده زيادة «ونخاف عليهم كما نخاف على أنفسنا، ونستغفر لهم كما نستغفر لأنفسنا».

(٥) قوله «ولا نشهد لهم بالجنة» سقط من ٢. و سقط من ٨ قوله «بالجنة». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) قوله «ونخاف عليهم» سقط من ٧. وفي ١٢ «ونخاف على محسنهم». والمثبت من بقية النسخ.

(٧) وفي ١٣، ٢٢ بعده زيادة «من رحمة الله». والمعنى سواء.

(٨) في ١٦، ٣٢ «ملة الإسلام». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٩) قوله «لأهل القبلة» سقط من ٢. والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

[تَعْرِيْفُ الْإِيْمَانِ:]

٦٩- وَالْإِيْمَانُ: هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ، وَالتَّصْدِيْقُ بِالْجَنَانِ[١].

٧٠- وَأَنَّ جَمِيْعَ مَا أَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ وَجَمِيعَ مَا صَحَّ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الشَّرْعِ[٢] وَالْبَيَانِ كُلُّهُ[٣] حَقٌّ.

٧١- وَالْإِيْمَانُ[٤] وَاحِدٌ، وَأَهْلُهُ فِي أَصْلِهِ سَوَاءٌ، وَالتَّفَاضُلُ بَيْنَهُمْ[٥] بِالْخَشْيَةِ[٦] وَالتُّقَى[٧]، وَمُخَالَفَةِ الْهَوَى[٨]، وَمُلَازَمَةِ الْأَوْلَى[٩].

٧٢- وَالْمُؤْمِنُونَ[١٠] كُلُّهُمْ أَوْلِيَاءُ الرَّحْمَنِ، وَأَكْرَمُهُمْ عِنْدَ اللهِ[١١] أَطْوَعُهُمْ[١٢] وَأَتْبَعُهُمْ لِلْقُرْآنِ.

٧٣- وَالْإِيْمَانُ[١٣]: هُوَ الْإِيْمَانُ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ،

---

(١) في ٣، ٦، ٩، ١١، ١٢، ١٧، ٣٦ «وتصديقه المعرفة بالجنان». وفي ٥، ١٠، ١٨، ٢٨، ٣٢ «وتصديق بالجنان». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) وفي ٩، ٣٤ «الشرائع». و سقط من ٣٢ قوله «الشرع». وسقط من ٣٥ قوله «البيان». والأصح إثبات كليهما كما في بقية النسخ.

(٣) في ١٤ «كلها». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) في ١٦ بعده زيادة «والإسلام». وفي معنى الإيمان والإسلام أقوال بيناه في الشرح.

(٥) وفي ١٦ «بينهما». والمثبت من بقية النسخ.

(٦) في ٢، ٥، ٦، ٧، ٩، ١٠، ١٢، ١٣، ١٤، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٦ «بالحقيقة». وسقط من ١، ٢٣. وفي ١١ «بالحقيقة في مخالفة الهوى». وفي ١٩ «بالحقيقة بالتقوى». وفي ٣٣ «بالحقيقة بالتقى». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم واحد.

(٧) قوله «والتقى» سقط من ٢٤، ٣٤، ٣٦. وفي ٥، ٧، ١٤ «والتقوى» بدل «والتقى». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٨) في ١٢ «الأهواء». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٩) قوله «وملازمة الأولى» سقط من ١، ٦، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٣٢. والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٠) في ٢٧ بعده زيادة «بالتقوى». وهو خطأ.

(١١) قوله «عند الله» سقط من ١، ٤، ٥، ١٢، ١٤، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٣٢، ٣٤، ٣٦. ولا المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(١٢) في ١٣، ١٤ بعده زيادة «لله تعالى». وفي ٢١ بعده زيادة «له». والمعنى واحد.

(١٣) في ٢، ٢١، ٢٥ «أصل الإيمان». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ[(١)]، وَالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ، وَحُلْوِهِ وَمُرِّهِ مِنَ اللهِ تَعَالَى.

٧٤- وَنَحْنُ مُؤْمِنُونَ بِذَلِكَ كُلِّهِ، وَلَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ، وَنُصَدِّقُهُمْ كُلَّهُمْ[(٢)] عَلَى مَا جَاءُوا[(٣)] بِهِ.

[أَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لَا يُخَلَّدُوْنَ فِي النَّارِ:]

٧٥- وَأَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[(٤)] فِي النَّارِ لَا يُخَلَّدُوْنَ، إِذَا[(٥)] مَاتُوا وَهُمْ مُوَحِّدُوْنَ، وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا[(٦)] تَائِبِيْنَ، بَعْدَ أَنْ لَقُوا اللهَ[(٧)] عَارِفِيْنَ مُؤْمِنِيْنَ[(٨)]، وَهُمْ فِي مَشِيْئَتِهِ[(٩)] وَحُكْمِهِ إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُمْ، وَعَفَا عَنْهُمْ بِفَضْلِهِ[(١٠)]، كَمَا ذَكَرَ -عَزَّ وَجَلَّ- فِي كِتَابِهِ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾.[النساء: ٤٨ و١١٦][(١١)]، وَ إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُمْ فِي النَّارِ بِقَدْرِ جِنَايَتِهِمْ[(١٢)] بِعَدْلِهِ، ثُمَّ يُخْرِجُهُمْ مِنْهَا بِرَحْمَتِهِ

(١) قوله «والبعث بعد الموت» سقط من ٢٣، ٢٤، ٣١، ٣٢، ٣٥، ٣٦. وسقط من ٢٧ من قوله «واليوم الآخر...». والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) قوله «كلهم» سقط من ١٣. وفي ١٦ «ونصدق كلهم». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(٣) في ٢ «بما جاؤوا». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٤) قوله «من أمة محمد صلى الله عليه وسلم» أثبتناه من ١، ٤، ١٦، ١٧. ولم نجده في بقية النسخ. وهو الأولى؛ لأن هذا الحكم لم يختص بأمة محمد صلى الله عليه وسلم.

(٥) في ٢١ «إذ». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) في ١ «وإن لم يكن ماتوا». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) في ٢٥ «يكونوا» بدل قوله «لقوا الله». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٨) قوله «مؤمنين» أثبتناه من ١، ٣، ٤، ٥، ٧، ١٧، ١٨، ٢٢، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١. وهو ساقط من بقية النسخ. وفي ٧ «عارفين به مؤمنين». وفي ٢٤ «عارفين به».

(٩) وفي ١٣، ٣١ بعده زيادة «وعدله». وسقط من ١٤، ٣١ قوله «وحكمه». والأليق ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٠) قوله «بفضله» سقط من ٩، ١٢. والمثبت من بقية النسخ. وفي ١٣ بعده زيادة «وكرمه». والمعنى سواء.

(١١) سقط من ٣٣ من قوله «كما ذكر» إلى آخر الآية. وأثبتناه من بقية النسخ. وفي بعض المخطوطات قبله قوله «﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾».

(١٢) قوله «بقدر جنايتهم» سقط من ٩، ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٥، ٣٢، ٣٦. والأصح ما أثبتناه من بقية

وَشَفَاعَةِ الشَّافِعِيْنَ مِنْ أَهْلِ طَاعَتِهِ، ثُمَّ يَبْعَثُهُمْ إِلَى جَنَّتِهِ(١)، وَذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ تَعَالَى مَوْلَى(٢) أَهْلِ مَعْرِفَتِهِ(٣)، وَلَمْ يَجْعَلْهُمْ فِي الدَّارَيْنِ كَأَهْلِ نُكْرَتِهِ الَّذِيْنَ خَابُوا مِنْ هِدَايَتِهِ، وَلَمْ يَنَالُوا مِنْ وِلَايَتِهِ(٤). اللَّهُمَّ يَا وَلِيَّ الْإِسْلَامِ وَأَهْلِهِ مَسِّكْنَا حَتَّى نَلْقَاكَ بِهِ.

٧٦- وَنَرَى الصَّلَاةَ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، وَ(٦) عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْهُمْ(٧).

٧٧- وَلَا نُنَزِّلُ أَحَدًا مِنْهُمْ جَنَّةً وَلَا نَارًا، وَلَا نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ بِكُفْرٍ وَلَا بِشِرْكٍ وَلَا بِنِفَاقٍ، مَا لَمْ يَظْهَرْ مِنْهُمْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ(٨)، وَنَذَرُ(٩) سَرَائِرَهُمْ إِلَى اللهِ تَعَالَى.

٧٨- وَلَا نَرَى السَّيْفَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ إِلَّا مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ السَّيْفُ(١٠).

[وُجُوْبُ طَاعَةِ الْأَئِمَّةِ وَالْوُلَاةِ:]

٧٩-وَلَا نَرَى الْخُرُوجَ عَلَى أَئِمَّتِنَا وَوُلَاةِ أُمُوْرِنَا(١١)وَإِنْ جَارُوا(١٢)، وَلَا نَدْعُو عَلَيْهِمْ(١٣)،

---

(١) قوله «ثم يبعثهم إلى جنته» سقط من ٢٣. والأولى ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) في ٢، ٨ «تولى». والأولى ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٣) وفي ٣، ١٥، ٢٦، ٣١ «أهل طاعته». وفي ٦، ١٩ «لأهل معرفته». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٤) سقط من ٢ من قوله «وإن شاء عذبهم» إلى قوله «من ولايته». وسقط من ٢٥ من قوله «الذين خابوا». وما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) في ١٣، ٣٣ «ثبتنا على الإسلام». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء. وسقط من ٥. وفي ٦ بعد قوله «حتى نلقاك به» زيادة «اللهم صل على محمد وآله».

(٦) في ١، ١٤، ٢١، ٢٨ «ونصلي». والمعنى سواء.

(٧) قوله «منهم» سقط من ٦. ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٨) في ١١ «ما لم يُظهِر شيئًا من ذلك». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٩) في ١١، ١٥ «نرد». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(١٠) قوله «إلا من وجب عليه السيف» سقط من ٢، ٢٥. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١١) في ١٤ بعده زيادة «من المسلمين». ولم نجده في بقية النسخ.

(١٢) في ٢، ١٢ زيادة «أو ظلموا» بعد «وإن جاروا». و في ١٢، و٢٨ «وإن ظلموا». والمعنى سواء.

(١٣) في ٢٦، ٣١ «فلا ندعوا عليهم». وفي ١ «على أحد منهم». والمثبت من بقية النسخ. وفي ١٣، ٣٠ بعده زيادة «بالشر». و في ١٤ «بالهلكة». والمعنى سواء.

وَلَا نَنْزِعُ يَدًا مِنْ طَاعَتِهِمْ، وَنَرَى طَاعَتَهُمْ مِنْ طَاعَةِ اللهِ -عَزَّ وَجَلَّ- فَرِيضَةً[١]، مَا لَمْ يَأْمُرُوا بِمَعْصِيَةٍ[٢]، وَنَدْعُو لَهُمْ بِالصَّلَاحِ وَالْمُعَافَاةِ[٣].

[اتِّبَاعُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ:]

٨٠- وَنَتَّبِعُ السُّنَّةَ وَالْجَمَاعَةَ، وَنَجْتَنِبُ الشُّذُوذَ وَالْخِلَافَ وَالْفُرْقَةَ[٤].

٨١- وَنُحِبُّ أَهْلَ الْعَدْلِ وَالْأَمَانَةِ[٥]، وَنُبْغِضُ أَهْلَ[٦] الْجَوْرِ وَالْخِيَانَةِ.

٨٢- وَنَقُولُ: اللهُ أَعْلَمُ فِيمَا اشْتَبَهَ عَلَيْنَا عِلْمُهُ[٧].

٨٣- وَنَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ، كَمَا جَاءَ فِي الْأَثَرِ[٨].

[وُجُوبُ الْحَجِّ وَالْجِهَادِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ:]

٨٤- وَالْحَجُّ وَالْجِهَادُ فَرْضَانِ[٩] مَاضِيَانِ مَعَ أُولِي الْأَمْرِ[١٠] مِنْ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِيْنَ[١١]، وَفَاجِرِهِمْ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ[١٢]، لَا يُبْطِلُهُمَا شَيْءٌ وَلَا يَنْقُضُهُمَا[١٣].

---

(١) في ١٧ بعده زيادة «واجبة». والنعنى سواء.

(٢) قوله «ما لم يأمروا بمعصية» أثبتناه من ١، ٤، ١٦، ١٧، ٣٣. وهو ساقط من بقية النسخ.

(٣) في ١ بعده زيادة «والنجاح». ولا يتغير المعنى.

(٤) قوله «ونجتب الشذوذ والخلاف والفرقة» سقط من ١. والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) قوله «والأمانة» سقط من ٤. وفي ٢٦ «ونحب أهل الإيمان والعدل». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٦) قوله «أهل» سقط من ١. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٧) قوله «ونقول: الله أعلم فيما اشتبه علينا علمه» سقط من ١. وسقط من ٣٢ قوله «علينا». والمثبت من بقية النسخ.

(٨) في ٦، ١٩ «في الحديث الأثر». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٩) قوله «فرضان» سقط من ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٣٦. والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١٠) قوله «أولي الأمر» سقط من ١٩. والمثبت من بقية النسخ.

(١١) في ١٢ «من أئمة الأمور». وفي ٥، ٢١، و٢٥ «من المسلمين». وفي ١١، ١٥، «مع برهم». والمعنى سواء.

(١٢) قوله «إلى قيام الساعة» سقط من ١. وسقط من ٨ قوله «فاجرهم». والمثبت من بقية النسخ.

(١٣) قوله «ولا ينقضهما» سقط من ٢، ٢٥. وفي ١، ١٦، ١٨، ٢١ «ولا ينقصهما». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

[الْإِيْمَانُ بِالْمَلَائِكَةِ وَالْبَرْزَخِ:]

٨٥- وَنُؤْمِنُ بِالْكِرَامِ الْكَاتِبِيْنَ، فَإِنَّ[١] اللهَ قَدْ جَعَلَهُمْ عَلَيْنَا حَافِظِيْنَ.

٨٦- وَنُؤْمِنُ بِمَلَكِ الْمَوْتِ، الْمُوَكَّلِ بِقَبْضِ أَرْوَاحِ الْعَالَمِيْنَ.[٢]

٨٧- وَبِعَذَابِ الْقَبْرِ وَنَعِيْمِهِ[٣] لِمَنْ كَانَ لَهُ[٤] أَهْلًا.

٨٨- وَبِسُؤَالِ مُنْكَرٍ وَنَكِيْرٍ لِلْمَيِّتِ[٥] فِي قَبْرِهِ[٦] عَنْ رَبِّهِ وَدِيْنِهِ وَنَبِيِّهِ، عَلَى مَا جَاءَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ عَنْ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ،[٧] وَعَنِ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ.

٨٩- وَالْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النِّيْرَانِ[٨].

[الْإِيْمَانُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَا فِيْهِ مِنَ الْمَشَاهِدِ:]

٩٠- وَنُؤْمِنُ بِالْبَعْثِ[٩] وَجَزَاءِ الْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَالْعَرْضِ وَالْحِسَابِ، وَقِرَاءَةِ الْكِتَابِ، وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ، وَالصِّرَاطِ وَالْمِيْزَانِ[١٠].

---

(١) في ١، ٣، ٦، ٩، ١٠، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٤، ٣٦ «وأن». وفي ٤ «ونعلم أن». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) في ٢٤ بعده زيادة «كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾.»[السجدة:١١]

(٣) قوله «ونعيمه» سقط من ١، ٢، ٣، ٦، ٩، ١٢، ١٥، ١٩، ٣٣، ٣٤. والمثبت من بقية النسخ.

(٤) في ٢ «ذلك». وهو خطأ. وفي ٢٥ «الذلك». ولا يتغير المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٥) قوله «للميت» أثبتناه من جميع النسخ الخطية، وهو ساقط من أكثر المطبوعات.

(٦) في ١٣ بعده زيادة «ويسألان». وفي ١٦ «على ما جاءت له الأخبار».

(٧) في ٢٤ من بعده سقط طويل إلى قوله الآتي: «وعلمه وقدره وقضائه...». وأثبتناه من بقية النسخ.

(٨) قوله «والقبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران» سقط من ٢. وفي ١، ٤، ٥، ٦، ١٢، ١٨، ١٩، ٢٥ «النار» بدل قوله «النيران». ولا يضر المفهوم. والمثبت من بقية النسخ.

(٩) في ١٠ بعده زيادة «قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾».

(١٠) في ١، ٤، ١٧ بعد قوله «الميزان»: «يوزن به أعمال المؤمنين من الخير والشر والطاعة والمعصية». وفي ١٠ بعده زيادة «حق لقوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾». وما أثبتناه من بقية النسخ.

[الْإِيمَانُ بِالْجَنَّةِ وَالنَّارِ:]

٩١- وَالْجَنَّةُ وَالنَّارُ مَخْلُوقَتَانِ(١)، لَا تَفْنَيَانِ أَبَدًا وَلَا تَبِيدَانِ.

٩٢- وَأَنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ قَبْلَ الْخَلْقِ(٢)، وَخَلَقَ لَهُمَا أَهْلًا، فَمَنْ شَاءَ مِنْهُمْ أَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ(٣) فَضْلًا مِنْهُ(٤)، وَمَنْ شَاءَ مِنْهُمْ(٥) أَدْخَلَهُ النَّارَ(٦) عَدْلًا مِنْهُ(٧)، يَعْمَلُ لِمَا قَدْ فُرِغَ لَهُ(٨)، وَصَائِرٌ إِلَى مَا خُلِقَ لَهُ.

[أَفْعَالُ الْعِبَادِ خَلْقُ اللهِ وَكَسْبٌ مِنَ الْعِبَادِ:]

٩٣- وَالْخَيْرُ وَالشَّرُّ مُقَدَّرَانِ عَلَى الْعِبَادِ.

٩٤- وَالِاسْتِطَاعَةُ الَّتِي يَجِبُ(٩) بِهَا الْفِعْلُ مِنْ نَحْوِ التَّوْفِيْقِ الَّذِي لَا يَجُوزُ أَنْ يُوْصَفَ الْمَخْلُوقُ بِهِ(١٠) ، فَهِيَ(١) مَعَ الْفِعْلِ، وَأَمَّا الِاسْتِطَاعَةُ(٢) مِنْ جِهَةِ(٣) الصِّحَّةِ

---

(١) قوله «مخلوقتان» سقط من ٢، ١٣، ٢٥. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ٣، ١٩، ٢١، ٢٢ «قبل خلق الخلق». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٣) أثبتناه من ٤، ٥، ٨، ١١، ١٥، ١٨، ٢١، ٢٢، ٣٣. وفي ١، ٢٣، ٣٦ «إلى الجنة أدخله». وفي ٣، ١٧ «أدخله إلى الجنة». وفي ٢، ٧، ١٠، ١٢، ١٣، ١٦، ٢٠، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٥) «للجنة» بدل قوله «أدخله الجنة». والأصح ما أثبتناه.

(٤) قوله «فضلا منه» سقط من ٦. والمثبت من بقية النسخ.

(٥) قوله «منهم» سقط من ٢. والمثبت من بقية النسخ.

(٦) أثبتناه من ٤، ٥، ٨، ١١، ١٥، ١٨، ٢١، ٢٢، ٣٣. وفي ١، ٣٦ «إلى النار أدخله». وفي ٣، ١٧ «أدخله إلى النار». وفي ٢، ٧، ١٠، ١٢، ١٣، ١٦، ٢٠، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٥ «للنار" بدل قوله «أدخله النار». والأصح ما أثبتناه.

(٧) قوله «عدلا منه» سقط من ٦. وسقط من ٨، ١٨ قوله «منه». وفي ١٩ في هذا المقام سقط كثير. وأثبتناه من بقية النسخ.

(٨) في ١، ٥، ١٤، ١٨، ٢١، ٢٥، ٢٧، ٣٠ «منه». والمثبت من بقية النسخ.

(٩) في ٥، ٢١ «تجب». وفي ١٠، ٢٠، ٢٦، ٢٩، ٣١ «يوجد». وفي ٧، ١٣، ١٦، ٢٢، ٢٩، ٣٠، ٣٢ «والاستطاعة ضربان، أحدهما الاستطاعة التي يوجد». وفي بعضها «توجد». والمثبت من بقية النسخ.

(١٠) في ١، ٣، ٦، ٨، ١١، ١٨، ١٩، ٢٣ «بها». وسقط من ١٣، ٣٣. وفي ١٦ «لا يوصف المخلوق به». ولا يتغير المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

وَالْوُسْعِ وَالتَّمَكُّنِ(٤) وَسَلَامَةِ الْآلَاتِ فَهِيَ قَبْلَ الْفِعْلِ، وَبِهَا يَتَعَلَّقُ الْخِطَابُ(٥)، وَهُوَ(٦) كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.[البقرة:٢٨٦]

٩٥- وَأَفْعَالُ الْعِبَادِ خَلْقُ اللهِ(٧)، وَكَسْبٌ مِنَ الْعِبَادِ.

[التَّكْلِيفُ بِمَا يُطَاقُ:]

٩٦- وَلَمْ يُكَلِّفْهُمُ اللهُ تَعَالَى إِلَّا مَا يُطِيقُوْنَ(٨)، وَلَا يُطِيْقُوْنَ إِلَّا مَا كَلَّفَهُمْ بِهِ(٩)، وَهُوَ(١٠) تَفْسِيرُ(١١): «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ»(١٢). نَقُولُ(١٣): لَا حِيْلَةَ لِأَحَدٍ(١٤)،

---

(١) في ١، ٦، ١٧، ١٩ «تكون» بدل قوله «فهي». وسقط من ٢، ٣، ٤، ٩، ١٠، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٩، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٦. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) في ٢٣ بعده زيادة «التي». والمعنى سواء.

(٣) قوله «جهة» سقط من ١. والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(٤) في ٢، ٣، ٦، ٨، ١٠، ١٤، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٦ «التمكين». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) قوله «وبها يتعلق الخطاب» أثبتناه من ٨، ١١، ١٣، ١٦، ١٧، ٢٠، ٢٢، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٦. وفي ٣٤ «وبها يتعلق الأسباب». وهو ساقط من بقية النسخ. والصحيح ما أثبتناه.

(٦) قوله «وهو» سقط من ١١. وسقط من ١٢ من قوله: «وأما الاستطاعة» إلى قوله «وهو». وفي ٢٩، ٣٠ «وهي». والمثبت من بقية النسخ.

(٧) في ٢، ١٤، ٢٥ «بخلق». وفي ١، و٤ «هي بخلق الله». وفي ١٧ «هي خلق الله». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(٨) في ١، ١٣ «يطيقونه». وفي ٢٠، ٢٧ «بما يطيقونه». وفي ٣٠ «بما يطيقون». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(٩) في ٤، ١٣، ٣١، ٣٤ «كلفهم الله تعالى به». وفي ١، ٢، ٤، ٦، ٩، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٥، ٢٧ «كلفهم» فقط. والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء على كل حال.

(١٠) في ٢ «ذلك». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(١١) في ١ «وهو حاصل تفسير قول». وسقط من ٢٥ قوله «وهو تفسير قوله». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(١٢) وفي بعض النسخ بعده «العلي العظيم».

(١٣) في ٢، ٢٥ «فإنه». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(١٤) في ٣، ٤، ٢٢، ٢٨ بعده زيادة «ولا حول». وفي ٥، ٦، ٩، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٧ بعده «ولا حول لأحد». وفي ٧ «ولا حولة لأحد». وفي ١٢ «ولا قوة لأحد». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

حَرَكَةَ لِأَحَدٍ[(١)]، وَلَا تَحَوُّلَ لِأَحَدٍ[(٢)] عَنْ مَعْصِيَةِ اللهِ إِلَّا بِمَعُوْنَةِ اللهِ[(٣)]، وَلَا قُوَّةَ لِأَحَدٍ[(٤)] عَلَى إِقَامَةِ[(٥)] طَاعَةِ اللهِ وَالثَّبَاتِ عَلَيْهَا[(٦)] إِلَّا بِتَوْفِيقِ اللهِ[(٧)].

٩٧- وَكُلُّ شَيْءٍ يَجْرِي بِمَشِيئَةِ اللهِ تَعَالَى[(٨)] وَعِلْمِهِ وَقَضَائِهِ وَقَدَرِهِ.

٩٨- غَلَبَتْ[(٩)] مَشِيئَتُهُ الْمَشِيئَاتِ كُلَّهَا، وَغَلَبَ قَضَاؤُهُ الْحِيَلَ كُلَّهَا[(١٠)].

٩٩- يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ غَيْرُ ظَالِمٍ أَبَدًا.

١٠٠- تَقَدَّسَ عَنْ كُلِّ سُوْءٍ وَحَيْنٍ، وَتَنَزَّهَ عَنْ كُلِّ عَيْبٍ وَشَيْنٍ؛ ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ۝﴾.[الأنبياء:٢٣][(١١)]

١٠١- وَفِي دُعَاءِ الْأَحْيَاءِ وَصَدَقَاتِهِمْ[(١٢)] مَنْفَعَةٌ لِلْأَمْوَاتِ.

١٠٢- وَاللهُ تَعَالَى يَسْتَجِيْبُ الدَّعَوَاتِ وَيَقْضِي الْحَاجَاتِ.[(١٣)]

---

(١) قوله «ولا حركة لأحد» سقط من ٢١. وسقط من ٢٥ قوله «لأحد». والمثبت من بقية النسخ. ولا يضر المفهوم.

(٢) قوله «ولا تحول لأحد» سقط من ١، ٢، ٥، ٦، ٨، ٩، ١٦، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٧. وفي ٣، ١٢ «ولاتحويل لأحد». وفي ٢١، ٣٥، ٣٦ «ولا حول لأحد». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٣) في ٢، ٣، ٢٥ «بعصمة الله». وفي ١٤ «بمعونة الله وعصمته». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٤) في ٢ «المخلوق». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) قوله «إقامة» سقط من ٨، ١٠. وفي ١٩ «على إقامة طاعة حقوق الله». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) قوله «عليها» سقط من ٤. وفي ٢٥ «ولا قوة لمخلوق على إقامة الطاعة والثبات عليها». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) في ٩ «إلا بمشية الله». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٨) قوله «وكل شيء يجري بمشيئة الله تعالى» سقط من ٤، ٩، ٢٤. وسقط من ١٣ لفظ «شيء» فقط. والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٩) أثبتناه من ١، ٦، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٣، ٣٢، ٣٣. وفي بقية النسخ «فغلبت». والمعنى سواء.

(١٠) قوله «وغلب قضاؤه الحيل كلها» سقط من ٢٣. وسقط من ٢ قوله «كلها» من الموضعين. والمثبت من بقية

(١١) سقط من ١ قوله «تقدس عن كل سوء وحين». وسقط من ٦، ٩، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٤، ٣٣، ٣٤، ٣٦ قوله «تقدس» إلى قوله «وشين». وسقط من ٢، ٢٥ من قوله «الحيل كلها» إلى آخر الآية. والمثبت من بقية النسخ.

(١٢) قوله «وصدقاتهم» سقط من ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ٣٦. والمثبت من بقية النسخ. و في ١، ٣٢، ٣٣ بعد قوله «الأحياء» زيادة «للأموات».

(١٣) في بعض المطبوعات بعده «اللهُ هُوَ الْغَنِيُّ وَنَحْنُ الْفُقَرَاءُ إِلَيْهِ». و لم نجده في المخطوطات.

١٠٣- وَيَمْلِكُ كُلَّ شَيْءٍ وَلَا يَمْلِكُهُ شَيْءٌ، وَلَا غِنَى[١] عَنِ اللهِ تَعَالَى طَرْفَةَ عَيْنٍ، وَمَنِ اسْتَغْنَى عَنِ اللهِ طَرْفَةَ عَيْنٍ فَقَدْ كَفَرَ، وَصَارَ مِنْ أَهْلِ الْحَيْنِ[٢].

١٠٤- وَاللهُ يَغْضَبُ وَيَرْضَى، لَا كَأَحَدٍ مِنَ الْوَرَى.

[حُبُّ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:]

١٠٥- وَنُحِبُّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[٣]، وَلَا نُفَرِّطُ فِي حُبِّ[٤] أَحَدٍ مِنْهُمْ، وَلَا نَتَبَرَّأُ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ،[٥] وَنُبْغِضُ مَنْ يُبْغِضُهُمْ، وَبِغَيْرِ الْخَيْرِ[٦] وَ لَا نَذْكُرُهُمْ إِلَّا بِخَيْرٍ[٧]، وَحُبُّهُمْ[٨] دِيْنٌ وَإِيْمَانٌ وَإِحْسَانٌ، وَبُغْضُهُمْ كُفْرٌ وَنِفَاقٌ وَطُغْيَانٌ.

١٠٦- وَنُثْبِتُ الْخِلَافَةَ بَعْدَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ أَوَّلًا[٩] لِأَبِي

---

(١) في ١، ٢٢ «ولا يستغنى». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٢) قوله «وصار من أهل الحين» سقط من ٢، ٢٥، وأثبتناه من ٦، ١٦، ٢١، ٣٣. وفي ٥، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، ٢٣، ٢٦، ٢٨، ٣١، ٣٢، ٣٦ «وكان من أهل الحين». وفي ١، ١٣، ١٩، ٢٠، ٣٤ «وكان من أهل الخسران». وفي ٣، ٢٤، ٢٧، ٣٥ «وكان من أهل الجحيم». وفي ٤، ٢٢، ٢٩، ٣٠ «وكان من أهل الخسران والجحيم». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء على كل حال.

(٣) في ٣٦ بعده زيادة «ونترَضَّى عنهم». وهي زيادة حسنة.

(٤) قوله «حب» سقط من ١٨. والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) في ١٢ «من حب أحد منهم». وفي ٧ بعده زيادة «ونحب من يحبهم». وهي زيادة حسنة حيث يطابق العبارة. وسقط من ٣٢ قوله «ولا نتبرأ من أحد منهم». والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) قوله «وبغير الخير يذكرهم» سقط من ٣. وفي ٤، ٦، ٧، ١٩ «الحق» بدل قوله «الخير». وفي ٢ «ولا بغير الحق نذكرهم». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٧) في ١ «وبغير الخير لا نذكرهم». وفي ٦، ١٩، ٢٣ «بالجميل» بدل قوله «بخير». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٨) في ١، ٣، ٤، ٥، ٧، ١٣، ١٤، ١٨، ٢٢، ٢٩، ٣٠، ٣٣ «ونرى حبَّهم دينًا وإيمانًا...». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٩) قوله «أولا» سقط من ٢، ٢٤. والمثبت من بقية النسخ.

بَكْرٍ الصِّدِّيْقِ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - تَفْضِيْلًا لَهُ[(١)] وَتَقْدِيْمًا عَلَى جَمِيْعِ الْأُمَّةِ[(٢)]، ثُمَّ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- ثُمَّ لِعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- ثُمَّ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-[(٣)] وَهُمُ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ وَالْأَئِمَّةُ الْمَهْدِيُّوْنَ[(٤)].

١٠٧- وَأَنَّ الْعَشَرَةَ[(٥)] الَّذِينَ سَمَّاهُمْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَشَّرَهُمْ بِالْجَنَّةِ[(٦)]، نَشْهَدُ لَهُمْ بِالْجَنَّةِ[(٧)]، عَلَى مَا شَهِدَ[(٨)] لَهُمْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[(٩)]، وَقَوْلُهُ الْحَقُّ[(١٠)]، وَهُمْ: أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَعُثْمَانُ، وَعَلِيٌّ، وَطَلْحَةُ، وَالزُّبَيْرُ، وَسَعْدٌ، وَسَعِيْدٌ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ، وَهُوَ أَمِيْنُ هَذِهِ الْأُمَّةِ[(١١)]، رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِيْنَ.

١٠٨- وَمَنْ أَحْسَنَ الْقَوْلَ فِي أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَزْوَاجِهِ[(١٢)]،

---

(١) قوله «له» سقط من ١، ٥. والمثبت من بقية النسخ.

(٢) سقط من ٦ من قوله «تفضيلا» إلى قوله «الأمة». والمثبت من بقية النسخ.

(٣) قوله «ثم لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه» سقط من ٤. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٤) في ٥ «المهتدون». وسقط من ٩، ٣٤ قوله «والأئمة المهديون». وسقط من ١٤ قوله «والأئمة». والمثبت من بقية النسخ. وفي ١، ١٢ بعد قوله «المهديون» زيادة «الذين قضوا بالحق وبه كانوا يعدلون». والمفهوم سواء.

(٥) في ١٠، ١٤، ٣٢، ٣٣ «ونشهد للعشرة الذين سماهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة». وفي ١٣ «ونشهد بالجنة للعشرة». وفي ١٢ «ونحب العشرة». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم واحد.

(٦) قوله «وبشرهم بالجنة» أثبتناه من ٢، ١١، ١٦، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٣١. وهو ساقط من بقية النسخ. والمثبت أصح.

(٧) قوله «نشهد لهم بالجنة» سقط من ١٣. وفي ١٤ «وشهد لهم بالجنة». ولايتغير المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٨) في ١، ٤، ٦، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٧ «كما شهد». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى واحد.

(٩) سقط من ١٤، ٣٢ قوله «على ما شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم». وسقط من ٢ قوله «لهم». والمثبت من بقية النسخ.

(١٠) قوله «وقوله الحق» سقط من ٣، ٦، ٢٣، ٢٥. والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(١١) في ٢، ٤، ٥، ٧، ١١، ١٤، ١٦، ١٧، ١٨، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٣، ٣٥ «وهم أمناء هذه والمثبت من بقية النسخ.

(١٢) في أكثر المطبوعات بعده زيادة «الطَّاهِرَاتِ مِنْ كُلِّ دَنَسٍ»، و لم نجده في المخطوطات.

وَذُرِّيَّاتِهِ[١]؛ فَقَدْ بَرِئَ مِنَ النِّفَاقِ.

١٠٩- وَعُلَمَاءُ السَّلَفِ مِنَ السَّابِقِيْنَ، وَالتَّابِعِيْنَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ أَهْلِ الْخَيْرِ وَالْأَثَرِ[٢]، وَأَهْلِ الْفِقْهِ وَالنَّظَرِ- لَا يُذْكَرُوْنَ إِلَّا بِالْجَمِيْلِ، وَمَنْ ذَكَرَهُمْ بِسُوْءٍ[٣] فَهُوَ عَلَى غَيْرِ السَّبِيْلِ.

[الْأَنْبِيَاءُ أَفْضَلُ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ:]

١١٠- وَلَا نُفَضِّلُ أَحَدًا مِنَ الْأَوْلِيَاءِ عَلَى أَحَدٍ مِنَ[٤] الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَنَقُولُ: نَبِيٌّ وَاحِدٌ أَفْضَلُ مِنْ جَمِيْعِ الْأَوْلِيَاءِ.

١١١- وَنُؤْمِنُ بِمَا جَاءَ مِنْ كَرَامَاتِهِمْ[٥]، وَصَحَّ[٦] عَنِ الثِّقَاتِ مِنْ رِوَايَاتِهِمْ[٧].

[الْإِيْمَانُ بِأَشْرَاطِ السَّاعَةِ:]

١١٢- وَنُؤْمِنُ بِخُرُوْجِ الدَّجَّالِ[٨]، وَنُزُوْلِ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- مِنَ

---

(١) في أكثر المطبوعات بعده زيادة «الْمُقَدَّسِينَ مِنْ كُلِّ رِجْسٍ»، ولم نجده في المخطوطات.

(٢) أثبتناه من ٥، ٦، ١٠، ١١، ١٢، ١٥، ١٩، ٢١، ٢٨، ٣٢، ٣٣. وفي ١، ٢، ٤، ٧، ٨، ٩، ١٣، ١٤، ١٧، ١٨، ٢٢، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٣٥ «الصالحين والتابعين...» وفي ٣، ٣٣ «السلف والتابعين...». وفي ١٤ «وعلماؤنا من السلف الصالحين والتابعين...». وفي ١٦ «من السابقين ومن بعدهم...». وفي ٢٣ «الصحابة والتابعين...». وفي ٣٦ «من الصالحين والأئمة التابعين». والمفهوم واحد.

(٣) في ٢٧ «بشَرٍّ». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٤) قوله «أحد من» سقط من ٨، ٩، ١١، ١٢، ١٥، ٢٦، ٣١، ٣٤. والأحسن ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٥) في ١٠ «في كراماتهم». وفي ١١، ١٥ «ونؤمن بجميع كراماتهم». وفي ٢٦، ٣١ «ونؤمن بجميع الأولياء وبجميع كراماتهم وبما صح...». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم واحد.

(٦) في ٣ «وبما صح». وفي «٦، ١٩» «وما صح». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) في ١٤ بعده زيادة «كما جاء به الأثر». وسقط من ٢٣ قوله «وصح عن الثقات من رواياتهم».

(٨) في ١ «نؤمن بأشراط الساعة، منها: خروج الدجال». وفي ٦، ١٩ «... وخروج الدجال». وفي ١٦، ٣٣ «... من خروج الدجال». وفي ١٧ «... بخروج الدجال». والمثبت من بقية النسخ. وفي ١٤ بعده زيادة «ونستعيذ بالله منه». وفي ١٢ بعده زيادة «اللعين». وفي ٢٨ بعده زيادة «الأعور العين». والمفهوم سواء.

السَّمَاءِ[١]، وَنُؤْمِنُ بِطُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَخُرُوجِ دَابَّةِ الْأَرْضِ مِنْ مَوْضِعِهَا[٢]، وَيَأْجُوْجَ وَمَأْجُوْجَ وَسَائِرِ عَلَامَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ عَلَى مَا وَرَدَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ الصَّحِيْحَةُ[٣].

[لَا يَجُوْزُ تَصْدِيْقُ الْكَهَنَةِ وَالْعَرَّافِيْنَ:]

١١٣- وَلَا نُصَدِّقُ كَاهِنًا وَلَا عَرَّافًا، وَلَا مَنْ يَدَّعِي شَيْئًا بِخِلَافِ[٤] الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ[٥].

١١٤- وَنَرَى الْجَمَاعَةَ حَقًّا وَصَوَابًا، وَالْفُرْقَةَ زَيْغًا وَعَذَابًا.

[إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ:]

١١٥- وَدِيْنُ اللهِ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَاحِدٌ، وَهُوَ دِيْنُ[٦] الْإِسْلَامِ، كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾.[آل عمران:١٩]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾.[آل عمران:٨٥]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾.[المائدة: ٣][٧]

١١٦- وَهُوَ بَيْنَ الْغُلُوِّ وَالتَّقْصِيرِ، وَبَيْنَ التَّشْبِيْهِ وَالتَّعْطِيْلِ، وَبَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ، وَبَيْنَ الْأَمْنِ وَالْيَأْسِ[٨].

---

(١) في ٦، ١٩ بعده زيادة «وبخروج يأجوج ومأجوج».

(٢) قوله «من موضعها» سقط من ٢. والمثبت من بقية النسخ. وفي ٣١ بعده زيادة «ويأجوج ومأجوج وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت به الأخبار الصحيحة». ولا يتغير المفهوم.

(٣) قوله «ويأجوج ومأجوج» إلى قوله «الأخبار الصحيحة» أثبتناه من ٣١. وهذا تفصيل حسن. وهو ساقط من بقية النسخ.

(٤) في ٣٣ «يخالف». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٥) قوله «وإجماع الأمة» سقط من ٢٤. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٦) لفظ «دين» سقط من ١١، ١٥، ٣٦. والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) الآية الثانية ساقطة من ٢، ٥، ٦، ٩، ١١، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٩، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٥. وسقطت من ٢٤، ٣٥ الآيتان الأخيرتان. وأثبتناهما من بقية النسخ. والإثبات حسن.

(٨) قوله «وبين الجبر والقدر وبين الأمن واليأس» سقط من ٢، ٢٥. وفي ٣ «وهو بين الأمن والإياس» فقط. وفي ٥ «بين الرجاء واليأس». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

الْخَاتِمَةُ:

١١٧- فَهَذَا دِيْنُنَا وَاعْتِقَادُنَا ظَاهِرًا وَبَاطِنًا[١]، وَنَحْنُ بُرَآءُ إِلَى اللهِ تَعَالَى[٢] مِنْ كُلِّ مَنْ[٣] خَالَفَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ وَبَيَّنَّاهُ[٤]. وَنَسْأَلُ اللهَ تَعَالَى أَنْ يُثَبِّتَنَا عَلَيْهِ[٥] وَيَخْتِمَ لَنَا بِهِ، وَيَعْصِمَنَا مِنَ الْأَهْوَاءِ الْمُخْتَلِفَةِ[٦]، وَالْآرَاءِ الْمُتَفَرِّقَةِ، وَالْمَذَاهِبِ الرَّدِيَّةِ، مِثْلَ الْمُشَبِّهَةِ وَالْجَهْمِيَّةِ وَالْجَبْرِيَّةِ وَالْقَدَرِيَّةِ[٧] وَغَيْرِهِمْ، مِنَ الَّذِينَ خَالَفُوا[٨] السُّنَّةَ[٩] وَالْجَمَاعَةَ، وَحَالَفُوا الضَّلَالَةَ[١٠]، وَنَحْنُ مِنْهُمْ بُرَآءُ، وَهُمْ عِنْدَنَا ضُلَّالٌ وَأَرْدِيَاءُ.[١١]

---

(١) قوله «فهذا ديننا واعتقادنا ظاهرا وباطنا» سقط من ٢٣. والصحيح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٢) قوله «إلى الله تعالى» سقط من ١٦. والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٣) في ١ «ممن». وفي ١٠، ٣٢ «من كل من خالفنا في». وفي ٦، ١٥ «من كل مخالفٍ». وفي ٢، ٢٣، ٢٥ «من كل ما». وفي ٥ «من كل خلاف». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٤) قوله «وبيناه» سقط من ٦. وفي ٣٦ «قلناه». ولا يضر المعنى. والمثبت من بقية النسخ.

(٥) أثبتناه من ٣، ٤، ٨، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ٢٣. وفي ٣ «أن يميتنا عليه». وفي ١٣ «أن يثبتنا» فقط. و في بقية النسخ «أن يثبتنا على الإيمان». والمعنى سواء.

(٦) في ١ «المختلطة». والمثبت من بقية النسخ. والمعنى سواء.

(٧) سقط من ٢١ من قوله «مثل المشبهة ...». وفي ١٢، ٢٨ بعده زيادة «والرافضة». وفي ١٦، ٣٣ زيادة «المعتزلة» بعد قوله «المشبهة». وسقط من ٢٤ بعد قوله «والقدرية» إلى قوله «وأردياء». والأصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٨) في ١، ٣ «ممن خالف». والاصح ما أثبتناه من بقية النسخ.

(٩) قوله «السنة» أثبتناه من ١، ١١، ١٥، ١٧، ٢٦، ٣٤. وهو ساقط من بقية النسخ.

(١٠) سقط من ١٢ قوله «وحالفوا الضلالة». وفي ٢ «ووافقوا». و في ٧ «وألفوا». وفي ١١ «وتابعوا». وفي ١٧ «واتبعوا». وفي ١ «واتبع البدعة والضلالة». وفي ٢٦، ٣١، ٣٣ «واتبعوا البدعة والضلالة». وفي ٦ «خالفوا الجماعات وحالفوا الضلالات». والمثبت من بقية النسخ. والمفهوم سواء.

(١١) *رسالہ یہاں مکمل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اکثر مخطوطات میں اس کے بعد* «تم الكتاب»، *یا* «تم العقيدة الطحاوية»، *یا* «تم اعتقاد جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الأزدي رضي الله عنه» *ہے، یا صرف* «تمت» *لکھا ہوا ہے۔ اور بعض مخطوطات ومطبوعات میں اس کے بعد بطور اختتام کے مختلف عبارتیں مکتوب ہیں، بعض میں* «وبالله العصمة والتوفيق» *ہے، اور بعض میں* «والله أعلم بالصواب»، *اور بعض میں* «والله سبحانه الهادي للحق، وهذا آخر ما أردنا وإليه أشرنا» *اور بعض میں* «حسبنا الله ونعم الوكيل» *اور بعض میں حمد وسلام اور بعض دعائیہ کلمات ہیں۔*

نسخوں کے اختلاف کی وجوہات اور فوائد:

۱- پہلی وجہ: مصنف رحمہ اللہ اپنا رسالہ مختلف اوقات اور مختلف سالوں میں پڑھاتے رہتے تھے، اور مختلف اسباب کی وجہ سے اس میں حک واضافہ کرتے رہتے تھے، اس لیے مختلف نسخے ظہور پذیر ہوئے۔

۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ متقدمین کے زمانے میں طباعت کے رواج اور ایجاد سے پہلے اِملا کا طریقہ رائج تھا۔ مؤلف ایک جماعت کے سامنے جو تقریر کرتا تھا وہ دوسری جماعت کے سامنے تقریر سے مختلف ہوتی تھی، یا دونوں بیانات میں اجمال اور تفصیل کا فرق ہوتا تھا اور اس میں کوئی حکمت و مصلحت ہوتی تھی؛ اس لیے مختلف نسخے ظاہر ہوئے۔

۳- اس کے علاوہ ایک تیسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ بعض طلبہ استاذ کی تقریر کو ضبط کرتے ہیں؛ مگر ضبط کرنے میں خطا ہوتی ہے۔ کبھی کبھی یہ غلط نسخہ بھی چل پڑتا ہے جس کی نشاندہی علماء کرتے ہیں۔

سابقہ دو وجوہات کو حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ نے تقریر بخاری اور سراج القاری کے مقدمہ میں ذکر فرمایا ہے۔ الکنز المتواری میں حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ دلائل الخیرات کے نسخوں کے اختلاف کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں: «وله اختلاف في النسخ لكثرة روايتها عن المؤلف». (الكنز المتواري ۱/۲۷۲)

نسخوں کے اختلاف کے فائدہ کو بندہ عاجز ایک مثال سے واضح کرتا ہے تاکہ فائدہ اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ امام طحاوی متشابہات کی تاویل کو شجرہ ممنوعہ سمجھتے ہیں اور امام طحاوی کی اس عبارت کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں «إذ كان تأويل الرؤية وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية ترك التأويل ولزوم التسليم». یعنی اللہ تعالیٰ کی رؤیت اور جو دوسری صفات اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں سب میں تاویل نہ کرنا اور ان کو تسلیم کرنا لازم ہے۔

لیکن صفحہ ٦٤١ پر اس نسخے میں جو حاشیہ میں مذکور ہے یہ الفاظ لکھے ہیں: «ولا نجادل في الآيات المتشابهة ولا نؤول بتأويلات أهل الزيغ ابتغاء الفتنة». اس میں مصنف نے تشریح فرمائی کہ گمراہوں کی تاویلات جو اپنے باطل مذہب کو ثابت کرنے کے لیے اور گمراہی پھیلانے کے لیے کی جاتی ہیں ممنوع ہیں۔ ہر تاویل ممنوع نہیں۔

اسی طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ید وغیرہ کی تاویل قدرت ونعمت کے ساتھ مت کرو۔ وہاں پر یہ بھی مذکور ہے کہ ید وغیرہ کے صفت ہونے کا انکار کرکے تاویل ممنوع ہے، اور اگر ید وغیرہ کو صفت تسلیم

کر کے اس میں تفویض کرے اور عوام کو تجسیم سے بچانے کے لیے احتمالی درجہ میں تاویل کریں یا تاویل قریب کریں تو یہ ممنوع نہیں۔ تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔ اِن شاء اللہ۔

یا ایک نسخہ میں مرقوم ہے «محیط بکل شيء وفوقه» اس سے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کی فوقیت عرش پر فوقیت حسی ہے۔ تو دوسرے نسخہ میں «فما فوقه» آیا ہے کہ اللہ تعالی ہر شے پر اور جو کچھ عرش پر ہے محیط ہے۔

العقیدۃ الطحاویہ کے ان مخطوطات کا تعارف جن سے ہم نے متن کا موازنہ کیا ہے:

ہم نے اللہ تعالی کی توفیق سے العقیدۃ الطحاویہ کے متن کی ۳۶ مخطوطات سے موازنے کے ساتھ تحقیق کی ہے۔ ان میں سے ۴ المکتبۃ الأزہریۃ میں محفوظ ہیں، ۲ دار الکتب المصریہ میں، اور ایک برلن میں، ایک جامعہ ہارورڈ امریکہ میں، ایک مکتبۃ تشستر بیتی، دبلن میں محفوظ ہے۔ باقی ۲۷ مخطوطات ترکی کے جامعہ انقرہ اور مکتبہ بایزید وغیرہ میں محفوظ ہیں۔ ان مخطوطات میں سے بعض پر اس کا خاص وعام نمبر، مکتبہ کی مہر اور بعض میں کاتب کا نام اور سن کتابت بھی لکھا ہے، اور بعض میں ان میں سے بعض چیزیں ہیں، اور بعض میں ان میں سے کوئی بھی چیز درج نہیں۔

ہمیں یہ مخطوطات مولانا حسین کدودیا صاحب ڈربن کے واسطے سے موصول ہوئے۔ ان مخطوطات کو مندرجہ ذیل لنک سے ڈاؤنلوڈ کیا جاسکتا ہے:

https://www.dropbox.com/sh/2lxtozsy75rumvk/AAB52uk0NNzfjcmEPYYC4WLZa?dl=0

اس لنک پر کل ۴۲ مخطوطات ہیں، جن میں سے ۳۷ العقیدۃ الطحاویۃ کے اور ۵ دوسری کتابوں کے ہیں۔ العقیدۃ الطحاویہ کے مخطوطات میں مخطوطہ نمبر HHUSNUPASA1160 مکرر ہے۔ جس کی وجہ سے العقیدۃ الطحاویۃ کے مخطوطات کی تعداد ۳۶ رہ جاتی ہے۔

پانچ دوسری کتابوں کے مخطوطات کے نمبر یہ ہیں: LALELI3732, NURUOSMANIYE2431, PERTEVPASA652, RAGIPPASA-1470, RESIDEFEND11012.

ہم نے العقیدۃ الطحاویہ کے ان مخطوطات کو حوالے میں آسانی کے لیے نمبر وار ترتیب میں رکھا ہے۔ شروع کے ۴ مخطوطات المکتبۃ الأزہریۃ کے ہیں، پانچواں برلن کا، چھٹا جامعہ ہارورڈ کا، ساتواں مکتبہ تشستر بیتی کا، اور آٹھواں اور آخری دار الکتب المصریہ کا ہے۔ باقی ۹ سے ۳۵ تک ترکی کے مخطوطات ہیں۔

اب ان مخطوطات کی تفصیل نمبر وار ملاحظہ فرمائیں:

مخطوطہ نمبر (۱): یہ مخطوطہ مکتبہ ازہریہ کا ہے۔ پہلے صفحہ پر اس کا خاص نمبر ۵۰۸۹ ،اور عام نمبر ۶۸۱۲۱ لکھا ہوا ہے۔ یہ مخطوطہ خط نسخ میں چھوٹے حروف اورواضح تحریر میں پانچ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کے پہلے صفحہ پر امام طحاوی رحمہ اللہ کی طرف اس رسالے کی نسبت کی تائید کے لیے امام طحاوی کے اس رسالے سے علامہ ذہبی کی کتاب العرش میں عرش وکرسی سے متعلق نقل کردہ عبارت کو اور ابو اسحاق شیرازی کی طبقات الفقہاء سے امام طحاوی کے مختصر حالات کو درج کیا گیا ہے۔ اسی طرح علامہ ذہبی کے شیخ ابن قیم کی اُس عبارت کو بھی درج کیا گیا ہے، جو اُنہوں نے "اجتماع الجیوش الإسلامیہ" میں «وأنه تعالى محيط بكل شيء وفوقه، وقد أعجز عن الإحاطة خلقه» کے الفاظ امام طحاوی کے اس رسالے سے امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے بارے میں تعطیل وتجسیم کی تردید کے لیے نقل کیے ہیں۔ کتاب دوسرے صفحہ سے شروع ہوتی ہے۔

مخطوطہ نمبر (۲): یہ مخطوطہ بھی مکتبہ ازہریہ کا ہے۔ پہلے صفحہ پر اس کا خاص نمبر ۲۶۲۷ ،اور عام نمبر ۲۸۵۹۶ لکھا ہے۔ اس کے پہلے صفحہ پر لکھا ہے کہ یہ کتاب عبد العظیم السقا اور ان کے بھائی محمد امام السقا کی طرف سے جامع ازہر کے لیے وقف ہے۔ یہ خط نسخ میں درمیانی حروف اورواضح تحریر میں دس صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب دوسرے صفحہ سے شروع ہوتی ہے۔

مخطوطہ نمبر (۳): یہ مخطوطہ بھی مکتبہ ازہریہ کا ہے۔ پہلے صفحہ پر اس کا خاص نمبر ۲۳۴،اور عام نمبر ۵۵۱۲ لکھا ہے۔ یہ خط نسخ میں درمیانی حروف اورواضح تحریر میں سات صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کے پہلے صفحہ پر قراءت فی الصلاۃ اور جنبی کے ڈول نکالنے کے لیے پانی میں داخل ہونے کی صورت میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ توضیح اور زیلعی کے حوالے سے لکھا ہے، اور صفحہ کے آخر میں مقاتل رحمہ اللہ کی ایک دعا بھی لکھی ہے۔ کتاب دوسرے صفحہ سے شروع ہوتی ہے۔

مخطوطہ نمبر (۴): یہ مخطوطہ بھی مکتبہ ازہریہ کا ہے۔ پہلے صفحہ پر اس کا خاص نمبر ۱۰۷ ،اور عام نمبر ۲۰۰۹ لکھا ہے۔ یہ خط نسخ میں چھوٹے حروف اورواضح تحریر میں گیارہ صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب دوسرے صفحہ سے شروع ہو کر پانچویں صفحہ پر مکمل ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد بعض دعائیں اور فوائد مہمہ کے عنوان سے پچاس فرائض اور بعض دوسری چیزوں کا ذکر ہے۔

مخطوطہ نمبر (۵): یہ مخطوطہ برلن کا ہے۔ یہ خط نسخ میں متوسط حروف اورواضح تحریر میں گیارہ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں کتاب کی اصل عبارت کے علاوہ کچھ بھی نہیں لکھا ہے۔

مخطوطہ (٦): یہ مخطوطہ جامعہ ہارورڈ، امریکہ کا ہے۔ یہ خط نسخ میں متوسط حروف، واضح اور خوبصورت تحریر میں سترہ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں بھی کتاب کی عبارت کے علاوہ کچھ بھی نہیں لکھا ہے۔

مخطوطہ نمبر (٧): یہ مخطوطہ مکتبہ تشستر بیتی، ڈبلن کا ہے۔ یہ خط نسخ میں چھوٹے حروف اور واضح تحریر میں پانچ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں بھی رسالہ کی اصل عبارت کے علاوہ کچھ بھی نہیں لکھا ہے۔

مخطوطہ نمبر (٨) : یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔ اس کا فائل نمبر B3099 ہے۔ یہ خط نسخ میں، چھوٹے حروف اور واضح تحریر میں سات صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں بھی مخطوطہ نمبر نہیں لکھا ہے۔ البتہ رسالے کے شروع وآخر میں "وقف حسن سز طوحیان درگاہ علی سنہ ۱۱۲۴" کی مہر لگی ہوئی اور تاریخ کتابت ١٠٦٦ درج ہے۔

مخطوطہ نمبر (٩) : یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔ اس کا فائل نمبر FAZILAHMEDPS847 ہے۔ یہ خط نسخ میں جلی حروف، واضح تحریر میں پندرہ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس پر مخطوطہ نمبر ۸۴۷ لکھا ہوا ہے۔ اور پہلے اور دوسرے صفحہ پر "ہذا مما وقفہ الوزیر ابو العباس احمد بن الوزیر ابی عبد اللہ محمد عرف بکوبریلی أقال اللہ عثارہما" کی مہر لگی ہوئی ہے۔ اس مخطوطہ کے صفحہ ۲ سے ٦ تک درمیان صفحہ سے بعض عبارت مٹی ہوئی ہے۔

مخطوطہ نمبر (١٠): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔ اس کا فائل نمبر HHUSNUPASA1160 ہے۔ یہ خط نسخ میں درمیانی حروف اور واضح تحریر میں آٹھ صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب دوسرے صفحہ سے شروع ہوتی ہے۔ پہلے صفحہ پر کتاب اور مصنف کا نام لکھا ہوا ہے۔ اس پر مخطوطہ نمبر اور کوئی مہر وغیرہ نہیں۔

مخطوطہ نمبر (١١): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔ انٹرنیٹ پر اس کا فائل نمبر V2140_JPG ہے۔ یہ خط نسخ میں چھوٹے حروف اور واضح تحریر میں چار صفحات پر مشتمل ہے۔ اس پر مخطوطہ نمبر نہیں، البتہ آخری صفحہ پر "وقف من شیخ الإسلام ولی الدین بن آفندی ابن المرحوم الحاج مصطفی آغا ابن المرحوم الحاج حسین آغا" کی مہر لگی ہوئی ہے۔ اس کے دوسرے صفحہ پر ابو حفص غزنوی کی شرح سے مختصر تعلیق بھی ہے۔

مخطوطہ نمبر (١٢): یہ مخطوطہ انقرہ، ترکی میں محفوظ ہے۔ اس کا خاص نمبر ۱۰۴ اور عام نمبر ٥٥٦ ہے۔ یہ خط نسخ میں چھوٹے حروف میں پانچ صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب کی عبارت دوسرے صفحہ سے شروع ہوتی ہے۔ اس پر تاریخ ۱۱۵۱ لکھی ہوئی ہے۔

مخطوطہ (۱۳): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔ یہ خط نسخ میں چھوٹے حروف اور واضح تحریر میں پانچ صفحات پر مشتمل ہے۔ آخر میں کاتب نے اپنا نام محمد بن حاج لکھا ہے۔ اس پر مخطوطہ نمبر نہیں لکھا ہے۔ اور مہر بھی واضح نہیں۔

مخطوطہ نمبر (۱۴): یہ مخطوطہ مکتبہ بایزید ترکیا میں محفوظ ہے۔ اس کا فائل نمبر B7955 ہے۔ یہ خط نسخ میں چھوٹے حروف میں بین السطور اور حواشی سے بھرا ہوا چھ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس میں ہر موضوع کے شروع میں موٹے حروف میں فصل لکھا ہوا ہے۔ اس پر مخطوطہ نمبر نہیں لکھا ہے۔ اور مہر بھی واضح نہیں۔

مخطوطہ نمبر (۱۵): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔ اس کا نمبر ۱۳۹۴ ہے۔ یہ خط نسخ میں درمیانی حروف اور واضح تحریر میں چودہ صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب کی عبارت پانچویں صفحے سے شروع ہوتی ہے۔ صفحہ کے اوپر "وقف مفتی زادہ المرحوم" لکھا ہوا ہے۔

مخطوطہ نمبر (۱۶): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔ اس کا فائل نمبر AYSOFYA574 ہے۔ یہ خط نسخ میں بڑے حروف، واضح اور خوبصورت تحریر میں نو صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب کی ابتداء "نقول فی توحید اللہ" سے ہوتی ہے۔

مخطوطہ نمبر (۱۷): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔ اس کا فائل نمبر AYSOFYA2792 ہے۔ یہ مخطوطہ اعراب و بین السطور کے ساتھ خط نسخ میں، انتہائی جلی حروف اور واضح و خوبصورت تحریر میں پچیس صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب دوسرے صفحے سے شروع ہوتی ہے۔ پہلے صفحے پر صرف "عقیدۃ الإمام الطحاوی رحمۃ اللہ علیہ" لکھا ہوا ہے۔ مخطوطہ نمبر یا کوئی مہر اس پر نہیں۔

مخطوطہ نمبر (۱۸): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔ اس کا فائل نمبر BAGDATLIVEHBI481 ہے۔ اس کا خاص نمبر ۱۴۰، اور عام نمبر ۴۸۱ ہے۔ اس پر مہر لگی ہوئی ہے؛ لیکن واضح نہیں۔ یہ خط نسخ میں درمیانی حروف اور واضح تحریر میں دس صفحات پر مشتمل ہے۔ عبارت پر اعراب بھی لگا ہوا ہے۔ آخری صفحے پر تاریخ ۱۰۴۲ لکھی ہوئی ہے۔

مخطوطہ نمبر (۱۹): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبرBAGDATLIVEHBI2028 ہے۔ یہ خط نسخ میں درمیانی حروف، واضح اور خوبصورت تحریر میں دس صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب دوسرے صفحہ سے شروع ہوتی ہے۔اس پر مخطوطہ نمبر اور مہر وغیرہ نہیں ہے۔

مخطوطہ نمبر (۲۰): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبرESADEFENDI1259 ہے۔ یہ خط نسخ میں چھوٹے حروف اور واضح تحریر میں چھ صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ مخطوطہ ناقص ہے، تقریباً ایک صفحہ اس میں نہیں۔ عشرہ مبشرہ میں سے 9 حضرات کے نام مذکور ہیں، اس کے بعد کی عبارت نہیں۔اس پر مخطوطہ نمبر اور مہر وغیرہ نہیں ہے۔

مخطوطہ نمبر (۲۱): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبرFATIH1039 ہے۔ یہ خط نسخ میں چھوٹے حروف اور واضح تحریر میں لکھا ہوا چار صفحات پر مشتمل ہے۔اس پر مخطوطہ نمبر اور مہر وغیرہ نہیں ہے۔

مخطوطہ نمبر (۲۲): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبرHACIMAHMUDEF1509 ہے۔ اور مخطوطہ نمبر ۱۵۰۹ ہے۔ یہ خط نسخ میں چھوٹے حروف اور واضح تحریر میں ۶ صفحات پر مشتمل ہے۔

مخطوطہ نمبر (۲۳): یہ مخطوطہ دار الکتب المصریہ میں محفوظ ہے۔ اس پر دار الکتب المصریہ کی مہر لگی ہوئی ہے۔اس کے پہلے صفحے پر اس کا خاص نمبر ۹۷، عام نمبر ۱۹۲۸، مجامع نمبر ۱۶۷ اور دار الکتب والوثائق القومیۃ، قسم التصویر ۱۹۶۸ لکھا ہوا ہے۔ یہ خط نستعلیق میں چھوٹے حروف، اور واضح تحریر میں چھ صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب دوسرے صفحہ سے شروع ہوتی ہے۔

مخطوطہ نمبر (۲۴): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبرKARACELEBIZADE243 ہے۔اس کا مخطوطہ نمبر ۲۴۳ ہے۔ یہ خط نسخ میں درمیانی حروف اور واضح تحریر میں گیارہ صفحات پر مشتمل ہے۔ عبارت پر اعراب بھی لگا ہوا ہے۔ یہ مخطوطہ بہت پرانا معلوم ہوتا ہے۔ اس پر لگی ہوئی مہر میں تاریخ ۱۰۲۲ لکھی ہوئی ہے۔اس کے آخری صفحہ پر مصنف کی بعض عبارت کی وضاحت، فرق باطلہ پر رد اور اہل سنت کے دلائل لکھے ہوئے ہیں۔اس مخطوطہ میں «والقبر روضة من رياض الجنة» سے «وكل شيء يجري بمشيته» تک تقریباً ایک صفحہ چھوٹا ہوا ہے۔

مخطوطہ نمبر(۲۵): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبرLALAISMAIL689 ہے۔اس کا مخطوطہ نمبر ٦٨٩ ہے۔ یہ خط نسخ میں درمیانی حروف اور واضح تحریر میں گیارہ صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب دوسرے صفحے سے شروع ہوتی ہے۔

مخطوطہ نمبر(۲٦): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبرLALELI2380ہے۔یہ خط نسخ میں چھوٹے حروف اور واضح تحریر میں دس صفحات پر مشتمل ہے۔ پہلے اور دوسرے صفحے پر کسی اور کتاب کی عبارت لکھی ہوئی ہے۔ تیسرے صفحہ پر کتاب کا نام ''عقائد اہل السنۃ والجماعۃ للإمام الطحاوی رحمہ اللہ تعالی'' لکھا ہوا ہے۔ چوتھے صفحے سے اصل کتاب شروع ہوتی ہے۔ آخری صفحہ پر تاریخ کتابت ۲۸ رجب ۱۱۴۷ لکھی ہے۔اس پر مخطوطہ نمبر نہیں۔اور تیسرے اور آخری صفحہ میں مہر لگی ہوئی ہے جس میں ''ہذا وقف من سلطان الزمان الغازی سلطان سلیم خان'' لکھا ہوا ہے۔

مخطوطہ نمبر(۲۷): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبرLALELI2411 ہے۔اس کا مخطوطہ نمبر ۲۴۱۱ ہے۔ یہ خط نسخ میں چھوٹے صفحات، جلی حروف اور انتہائی خوبصورت تحریر میں سترہ صفحات پر مشتمل ہے۔عبارت پر اعراب بھی لگا ہوا ہے۔ کتاب تیسرے صفحہ سے شروع ہوتی ہے اور سولہویں صفحے پر ختم ہو جاتی ہے۔

مخطوطہ نمبر(۲۸): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبرLALELI2412 ہے۔اس کا مخطوطہ نمبر ۲۴۱۲ ہے۔ یہ خط نسخ میں چھوٹے صفحات، درمیانی حروف اور واضح تحریر میں چودہ صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب تیسرے صفحے سے شروع ہوتی ہے۔اصل کتاب سے پہلے الحسن بن سلیمان کی اس کتاب کی سند بھی لکھی ہوئی ہے۔

مخطوطہ نمبر(۲۹): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبرMEHMEDASIMBEY243ہے۔یہ خط نسخ میں درمیانی حروف، درمیانی صفحات اور واضح تحریر میں چھ صفحات پر مشتمل ہے۔اس پر مخطوطہ نمبر اور مہر وغیرہ نہیں ہے۔

مخطوطہ نمبر(۳۰): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبرMIHRISAHSULTAN294 ہے۔یہ خط نسخ میں درمیانی حروف، درمیانی صفحات اور واضح تحریر میں چھ صفحات پر مشتمل ہے۔اس پر مخطوطہ نمبر اور مہر وغیرہ نہیں ہے۔

مخطوطہ نمبر (۳۱): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبر PERTEVPASA647 ہے۔یہ خط نستعلیق میں چھوٹے حروف، درمیانی صفحات اور واضح تحریر میں پانچ صفحات پر مشتمل ہے۔اس پر مخطوطہ نمبر نہیں، اور مہر لگی ہوئی ہے؛ لیکن واضح نہیں ہے۔

مخطوطہ نمبر (۳۲): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبر PERTEVPASA650 ہے۔اس کا مخطوطہ نمبر ٦٥٠ ہے۔یہ خط نسخ میں درمیانی حروف، درمیانی صفحات اور واضح تحریر میں آٹھ صفحات پر مشتمل ہے۔عبارت پر اعراب بھی لگا ہوا ہے۔

مخطوطہ نمبر (۳۳): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبر RAGIPPASA1479 ہے۔یہ خط نستعلیق میں چھوٹے حروف، بڑے صفحات اور واضح تحریر میں چھ صفحات پر مشتمل ہے۔اس کے پہلے صفحے پر امام طحاوی رحمہ اللہ کے مختصر حالات اور ان کی دیگر تالیف کا ذکر ہے۔ اس مخطوطہ کے صفحات کے دونوں جانب مشکل الفاظ کی مختصر اور مفید تشریح بھی لکھی ہوئی ہے۔کتاب دوسرے صفحے سے شروع ہوتی ہے۔

مخطوطہ نمبر (۳۴): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبر REISULKUTTAB304 ہے۔یہ خط نسخ میں درمیانی حروف اور واضح تحریر میں سات صفحات پر مشتمل ہے۔اس پر مخطوطہ نمبر اور مہر وغیرہ نہیں ہے۔

مخطوطہ نمبر (۳۵): یہ مخطوطہ ترکی میں محفوظ ہے۔اس کا فائل نمبر SEHIDALIPASA1706 ہے۔یہ خط نستعلیق میں درمیانی حروف، چھوٹے صفحات اور واضح تحریر میں آٹھ صفحات پر مشتمل ہے۔اس پر مخطوطہ نمبر اور مہر وغیرہ نہیں ہے۔

مخطوطہ نمبر (۳٦): یہ مخطوطہ دار الکتب المصریہ میں محفوظ ہے۔یہ خط نسخ میں چھوٹے حروف درمیانی صفحات اور واضح تحریر میں لکھا ہوا پانچ صفحات پر مشتمل ہے۔اس پر مخطوطہ نمبر اور مہر وغیرہ نہیں ہے۔

فهرست مصادر مراجع

الف

١. القرآن الكريم، تنـــزيل من رب العالمين.
٢. إشارات المرام، للبياضي الحنفي: أحمد بن حسام الدين الحسن بن سنان البسنوي الرومي (م:١٠٨٩)، ط: زمزم ببلشرز، كراتشي.
٣. أسمى المطالب في سيرة أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب، للصلابي: علي بن محمد، ط: مكتبة الصحابة، جدة.
٤. الإشاعة لأشراط الساعة، للبرزنجي: محمد بن عبد الرسول الحسيني الشهروزي (م:١٠١٣)، ط: دارالنمير، دمشق.
٥. أشراط الساعة، ليوسف بن عبد الله بن يوسف الوابل، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.
٦. إتمام الوفاء، لمحمد الخضري بك، ط: المكتبة الثقافية، بيروت.
٧. الاعتبار ببقاء الجنة والنار، للسبكي: تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي الأنصاري الشافعي (م:٧٥٦)، ط: القاهرة.
٨. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، للخلال: أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال البغدادي (م:٣١١)، ط: دارالكتب العلمية، بيروت.
٩. الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، للقرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي (م:٦٨٤)، ط: مطبعة الموسوعات، مصر.
١٠. الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، لمحمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم، أبو الحسنات الأنصاري اللكنوي (م:١٣٠٤)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م:١٤١٧)، ط: مكتبة الرشد، الرياض.
١١. الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (م:٥٠٥)، ط: دارالمنهاج، لبنان، بيروت.
١٢. أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، للإمام زين الدين مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي الحنبلي (م:١٠٣٣)٢، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت
١٣. الأحكام السلطانية، للفراء: القاضي أبو يعلى محمد بن محمد بن خلف الفراء (م:٤٥٨)،

ط: دارالكتب العملية، بيروت.
١٤. أماني الأحبار في شرح معاني الآثار، للشيخ محمد يوسف الكاندهلوي (م:١٣٨٤)، ط:ا المكتبة اليحيوية بمظاهر العلوم سهارنفور، الهند.
١٥. أمراض القلوب وشفاؤها، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨)، ط: المطبعة السلفية، القاهرة.
١٦. الأنساب، للسمعاني= أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (م:٥٦٢)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٧. الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية، للدينوري: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكاتب (م:٣٧٦)، مع تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط: المكتبة الأزهرية، القاهرة.
١٨. ألفية ابن مالك، لابن مالك الطائي الجياني: أبو عبد الله محمد بن عبد الله (م:٦٧٢)، ط: دار التعاون، بيروت.
١٩. الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، لابن ماكولا: سعد الملك، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر بن ماكولا (م:٤٧٥)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٠. إكفار الملحدين في ضروريات الدين، للكشميري: محمد أنور شاه بن معظم شاه (م:١٣٥٣)، ط: المجلس العلمي، داهبيل، الهند.
٢١. اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، للتميمي: عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث (م:٤١٠)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٢. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨)، ط: دارالآفاق الجديدة، بيروت.
٢٣. إثبات عذاب القبر وسؤال الملكين، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨)، ط: مكتبة التراث الإسلامي، بيروت.
٢٤. إثبات الحد لله عز وجل، لأبي محمد محمود بن أبي القاسم الدشتي (م:٦٦٥).
٢٥. إثبات صفة العلو، لابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (م:٦٢٠)، ط: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
٢٦. إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، للنابلسي: عبد الغني بن إسماعيل (م:١١٤٣)، مخطوط.
٢٧. أحكام القرآن، لظفر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي (م:١٣٩٤)، ط: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.

٢٨. إتحاف السادة المتقين في شرح إحياء علوم الدين، للزبيدي: محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق، الملقب بمرتضى الزَّبيدي (م: ١٢٠٥)، ط: دارالفكر، بيروت.
٢٩. إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة، لحمود بن عبد الله بن حمود التويجري (م:١٤١٣)، ط: دار الصميعي، الرياض.
٣٠. الإيثار بمعرفة رواة الآثار، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٣١. أطلس الحديث النبوي، للدكتور شوقي أبو خليل، ط: دار الفكر، دمشق.
٣٢. الأم، للإمام الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس (م:٢٠٤)، ط: دار المعرفة، بيروت.
٣٣. أغاليط المؤرخين، لمحمد أبي اليسر عابدين، ط: مكتبة الغزالي، دمشق.
٣٤. إثبات الشفاعة، للإمام الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد (م:٧٤٨)، ط: أضواء السلف، الرياض.
٣٥. إنجاح الحاجة على سنن ابن ماجه، للشيخ محمد عبد الغني المجددي الحنفي (م:١٢٩٦)، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي، باكستان.
٣٦. الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء: مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم، لابن عبد البر القرطبي: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (م:٤٦٣)، ط: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.
٣٧. الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، وهي مراسلات مع بعض علماء الكويت، ط: مركز البحوث والدراسات الكويتية، الكويت.
٣٨. الأجوبة المرضية فيما سئل (السخاوي) عنه من الأحاديث النبوية، للسخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (م:٩٠٢)، ط: دار الرأية، الرياض.
٣٩. أصول الدين، للبزدوي: أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين (م:٤٩٣)، ط: المكتبة الأزهرية، القاهرة.
٤٠. إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات وردّ شبه الملحدة والمجسمة وما يعتقدونه من المفتريات، لمحمود محمد خطاب السبكي (م:١٣٥٢)، مخطوط.
٤١. إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، لبدر الدين بن جماعة: محمد بن إبراهيم بن سعد الله الحموي الشافعي (م:٧٣٣)، ط: دار السلام، القاهرة.
٤٢. الله معنا بعلمه لا بذاته، للشيخ عبد الهادي محمد الخرسة الدمشقي، ط: دار ملتقى الأبحر.
٤٣. أصول الدين، لأبي يسر محمد بن محمد بن الحسين النسفي البزدوي (م:٤٩٣)، ط:

المكتبة الأزهرية، القاهرة.

٤٤. الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار، لابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (م:٦٢٠)، ط: دار الفكر، بيروت.

٤٥. الأحكام السلطانية، للماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (م:٤٥٠)، ط: دار الحديث القاهرة.

٤٦. الإسماعيلية تاريخ وعقائد، لإحسان إلهي ظهير، ط: إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان.

٤٧. أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية عرض ونقد، للدكتور ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، ط: دار الخلفاء الراشدين، الإسكندرية.

٤٨. أساس التقديس، للرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (م:٦٠٦)، ط: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٤٩. أنوار التنــــزيل وأسرار التأويل (تفسيرالبيضاوي) للبيضاوي: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (م:٦٨٥)، ط: إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٠. إعراب القرآن وبيانه، للدرويش: محي الدين أحمد مصطفى (م:١٤٠٣)، ط: دار ابن كثير، بيروت.

٥١. الأسرار المرفوعة = الموضوعات الكبرى، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٥٢. الأصول الذهبية في الرد على القاديانية، للشيخ منظور أحمد شنيوتي، تعريب: الدكتور سعيد أحمد عنايت الله، ط: المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة.

٥٣. إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١)، ط: مكتبة دار التراث، القاهرة.

٥٤. الأدب المفرد، للبخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (م:٢٥٦)، ط: مكتبة المعارف، الرياض.

٥٥. إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد: محمد بن علي بن وهب بن مطيع (م:٧٠٢)، ط: مطبعة السنة المحمدية.

٥٦. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (م:٤٦٣)، ط: دار الجيل، بيروت.

٥٧. الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٨. أنساب الأشراف، للبلاذري: أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلاذُري (م:٢٧٩)، ط: دار الفكر، بيروت.
٥٩. الأذكار، للنووي: يحيى بن شرف بن مري النووي (م:٦٧٦)، ط: مكتبة دار البيان، دمشق.
٦٠. إحياء علوم الدين، للغزالي: محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (م:٥٠٥)، ط: دار المنهاج، الرياض.
٦١. الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١)، ط: مجمع الملك فهد.
٦٢. إكمال المعلم بفوائد مسلم، لعياض بن موسى بن عياض، أبو الفضل السبتي (م:٥٤٤)، ط: دار الوفاء، مصر.
٦٣. الأنساب، للسمعاني: عبد الكريم بن محمد السمعاني المروزي (م: ٥٦٢)، ط: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، دكن.
٦٤. الأنساب= أنساب العرب = تاريخ العوتبي، للصحاري: أبو المنذر سلمة بن مسلم بن إبراهيم الصحاري العوتبي الإباضي (م:٥١١)، الناشر: جامع التراث.
٦٥. إعلام الفئام بمحاسن الإسلام وتنبيه البرية على مطاعن المسيحية، للشيخ رضاء الحق شيخ الحديث ومفتي دار العلوم زكريا (حفظه الله تعالى)، ط: زمزم ببلشرز، كراتشي.
٦٦. الأعلام، للزِّرِكْلي: خير الدين بن محمود بن محمد الزِّرِكْلي الدمشقي (م:١٣٩٦)، ط: دار العلم للملايين، بيروت.
٦٧. الأسماء والصفات، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م:٤٥٨)، ط: المكتبة الأزهرية، القاهرة.
٦٨. أصول الشاشي، للشاشي: نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق (م:٣٤٤)، دارالكتب العلمية، بيروت.
٦٩. آثار البلاد وأخبار العباد، للقزويني: زكريا بن محمد بن محمود القزويني (م:٦٨٢)، ط: دار صادر، بيروت.
٧٠. آكام المرجان في أحكام الجان، لمحمد بن عبد الله الشبلي الدمشقي (م:٧٦٩)، ط: مكتبة خيركثير، كراتشي.
٧١. إمتاع الأسماع بما للنبي صلى الله عليه وسلم من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، للمقريزي: أحمد بن علي بن عبد القادر، تقي الدين المقريزي (م:٨٤٥)، ط: دارالكتب العلمية، بيروت.

٧٢. إنباء الغمر بأبناء العمر، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٣. الاستعراض المفصل للدين الذكري، للدكتور ضياء الحق الصديقي، تعريب: الدكتور محمد حبيب الله مختار، ط: الوقف الصديقي، باكستان.
٧٤. إظهار الحق، لمحمد رحمت الله بن خليل الرحمن الكيرانوي الهندي (م:١٣٠٨)، ط: المؤسسة العالمية، قطر.
٧٥. الاعتصام، للشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (م:٧٩٠)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٦. الإبداع البياني في القرآن العظيم، لمحمد علي الصابوني، ط: المكتبة العصرية، بيروت.
٧٧. أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين، محمد عوامة، ط: داراليسر، المدينة المنورة.
٧٨. أسد الغابة في معرفة الصحابة، لابن الأثير: علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري (م:٦٣٠)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٩. الانتصار للصحب والآل من افتراءات السماوي الضال، لإبراهيم بن عامر بن علي الرحيلي، ط: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
٨٠. الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، ليحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني (م:٥٥٨)، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، ط: أضواء السلف، الرياض.
٨١. ارشاد القاری الی صحیح البخاری، مفتی رشید احمد لدھیانوی، ط: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی۔
٨٢. ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء، شاہ ولی اللہ الدہلوی (م:١١٧٦)، ط: قدیمی کتب خانہ، کراچی۔
٨٣. ایرانی انقلاب، امام خمینی اور شیعیت، مولانا منظور نعمانی، ط: الفرقان بکڈپو، لکھنؤ۔
٨٤. ارشاد الشیعہ، مولانا سرفراز خان صفدر (م:١٤٣٠ھ)، ط: مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ۔
٨٥. ازالۃ الریب، مولانا سرفراز خان صفدر (م:١٤٣٠ھ)، ط: مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ۔
٨٦. امداد الفتاوی، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی (م:١٣٦٢ھ)، ط: مکتبہ دارالعلوم، کراچی۔
٨٧. انوار الباری، مولانا سید احمد رضا بجنوری، ط: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان۔
٨٨. اسعاد الفہوم شرح سلم العلوم، مولانا قاری صدیق احمد صاحب باندوی (م:١٤١٨)، ط: مکتبہ رحمانیہ، باندہ، یوپی۔
٨٩. اسلام اور مذاہب عالم، حافظ محمد شارق۔
٩٠. اقوام عالم کے ادیان ومذاہب، ابوعبداللہ محمد شعیب، ط: مسلم پبلیکیشنز، سوہدرہ، گوجرانوالہ۔
٩١. آفتابِ ہدایت ردِّ رفض وبدعت، مولانا محمد کرم الدین صاحب دبیر، ط: مکتبہ رشیدیہ چکوال، ضلع جہلم، پاکستان۔

ب

٩٢. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم، لابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي (م:٧٢٨)، ط: مجمع الملك فهد.
٩٣. براءة الأشعريين من عقائد المخالفين، لأبي حامد بن مرزوق، ط: البيروتي، دمشق.
٩٤. البدور السافرة في أحوال الآخرة، للسيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (م:٩١١)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٩٥. البناية في شرح الهداية، للعيني: بدر الدين محمود بن أحمد(م:٨٥٥)، ط: دارالكتب العلمية، بيروت.
٩٦. البصائر والذخائر، لأبي حيان التوحيدي: علي بن محمد بن العباس (م:نحو ٤٠٠)، ط: دار صادر، بيروت.
٩٧. البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان الأندلسي: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان (م:٧٤٥)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٩٨. البداية والنهاية، لابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء الدمشقي (م:٧٧٤)، ط: دار المعرفة، بيروت.
٩٩. بطلان عقائد الشيعة، لعبد الستار التونسوي، ط: المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة.
١٠٠. البحر الرائق شرح كنـــز الدقائق، لابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (م:٩٧٠)، ط: المكتبة الماجدية، كوئته، باكستان.
١٠١. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، لابن عجيبة: أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة، أبو العباس الحسيني الفاسي (م:١٢٢٤)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٠٢. البيان والتبيين، للجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر (م:٢٥٥)، ط: دارالهلال، بيروت.
١٠٣. بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١)، ط: دار الفكر، بيروت.
١٠٤. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لابن الملقن: عمر بن علي بن أحمد المصري، سراج الدين، ابن الملقن (م:٨٠٤)، ط: دار الهجرة، الرياض.
١٠٥. البرهان في علوم القرآن، للزركشي: محمد بن عبد الله بن بهادر، بدر الدين الزركشي (م:٧٩٤)، ط: دار التراث، القاهرة.
١٠٦. بذل المجهود في حل سنن أبي داود، للشيخ خليل أحمد السهارنفوري (م:١٣٤٦)، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.
١٠٧. بحر الكلام، للنسفي: أبو المعين ميمون بن محمد (م:٥٠٥)، تحقيق: محمد السيد

البرسيجي، ط: دار الفتح للدراسات والتوزيع، عمان.
١٠٨. البركات المكية في الصلوات النبوية، للشيخ محمد موسى الروحاني البازي (م:١٤١٩)، ط: إدارة التصنيف والأدب، لاهور، باكستان.
١٠٩. البراهين الساطعة في رد بعض البدع الشائعة، للشيخ سلامة القضاعي الشافعي (م:١٣٧٦)، ط: مطبعة السعادة، مصر.
١١٠. بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، لمحمد بن محمد بن مصطفى، أبو سعيد الخادمي الحنفي (م:١١٥٦)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١١١. البدء والتاريخ، للمطهر بن طاهر المقدسي (م: نحو٣٥٥)، ط: مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، القاهرة.
١١٢. بیان القرآن، مولانا اشرف علی تھانوی (م:١٣٦٢ھ)، ط: مکتبۃ الحسن، لاہور۔
١١٣. باقیات فتاوی رشیدیہ، نور الحسن راشد کاندھلوی، ناشر: حضرت مفتی الٰہی بخش اکیڈمی، مظفر نگر، یوپی۔

ت

١١٤. تبصرة الأخيار في خلود الكافر في النار، لأحمد بن عبد العزيز الأندلسي، مخطوط.
١١٥. تبصرة الأدلة، للنسفي: أبو المعين ميمون بن محمد (م:٥٠٥)، ط: رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية.
١١٦. تنـــزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود، لعبد العزيز عبد الجبار الحاضري، ط: مكتبة اليسر، دمشق.
١١٧. تلخيص شرح العقيدة الطحاوية، للشيخ محمد أنور البدخشاني، ط: زمزم ببلشرز، كراتشي.
١١٨. تحفة المريد (حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد) للبيجوري: برهان الدين إبراهيم بن محمد الجيزاوي (م:١٢٧٦)، ط: دارالسلام، القاهرة.
١١٩. تهذيب شرح السنوسية، للشيخ سعيد فودة، ط: دار النور، بيروت.
١٢٠. تحفة الأعالي، حاشية لبعض المحققين على ضوء المعالي، ط: مكتبة المصرية، القاهرة.
١٢١. تكميلة فتح الملهم، للشيخ المفتي محمد تقي العثماني، ط: مكتبة دار العلوم، كراتشي.
١٢٢. تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي (م:٧٦١)، ط: إحياء التراث العربي، بيروت.
١٢٣. تفسير السمعاني، لمنصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (م:٤٨٩)، ط: دار الوطن، الرياض.
١٢٤. تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة، للماتريدي: أبو المنصور محمد بن محمد بن

محمود (م:٣٣٣)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٢٥. التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي: زين الدين المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي (م:١٠٣١)، ط: عالم الكتب، القاهرة.
١٢٦. التعليق الصبيح على مشكاة المصابيح، لمحمد إدريس الكاندهلوي (م:١٣٩٤)، ط: المكتبة العثمانية، لاهور.
١٢٧. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، لابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي (م:٥٧١)، ط: المكتبة الأزهرية، مصر.
١٢٨. تفسير البغوي = معالم التنـــزيل في تفسير القرآن، لحسين بن مسعود بن محمد البغوي الشافعي المعروف بـــ محي السنة (م:٥١٠)، ط: إدارة تأليفات أشرفية، ملتان.
١٢٩. تفسير الرازي = التفسير الكبير= مفاتيح الغيب، للرازي: محمد بن عمر بن الحسن الرازي (م:٦٠٦)، ط: دار الفكر، بيروت.
١٣٠. تفسير الثعلبي = الكشف والبيان عن تفسير القرآن، للثعلبي: أحمد بن محمد بن إبراهيم، أبو إسحاق الثعلبي (م:٤٢٧)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٣١. تفسير الخازن = لباب التأويل في معاني التنـــزيل، لعلي بن محمد بن إبراهيم الشيحي، علاء الدين، المعروف بالخازن (م:٧٤١)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٣٢. تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم، لإسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء الدمشقي (م:٧٧٤)، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.
١٣٣. تفسير الشعراوي = الخواطر، لمحمد متولي الشعراوي المصري (م:١٤١٨)، ط: مطابع أخبار اليوم، القاهرة.
١٣٤. تفسير القاسمي = محاسن التأويل، لمحمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم القاسمي (م:١٣٣٢)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٣٥. تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة، لمحمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (م:٣٣٣)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٣٦. تاريخ بغداد، للخطيب: أحمد بن علي، أبو بكر الخطيب البَغدادي (م:٤٦٣)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٣٧. تاريخ ابن خلدون = ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر...، لابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون الحضرمي الإشبيلي (م:٨٠٨)، ط: دار الفكر، بروت.
١٣٨. تاريخ ابن يونس: أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس الصدفي (م:٣٤٧)، ط: دار

الكتب العلمية، بيروت.
١٣٩. تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر: علي بن الحسن بن هبة الله (م:٥٧١)، ط: دار الفكر، بيروت.
١٤٠. تاريخ الإسلام، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.
١٤١. تاريخ الفرقة الزيدية بين القرني الثاني والثالث الهجرة، للدكتورة فضيلة عبد الأمير الشامي، ط: مطبعة الآداب، النجف الأشرف.
١٤٢. تاريخ اليزيدية، لمحمد الناصر صديقي، ط: دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية.
١٤٣. تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، لأبي زرعة العراقي: أحمد بن عبد الرحمن بن الحسين الكردي (م:٨٢٦)، ط: مكتبة الرشد، الرياض.
١٤٤. تاريخ الثقات، للعجلي: أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي الكوفي (م:٢٦١)، ط: دار الباز.
١٤٥. تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف، لمحمد بن أحمد، أبو البقاء ابن الضياء المكي الحنفي (م:٨٥٦)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٤٦. تاريخ الطبري = تاريخ الأمم والملوك، للطبري: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (م:٣١٠)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٤٧. تاريخ اليعقوبي، لأحمد بن إسحاق (أبي يعقوب) بن جعفر، الكاتب العباسي، المعروف باليعقوبي (م:بعد٢٩٢)، ط: دار صادر، بيروت.
١٤٨. تاريخ الخلفاء، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١)، ط: دار المعرفة، بيروت.
١٤٩. التاريخ الكبير، للبخاري: محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله البخاري (م:٢٥٦)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن.
١٥٠. تاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبو زهرة: محمد أحمد مصطفى أحمد (م:١٣٩٤)، ط: دار الفكر العربي.
١٥١. تكملة فتح الملهم بشرح صحيح الإمام مسلم، لمحمد تقي العثماني، ط: مكبة دار العلوم كراتشي، باكستان.
١٥٢. التفهيمات الإلهية، لأحمد بن عبد الرحيم، المعروف بالشاه ولي الله الدهلوي (م:١١٧٦)، ط: المجلس العلمي، داهبيل، الهند.
١٥٣. تبييض الصحيفة بمناقب الإمام أبي حنيفة، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال

الدين (م:٩١١)، ط: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.
١٥٤. تهذيب السنن، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١)، تحقيق: الدكتور إسماعيل بن غازي مرحبا، ط: مكتبة المعارف، الرياض.
١٥٥. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي: يوسف بن عبد الرحمن، أبو الحجاج جمال الدين المزي (م:٧٤٢)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٥٦. تهذيب التهذيب، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٥٧. تقريب التهذيب، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢)، تحقيق: محمد عوامة، ط: دار اليسر، المدينة المنورة.
١٥٨. تحرير تقريب التهذيب، لبشار عواد معروف، وشعيب الأرنؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٥٩. تفسير المنار، لمحمد رشيد بن علي رضا القلموني (م:١٣٥٤)، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٦٠. تفسير ابن أبي حاتم: لعبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، ابن أبي حاتم (م:٣٢٧)، ط: نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.
١٦١. التصريح بما تواتر في نزول المسيح، للكشميري: محمد أنور شاه بن معظم شاه (م:١٣٥٣)، تحقيق: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ط: دار السلام، مصر.
١٦٢. التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، للقرطبي: محمد بن أحمد بن أبي بكر أبو عبد الله القرطبي (م:٦٧١)، ط: دار الريان للتراث، القاهرة.
١٦٣. تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق، الملقب بمرتضى الزَّبيدي (م:١٢٠٥)، بتحقيق مجموعة من العلماء، ط: دارالهداية، القاهرة.
١٦٤. التدمرية، لابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي (م:٧٢٨)، ط: مكتبة العبيكان، الرياض.
١٦٥. التفسير المظهري، لمحمد ثناء الله القاضي الفاني فتي العثماني المظهري، (م:١٢٢٥)، ط: مكتبة رشيدية، كوئته.
١٦٦. الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، للمنذري: عبد العظيم بن عبد القوي، أبو محمد ذكي الدين المنذري (م:٦٥٦)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٦٧. تذكرة الموضوعات، للفتني: محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفَتَّني (م:٩٨٦)، ط: إدارة الطباعة المنيرية، مصر.

١٦٨. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (م:٤٦٣)، ط: وزارة عموم الأوقاف، المغرب.
١٦٩. تذكرة الموضوعات، للمقدسي، محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي (م:٥٠٧)، ط: مير محمد كتب خانه، كراتشي.
١٧٠. التحفة العراقية في الأعمال القلبية، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨)، ط: المطبعة السلفية، القاهرة.
١٧١. تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢)، ط: دار البشائر، بيروت.
١٧٢. تبيين الحقائق شرح كنــز الدقائق، لعثمان بن علي، فخر الدين الزيلعي (م٧٤٣)، ط: المكتبة الإمدادية، ملتان.
١٧٣. تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، للدِّياربَكْري: حسين بن محمد بن الحسن (م:٩٦٦)، ط: دار صادر، بيروت.
١٧٤. التاريخ الإسلامي (الوجيز)، للدكتور محمد سهيل طقوش، ط: دار المعارف، ديوبند، الهند.
١٧٥. تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف، للزيلعي: عبد الله بن يوسف بن محمد، جمال الدين الزيلعي (م:٧٦٢)، ط: دار ابن خزيمة، الرياض.
١٧٦. التعريفات، للجرجاني: علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني (م:٨١٦)، ط: المطبعة الخيرية، مصر.
١٧٧. التلويح على التوضيح، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (م:٧٩٣)، ط: مكتبة صبيح، مصر.
١٧٨. التعريفات، للسيد الشريف الجرجاني: علي بن محمد بن علي (م:٨١٦)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.
١٧٩. ٍالتحرير والتنوير، لابن عاشور: محمد طاهر بن محمد بن محمد طاهر بن عاشور (م:١٣٩٣)، ط: الدار التونسية، تونس.
١٨٠. التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري: عبد الله بن أبي عبد الله الحسين بن أبي البقاء (م:٦١٦)، ط: البابي حلبي، مصر.
١٨١. تنبيه القارئ لتقوية ما ضعفه الألباني، لعبد الله بن محمد بن أحمد الدويش (م:١٤٠٩هـ)، ط: بريدة، القصيم.
١٨٢. تاريخ المدينة، لابن شبة: زيد بن عبيدة بن ريطة النميري البصري (م:٢٦٢)، ط: دار

الكتب العلمية، بيروت.
١٨٣. التلخيص الحبير، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٨٤. التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام، لمحمد بن محمد بن محمد، المعروف بابن أمير حاج، ابن الموقت الحنفي (م:٨٧٩)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٨٥. التقرير الرفيع لمشكاة المصابيح، للشيخ محمد زكريا الكاندهلوي (م:١٤٠٢)، ط: مكتبة الشيخ التذكارية، شهارنفور، الهند.
١٨٦. تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لمحمد بن محمد بن مصطفى، أبو السعود العمادي (م:٩٨٢)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٨٧. تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان، للنيسابوري: نظام الدين الحسن بن محمد القمي (م:٨٥٠)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٨٨. تفسير الخازن = لباب التأويل في معاني التنـــزيل، لعلي بن محمد بن إبراهيم، أبو الحسن، المعروف بالخازن (م:٧٤١)، ط: دار الفكر، بيروت.
١٨٩. تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيث، للكوثري: محمد زاهد بن الحسن الكوثري (م:١٣٧١)، ط: المكتبة الأزهرية، مصر.
١٩٠. التوحيد، لابن مندة: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مندة العبدي (م:٣٩٥)، ط: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
١٩١. التوحيد، لابن خزيمة: محمد بن إسحاق بن خزيمة، أبو بكر السلمي النيسابوري (م:٣١١)، ط: مكتبة الرشد، الرياض.
١٩٢. تنـــزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، لابن عراق: علي بن محمد بن علي، ابن عراق الكناني (م:٩٦٣)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
١٩٣. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١)، ط: مير محمد كتب خانه، كراتشي.
١٩٤. تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة، للدكتور محمد أمحزون، ط: مكتبة الكوثر، الرياض.
١٩٥. تذكرة الحفاظ = طبقات الحفاظ، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨)، ط: دار الفكر العربي، بيروت.
١٩٦. *تفسیر عزیزی، شاہ عبدالعزیز بن احمد (ولی اللہ) بن عبدالرحیم دہلوی (م:۱۲۳۹ھ)، ط: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی۔*

١٩٧. تذکرۃ الرشید، مولانا عاشق الٰہی میرٹھی، ط: کتب خانہ اشاعت العلوم، محلہ مفتی، سہارنپور۔
١٩٨. تحذیر الناس من إنکار أثر ابن عباس، مولانا محمد قاسم النانوتوی (م۱۲۹۷ھ)، ط: مکتبہ حفیظیہ، گوجرانوالہ۔
١٩٩. تاریخ مشائخ چشت، شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی، ط: مجلس نشریات اسلام، کراچی۔
٢٠٠. ترجمان السنۃ، مولانا بدر عالم میرٹھی (م:۱۳۸۵)، ط: مکتبہ مدنیہ، لاہور۔
٢٠١. تسکین الصدور فی تحقیق احوال الموتی فی البرزخ والقبور، مولانا سرفراز خان صفدر (م:۱۴۳۰ھ)، ط: مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ۔
٢٠٢. تحفہ قادیانیت، مولانا محمد یوسف لدھیانوی، ط: عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت، پاکستان۔

ث

٢٠٣. ثمرات الأوراق في المحاضرات، لابن حجة الحموي: أبو بكر بن علي الحموي، تقي الدين ابن حجة (م:٨٣٧)، ط: مطبوع بهامش المستطرف في كل فن مستظرف من مكتبة الجمهورية العربية، مصر.
٢٠٤. الثقات، لابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي (م:٣٥٤)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن.

ج

٢٠٥. جامع اللآلي شرح بدء الأمالي، للقاضي الشيخ محمد أحمد كنعان، ط: دار البشائر الإسلامية.
٢٠٦. الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس التميمي الرازي (م:٣٢٧)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن.
٢٠٧. جامع البيان في تأويل القرآن = تفسير الطبري، للطبري: محمد بن جرير أبو جعفر الطبري (م:٣١٠)، ط: دار هجر، القاهرة.
٢٠٨. الجواب الفصيح لما لفقه عبد المسيح، لمحمود بن عبد الله شهاب الدين الآلوسي (م١٢٧٠)، ط: دارالبيان العربي، جدة.
٢٠٩. الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨)، ط: دار العاصمة، الرياض.
٢١٠. الجامع الصغير من حديث البشير النذير، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢١١. جامع التحصيل في أحكام المراسيل، للعلائي: صلاح الدين أبو سعيد خليل بن

كيكلدي الدمشقي (م:٧٦١)، ط: عالم الكتاب، بيروت.
٢١٢. جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (م:٤٦٣)، ط: دار الجيل، بيروت.
٢١٣. جامع العلوم، الملقب بدستور العلماء في اصطلاحات العلوم والفنون، لعبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (م: بعد١١٨٣)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢١٤. جلاء الأفهام، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١)، ط: مكتبة المؤيد، الرياض.
٢١٥. الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢١٦. جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أشرف الأفغاني (م:١٤٢٠)، ط: دار الصميعي، الرياض.
٢١٧. جمهرة أنساب العرب، لابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (م:٤٥٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢١٨. جمع الوسائل في شرح الشمائل، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤)، ط: إدارة تأليفات أشرفية، ملتان.
٢١٩. جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، لأبي البركات خير الدين الآلوسي: نعمان بن محمود بن عبد الله (م:١٣١٧)، ط: مطبعة المدني، مصر.
٢٢٠. الجواهر المضيَّة في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد بن نصر الله القريشي، أبو محمد محي الدين الحنفي (م:٧٧٥)، ط: مير محمد كتب خانه، كراتشي.
٢٢١. *جہان دیدہ، مفتی محمد تقی عثمانی حفظہ اللہ، ط: ادارۃ المعارف، کراچی۔*
٢٢٢. *جواہر القرآن، مولانا حسین علی، ترتیب: مولانا غلام اللہ خان، ط: کتب خانہ رشیدیہ، راولپنڈی۔*

ح

٢٢٣. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، لشهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي (م:١٠٦٩)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٢٤. الحبائك في أخبار الملائك، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٢٥. حاشية الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، لمحمد بن محمد بن أحمد السنباوي الأزهري (م:١٢٣٢)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٢٦. الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، لزين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري

(م:٩٢٦)، ط: دار الفكر، بيروت.
٢٢٧. حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١)، ط: دار عالم الفوائد، مكة المكرمة.
٢٢٨. حلية الأولياء، لأبي نعيم: أحمد بن عبد الله، أبو نعيم الأصفهاني (م:٤٣٠)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.
٢٢٩. الحق الدامغ، لأحمد بن حمد الخليلي الإباضي.
٢٣٠. الحاوي للفتاوي، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١)، ط: فاروقي كتب خانه، كراتشي.
٢٣١. الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي، للكوثري: محمد زاهد بن الحسن الكوثري (م:١٣٧١)، ط: المكتبة الأزهرية، مصر.
٢٣٢. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١)، ط: دار إحياء التراث العربية، مصر.
٢٣٣. حقبة من التاريخ، لعثمان الخميس، ط: دار الإيمان، إسكندرية.
٢٣٤. حجة الله البالغة، لأحمد بن عبد الرحيم، المعروف بالشاه ولي الله الدهلوي (م:١١٧٦)، ط: دار الكتب الحديثة، القاهرة.
٢٣٥. *حضرت عثمان ذوالنورين رضی اللہ عنہ، مولاناسعید احمد اکبر آبادی، ط:مولاناسعید احمد اکبر آبادی اکیڈمی، کراچی۔*
٢٣٦. *حل القرآن، مولاناحبیب احمد کرانوی، ط:ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان۔*

خ

٢٣٧. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبد القادر بن عمر البغدادي (م:١٠٩٣)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٣٨. خزانة الأدب وغاية الأرب، لابن حجة الحموي: تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الأزراري (م:٨٣٧)، ط: مكتبة الهلال، بيروت.
٢٣٩. خلاصة الفتاوى، لطاهر بن عبد الرشيد البخاري (م:٥٤٢)، ط: مكتبة رشيدية، كوئته.
٢٤٠. الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، لابن حجر الهيتمي: أحمد بن محمد بن علي بن حجر، شهاب الدين أبو العباس (م:٩٧٤)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.

د

٢٤١. الدر المنثور، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١)، ط: دار الفكر، بيروت.
٢٤٢. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، لأحمد بن يوسف بن عبد الدائم، المعروف بالسمين الحلبي (م:٧٥٦)، ط: دار القلم، دمشق.
٢٤٣. الدولة الأموية عوامل الأزدهار وتداعيات الأنهار، للصلابي: علي محمد الصَّلابي، ط: دار المعرفة، بيروت.
٢٤٤. الدعوات الكبير، للبيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (م:٤٥٨)، ط: دار غراس، الكويت.
٢٤٥. درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨)، ط: جامع الإمام محمد بن سعود، السعودية.
٢٤٦. دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف منها، للدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل، ط: دار إشبيليا، الرياض.
٢٤٧. الدر المستطاب في موافقات عمر بن الخطاب...، للعمادي: حامد بن علي الدمشقي الحنفي (م:١١٧١)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٤٨. دلائل النبوة، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيبهقي (م:٤٥٨)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٤٩. دلائل النبوة، لأبي نعيم الأصبهاني: أحمد بن عبد الله، أبونعيم الأصفهاني (م:٤٣٠)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن.
٢٥٠. الدر المختار مع حاشية محمد أمين بن عابدين الشامي (م:١٢٥٢)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.
٢٥١. الدولة الأموية المفترى عليها، للدكتور حمدي شاهين، ط: دار القاهرة للكتاب، القاهرة.
٢٥٢. درر الحكام في شرح غرر الأحكام، المتن والشرح كلاهما لمنلا/ مولى خسرو: محمد بن فراموز بن علي (م:٨٨٥)، مع حاشية الشرنبلالي (م:١٠٦٩)، ط: دار إحياء الكتب العربية، مصر.
٢٥٣. ديوان طرفة بن العبد، لطرفة بن العبد بن سفيان البكري الشاعر الجاهلي (م:٥٦٤م)، ط: دارالكتب العلمية، بيروت.
٢٥٤. ديوان الصبابة، لابن أبي حجلة: أحمد بن يحيى بن أبي بكر التلمساني (م:٧٧٦)، ط: دار صادر، بيروت.

٢٥٥. ديوان الحماسة، لأبي تمام: حبيب بن أوس الطائي (م:٢٣٢).
٢٥٦. ديوان المتنبي بشرح العكبري المسمى بالتبيان في شرح الديوان، متن- أبو الطيب أحمد بن الحسين المتنبي (م:٥٤٩). شرح- أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين العكبري (م:٦١٦)، ط: دار المعرفة، بيروت.
٢٥٧. دفع شبه التشبيه مع حاشية الكوثري، لابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (م:٥٩٧)، ط: المكتبة الأزهرية، مصر.
٢٥٨. الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢)، ط: دار الجيل، بيروت.
٢٥٩. الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١)، ط: دار الفكر، بيروت.
٢٦٠. *درس ترمذی، مفتی محمد تقی عثمانی، ط: مکتبہ دار العلوم کراچی، پاکستان۔*
٢٦١. *دفاع درس نظامی، مولانا رشید احمد سواتی۔*
٢٦٢. *دنیا کے عظیم مذاہب، سید حسن ریاض، ط: پاکستان کمیٹی کانگریس فار کلچرل فریڈم۔*

ذ

٢٦٣. ذيل طبقات الحنابلة، لزين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (م:٧٩٥)، ط: مكتبة العبيكان، الرياض.
٢٦٤. ذيل ميزان الاعتدال، للعراقي: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (م:٨٠٦)، ط: دارالكتب العلمية، بيروت.
٢٦٥. ذيل مرآة الزمان، لأبي الفتح قطب الدين موسى بن محمد اليونيني (م:٦٢٦)، ط: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
٢٦٦. ذخيرة الحفاظ، للمقدسي: أبو الفضل محمد بن طاهر، المعروف بابن القيسراني (م:٥٠٧)، ط: دار السلف، الرياض.
٢٦٧. ذم التأويل، لابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (م:٦٢٠)، ط: دار السلفية، الكويت.
٢٦٨. *ذکری مذہب اور اسلام، مولوی عبد المجید بن مولوی محمد اسحاق، ط: صدیقی ٹرسٹ، کراچی۔*

ر

٢٦٩. روح المعاني، لمحمود بن عبد الله شهاب الدين الآلوسي (م١٢٧٠)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٧٠. ردالمحتار، لابن عابدين الشامي: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الشامي (م:١٢٥٢)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.

٢٧١. رسائل ابن عابدين، لابن عابدين الشامي: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الشامي (م:١٢٥٢)، ط: سهيل اكيدمى.

٢٧٢. الروح، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٧٣. الرسالة القشيرية، لعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (م:٤٦٥)، ط: دار المعارف، القاهرة.

٢٧٤. روضة الطالبين عمدة المفتيين، للنووي: يحيى بن شرف، أبو زكريا محيي الدين النووي (م:٦٧٦)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٧٥. رحماء بينهم (تعريب: لقمان حكيم)، لمولانا محمد نافع، ط: دار المسلم، الرياض.

٢٧٦. الرد القويم البالغ على كتاب الخليلي المسمى بالحق الدامغ، لعلي بن محمد ناصر الفقيهي، ط: دار المآثر، المدينة النبوية.

٢٧٧. الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، لمحمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم، أبو الحسنات الأنصاري اللكنوي (م:١٣٠٤)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م:١٤١٧)، ط: دار السلام، مصر.

٢٧٨. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، للسبكي: عبد الوهاب بن تقي الدين، تاج الدين السبكي (م:٧٧١)، ط: عالم الكتب، بيروت.

٢٧٩. الرحيق المختوم، لصفي الرحمن المباركفوري (م:١٤٢٧)، ط: دار الهلال، بيروت.

٢٨٠. رسالة الإمام ابن جهبل في نفي الجهة عن الله تبارك وتعالى، لشهاب الدين أحمد بن يحيى بن إسماعيل ابن جهبل الشافعي، وهي منشورة في المجلد التاسع من طبقات الشافعية للإمام السكبي.

٢٨١. الرسل والرسالات، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ط: دار النفائس، بيروت.

٢٨٢. الردّ على من قال بفناء الجنة والنار، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨)، ط: دار بلنسة، الرياض.

٢٨٣. الروض الأنف، للسهيلي: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (م:٥٨١)، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

٢٨٤. الرياض النضرة لمناقب العشرة، للطبري: أحمد بن عبد الله بن محمد، محب الدين الطبري (م:٦٩٤)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٨٥. رحلة ابن بطوطة = تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، لابن بطوطة: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد الطنجي (م:٧٧٩)، ط: دار إحياء العلوم، بيروت.
٢٨٦. الرد الوافر، لابن ناصر الدين الدمشقي = محمد بن عبد الله بن محمد بن أحمد الشافعي (م:٨٩٢)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.
٢٨٧. رأس الحسين، لابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي (م:٧٢٨)، تحقيق: الدكتور السيد الجميلي.
٢٨٨. رفع الأستار لإبطال القائلين بفناء النار، للصنعاني: محمد بن إسماعيل (م:١١٨٢)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.
٢٨٩. ردشیعیت، افادات مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ (م:۱۴۱۷ھ)، مرتب: مفتی محمد فاروق رحمہ اللہ (م:۱۴۳٦ھ)، ط: مکتبہ محمودیہ، میرٹھ۔

ز

٢٩٠. زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م:٥٩٧)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.
٢٩١. زغل العلم، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨)، ط: مكتبة الصحوة الإسلامية، الكويت.
٢٩٢. زهر الأكم في الأمثال والحكم، لأبي علي اليوسي: الحسن بن مسعود بن محمد (م:١١٠٢)، ط: الشركة الجديدة، المغرب.
٢٩٣. زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

س

٢٩٤. سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث السجستاني (م:٢٧٥) تحقيق: محمد محيي الدين، ط: المكتبة العصرية، بيروت.
٢٩٥. سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سورة أبو عيسى الترمذي (م:٢٧٩)، تحقيق: بشار عواد معروف، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.
٢٩٦. سن النسائي = المجتبى من السنن= السنن الصغرى، لأحمد بن شعيب النسائي (م:٣٠٣)، بعناية وترقيم عبد الفتاح أبوغدة، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.
٢٩٧. سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد القزويني، أبو عبد الله (م:٢٧٣)، بتحقيق محمد فؤاد عبد

الباقي، ط: دار إحياء الكتب العربية.

٢٩٨. السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي (م:٣٠٣) بتحقيق حسن عبد المنعم شلبي، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٩٩. سنن الدارمي، لعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي (م:٢٥٥)، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي.

٣٠٠. سنن الدارقطني، لعلي بن أحمد، أبو الحسن الدارقطني (م:٣٨٥)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٣٠١. السنن الكبرى، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م ٤٥٨)، ط: نشر السنة، ملتان.

٣٠٢. السنن الصغير، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م:٤٥٨)، ط: دار الفكر، بيروت.

٣٠٣. سنن سعيد بن منصور، لسعيد بن منصور بن شعبة، أبو عثمان الخراساني (م:٢٢٧)، ط: الدار السلفية، الهند.

٣٠٤. سبل السلام شرح بلوغ المرام، للصنعاني: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، المعروف بالأمير(م:١١٨٢)، ط: دار الحديث، القاهرة.

٣٠٥. سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، لمحمد بن يوسف الصالحي الشامي (م:٩٤٢)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٠٦. سل السِّنان في الذب عن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، لسعد بن ضيدان السبيعي.

٣٠٧. سير أعلام النبلاء، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٠٨. السنة، لأبي بكر بن أبي عاصم: أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (م:٢٨٧)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٣٠٩. السنة، للخلال: أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال البغدادي (م:٣١١)، ط: دار الراية، الرياض.

٣١٠. السيرة النبوية، لابن إسحاق: محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي المدني (م:١٥١)، ط: دار الفكر، بيروت.

٣١١. السيرة النبوية، لابن هشام: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (م:٢١٣)، ط: دار الجيل، بيروت.

٣١٢. سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، لعبد الملك بن حسين بن عبد الملك العصامي المكي (م:١١١١)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١٣. السحر الحلال في الحكم والأمثال، لأحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (م:١٣٦٢)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١٤. السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض كلام ربنا الحكيم، للشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشافعي (م:٩٧٧)، ط: بولاق، مصر.

٣١٥. السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، للسبكي الكبير: أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي (م:٧٥٦) ومعه تكملة الرد على نونية ابن القيم، للشيخ محمد زاهد الكوثري، ط: مكتبة الزهران، مصر.

٣١٦. سیرت منصور حلاج، مولانا ظفر احمد عثمانی (م:۱۳۹۴ھ)، ط: مکتبہ دار العلوم کراچی۔

٣١٧. سماع موتی، مولانا سر فراز خان صفدر (م:۱۴۲۹ھ)، ط: مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ۔

ش

٣١٨. شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، لأحمد بن محمد المالكي الصاوي (م:١٢٤١)، ط: دار ابن كثير، بيروت.

٣١٩. شعب الإيمان، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨) بتحقيق عبد العلي عبد الحميد، ط: مكتبة الرشد، الرياض.

٣٢٠. شرح معاني الآثار، للطحاوي: أحمد بن محمد بن سلامة، أبو جعفر الطحاوي (م:٣٢١)، ط: عالم الكتب، بيروت.

٣٢١. شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١)، ط: دار المؤيد، الرياض.

٣٢٢. شرح الزرقاني على المواهب اللدنية، للزرقاني: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المالكي (م:١١٢٢)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٣٢٣. شرح سنن أبي داود، للعيني: محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني (م:٨٥٥)، ط: مكتبة الرشد، الرياض.

٣٢٤. شرح الحموي على الأشباه والنظائر لابن نجيم (م:٩٧٠) المسمَّى بـــ غمز عيون البصائر، للحموي: أحمد بن محمد الحموي المصري (م:١٠٩٨)، ط: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.

٣٢٥. شرح الكافية الشافية، لابن مالك الطائي: أبو عبد الله محمد بن عبد الله (م:٦٧٢)، ط: جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

٣٢٦. شرح شافية ابن الحاجب، للرضي الإستراباذي: نجم الدين محمد بن الحسن (م:٦٨٦)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٢٧. شرح العقيدة الطحاوية = شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، للبابرتي: أكمل الدين محمد بن محمد الرومي (م:٧٨٦)، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامي، قطر.

٣٢٨. شرح النووي على مسلم= المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ليحيى بن شرف، أبو زكريا محيي الدين النووي (م:٦٧٦)، ط: دار الكتاب العربي، القاهرة.

٣٢٩. الشيعة وأهل البيت، لإحسان إلهي ظهير (م:١٤٠٧)، ط: إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان.

٣٣٠. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، لعياض بن موسى بن عياض، أبو الفضل السبتي (م:٥٤٤)، ط: دار الفكر، بيروت.

٣٣١. شرح العقائد النسفية، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (م:٧٩٣)، ط: دار البيروتي، دمشق.

٣٣٢. شرح المقاصد = شرح مقاصد الكلام، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (م:٧٩٣)، ط: عالم الكتب، بيروت.

٣٣٣. شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨)، ط: المكتبة العصرية، بيروت.

٣٣٤. شرح السلم في المنطق، للأخضري: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الصغير الأخضري (م:٩٨٣)، ط: دار القيومية العربية.

٣٣٥. شرح العقيدة الطحاوية، للغزنوي: سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي (م:٧٣٠)، ط: دارة الكرز، مصر.

٣٣٦. شرح العقيدة الطحاوية، لعبد الغني الغنيمي الميداني (م:١٢٩٨)، ط: زمزم ببلشرز، كراتشي.

٣٣٧. شرح العقيدة الطحاوية، لشجاع الدين هبة الله التركستاني الحنفي (م:٧٣٣)، ط: دار النورالمبين، عمان.

٣٣٨. شرح العقيدة الطحاوية، للقاضي إسماعيل بن إبراهيم بن علي الشيباني (م:٦٢٩)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٣٩. شرح العقيدة الطحاوية، لعبد الرحمن بن ناصر البراك، ط: دار التدمرية، الرياض.

٣٤٠. شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز: علي بن علي بن محمد ابن أبي العز الدمشقي (م:٧٩٢)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٤١. إظهار العقيدة السُّنية بشرح العقيدة الطحاوية، للشيخ عبد الله الهرري الحبشي (م:١٤٢٩)، ط: مكتبة روضة القرآن، بشاور، باكستان.
٣٤٢. الدرة البهية في حل ألفاظ العقيدة الطحاوية، للشيخ عبد الله الهرري الحبشي (م:١٤٢٩)، ط: شركة دار المشاريع، بيروت.
٣٤٣. الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، للدكتور سعيد عبد اللطيف فودة، ط: الأصلين، القاهرة.
٣٤٤. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١)، ط: دار التراث، القاهرة.
٣٤٥. شرح حديث النـزول، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.
٣٤٦. شرح المواقف، للجرجاني: السيد الشريف علي بن محمد (م:٨١٦)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٤٧. شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي: محمد بن محمد الرومي (م:٧٨٦)، ط: دار الفتح، بيروت.
٣٤٨. شرح الشفا، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٤٩. شرح العقيدة الواسطية، للعثيمين: محمد بن صالح بن محمد (م:١٤٢١)، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.
٣٥٠. شرح العقيدة الواسطية، للهراس: محمد بن خليل حسن هرّاس (م:١٣٩٥)، ط: دار الهجرة، الرياض.
٣٥١. شرح القصيدة النونية، للعثيمين: محمد بن صالح بن محمد (م:١٤٢١)، ط: مؤسسة الشيخ محمد صالح العثيمين الخيرية، الرياض.
٣٥٢. شرح القصيدة النونية، للهراس: محمد بن خليل حسن هرّاس (م:١٣٩٥)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٥٣. شرح أصول اعتقاد أهل السنة، للالكائي: هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (م:٤١٨)، ط: دار طيبة، الرياض.
٣٥٤. شرح مذهب أهل السنة ومعرفة شرائع الدين والتمسك بالسنن، لابن شاهين: أبو حفص عمر بن أحمد (م:٣٨٥)، ط: مؤسسة قرطبة، مصر.
٣٥٥. شرح قطر الندى وبلّ الصدى، لابن هشام: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف

(م:١٤٢١)، ط: المكتبة التجارية، مصر.

٣٥٦. الشريعة، للآجري: محمد بن الحسين بن عبد الله، أبو بكر الآجُرِّيُّ البغدادي (م:٣٦٠)، ط: دار الوطن، الرياض.

٣٥٧. شرح مذاهب أهل السنة ومعرفة شرائع الدين والتمسك بالسنن، لابن شاهين: أبو حفص عمر بن أحمد (م:٣٨٥)، ط: مؤسسة قرطبة، مصر.

٣٥٨. شذرات الذهب في أخبارمن ذهب، لابن العماد العكري الحنبلي: عبد الحي بن أحمد بن محمد (م:١٠٨٩)، ط: دار ابن كثير، بيروت.

٣٥٩. شرح شذور الذهب، لابن هشام: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام (م:٧٦١)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٦٠. شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، ط: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

٣٦١. شفاء السقام في زيارة خير الأنام، للسبكي: علي بن عبد الكافي، تقي الدين السبكي الشافعي (م:٧٥٦)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن.

٣٦٢. *الشہاب الثاقب، لمولانا السید حسین احمد المدنی (م:١٣٧٧ھ)، ط: مکتبہ دارالعلوم فیض محمدی، فیصل آباد، پاکستان۔*

ص

٣٦٣. صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي (م:٣٥٤)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٦٤ . صحيح ابن خزيمة، لمحمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (م:٣١١)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٣٦٥. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (م:٢٥٦) بتحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط: دار طوق النجاة.

٣٦٦. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري (م:٢٦١) بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء التراث العربي.

٣٦٧. صفة الجنة، لابن أبي الدنيا: أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد البغدادي الأموي (م:٢٨١)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٦٨. صفة الجنة، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (م:٤٣٠)، ط: دار المأمون، دمشق.

٣٦٩. صلح الإخوان من أهل الإيمان وبيان الدين القيم في تبرئة ابن تيمية وابن القيم، للشيخ داود أفندي النقشبندي، ط: مطبعة نخبة الأخبار، ممبئي، الهند.

٣٧٠. الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١)، ط: دار العاصمة، الرياض.
٣٧١. الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، لابن حجر الهيتمي: أحمد بن محمد بن علي بن حجر، شهاب الدين أبو العباس (م:٩٧٤)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
٣٧٢. صحيح شرح العقيدة الطحاوية، لحسن بن علي السقاف الحسيني، ط: دار الإمام الرواس، بيروت.
٣٧٣. صحيح أشراط الساعة، لمصطفى أبو النصر الشلبي، ط: مكتبة السرادي، جدة.
٣٧٤. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد، أبو نصر الجوهري الفارابي (م:٣٩٣)، ط: دار العلم للملايين، بيروت.
٣٧٥. الصارم المنكي في الرد على السبكي، لمحمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (م:٧٤٤)، ط: مؤسسة الريان، بيروت.
٣٧٦. صفات متشابہات اور سلفی عقائد، ڈاکٹر مفتی عبد الواحد، ط: مجلس نشریات اسلام، کراچی۔

ض

٣٧٧. الضعفاء والمتروكين، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م:٥٩٧)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٧٨. ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤)، تحقيق: عبد الحميد التركماني، ط: دارالفتح، عمان.
٣٧٩. ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤)، تحقيق: محمد عدنان درويش، ط: دار اقرأ للطباعة والنشر، دمشق.

ط

٣٨٠. الطبقات الكبرى، لابن سعد: محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله (م:٢٣٠)، ط: دار صادر، بيروت.
٣٨١. طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي: عبد الوهاب بن تقي الدين، تاج الدين السبكي (م:٧٧١)، ط: هجر للطباعة والنشر، القاهرة.
٣٨٢. طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى: أبو الحسن محمد بن محمد (م:٥٢٦)، ط: دار المعرفة، بيروت.
٣٨٣. طبقات الشافعيين، لابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء الدمشقي (م:٧٧٤)، ط: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
٣٨٤. طبقات الحفاظ، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١)، ط: دار

الكتب العلمية، بيروت.
٣٨٥. طبقات المفسرين، لأحمد بن محمد الأدنه وي، ط: مكتبة العلوم والحكم، السعودية.
٣٨٦. طرح التثريب في شرح التقريب، للعراقي: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (م:٨٠٦)، ط: دار الفكر، بيروت.

ظ

٣٨٧. ظفَرالأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني، لمحمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم، أبو الحسنات الأنصاري اللكنوي (م:١٣٠٤)، تحقيق: عبد الفتاح أبوغدة (م:١٤١٧)، ط: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.

ع

٣٨٨. عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، للعيني: محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني (م:٨٥٥)، ط: دار الحديث، ملتان.
٣٨٩. العرفُ الشَّذِي شرح سنن الترمذي، من إفادات محمد أنورشاه بن معظم شاه الكشميري (م:١٣٥٣)، تحقيق: عمرو شوكت، ط: دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٣٩٠. عيون الأخبار، للدينوري: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (م:٢٧٦)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٩١. عقيدة الإسلام مع تحية الإسلام، للعلامة الكشميري: محمد أنور شاه بن معظم شاه (م:١٣٥٣)، ط: المجلس العلمي، الهند.
٣٩٢. العواصم من القواصم، لأبي بكر بن العربي المالكي (م:٥٤٣)، ط: مكتبة السنة، القاهرة.
٣٩٣. العظمة لأبي الشيخ: عبد الله بن محمد بن جعفر، أبو محمد الأصبهاني (م:٣٦٩)، ط: دار العاصمة، الرياض.
٣٩٤. العقيدة الصحيحة وما يضادها، لعبد العزيز بن عبد الله بن باز (م:١٤٢٠)، ط: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
٣٩٥. العقيدة الواسطية، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨)، ط: أضواء السلف، الرياض.
٣٩٦. العجاب في بيان الأسباب، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢)، ط: دار ابن الجوزي، بيروت.
٣٩٧. العبر في خبر من غبر، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٩٨. العلو لعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨)، ط: مكتبة أضواء السلف، الرياض.
٣٩٩. العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، للشامي: محمد أمين بن عابدين (م:١٢٥٢)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٠٠. العبودية، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.
٤٠١. العرش، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨)، ط: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
٤٠٢. عصر الخلافة الراشدة، للدكتور أكرم ضياء العمري، ط: مكتبة العبيكان، الرياض.
٤٠٣. العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، لابن الوزير: محمد بن إبراهيم بن علي الحسني القاسمي (م:٨٤٠)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
٤٠٤. العلل الواردة في الأحاديث النبوية، لعلي بن أحمد، أبو الحسن الدارقطني (م:٣٨٥)، ط: دار طيبة، الرياض.
٤٠٥. علامہ ابن تیمیہ اوران کے ہم عصر علماء، مولاناشاہ ابوالحسن زیدفاروقی، ناشر: مکتبہ سراجیہ، ڈیرہ اسماعیل خان، پاکستان۔
٤٠٦. عبارات اکابر، مولاناسرفراز خان صفدر (م:۱۴۲۹ھ)، ط: مدرسہ نصرت العلوم، گوجرانوالہ۔
٤٠٧. عیسائیت کیاہے؟، مفتی محمد تقی عثمانی، ط: دارالاشاعت، کراچی۔
٤٠٨. علم جدید کا چیلنج، مولاناوحیدالدین خان، ط: مجلس تشریعات اسلام، کراچی۔
٤٠٩. عصمت انبیاعلیہم السلام، لابن حزم: ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسي قرطبي ظاہري (م:۴۵٦)، ترجمہ: ہدایت اللہ ندوی، ط: مین بازار، ملتان۔
٤١٠. عصمت انبیاعلیہم السلام، ازافادات مولانامحمد یوسف بنوری (م:۱۳۹۷)، ط: آگرہ، ہندوستان۔
٤١١. عصمت انبیاعلیہم السلام، ازافادات شمس الحق افغانی (م:۱۴۰۳ھ)، ط: تاج کتب خانہ، پشاور۔
٤١٢. علم الکلام، مولانامحمد ادریس کاندھلوی (م۱۳۹۴ھ)، ط: زمزم پبلشرز، کراچی۔
٤١٣. علوم القرآن، مولاناشمس الحق افغانی (م:۱۴۰۳ھ)، ط: میزان، کراچی۔
٤١٤. علوم القرآن، مفتی محمد تقی عثمانی، ط: مکتبہ دارالعلوم، کراچی۔
٤١٥. علوم القرآن، صُبحی صالح، ترجمہ: غلام احمد حریری، ط: کشمیر بکڈپو، فیصل آباد۔
٤١٦. عیون العرفان فی علوم القرآن، مولانامظہر الدین احمد بلگرامی، ط: مجلس نشریات اسلام، کراچی۔

غ

٤١٧. غريب الحديث، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي أبو الفرْج (م:٥٩٧)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٤١٨. غياث الأمم في التياث الظلم، لإمام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، ط: مكتبة إمام الحرمين.
٤١٩. غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، لأبي العون شمس الدين محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي (م:١١٨٨)، ط: مؤسسة قرطبة، مصر.
٤٢٠. الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، لأبي حفص سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي (م:٧٧٣)، ط: مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت.
٤٢١. الغنية لطالبي طريق الحق، للشيخ عبد القادر بن أبي صالح الجيلاني الحسني (م:٥٦١)، ط: دار الألباب دمشق.
٤٢٢. الغنية لطالبي طريق الحق، للشيخ عبد القادر بن أبي صالح الجيلاني الحسني (م:٥٦١)، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، ط: دار الجيل، بيروت.
٤٢٣. الغنية لطالبي طريق الحق، للشيخ عبد القادر بن أبي صالح الجيلاني الحسني (م:٥٦١)، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٢٤. غنیۃ الطالبین (فارسی ترجمہ) از شیخ عبد الحق محدث دہلوی (م:١٠٥٢)، ط: مطبع امند، لاہور۔

ف

٤٢٥. الفتوحات الربانية على الأذكار النواوية، لمحمد بن علان الصديقي الشافعي (م:١٠٥٧)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٢٦. فتاوى ابن الصلاح، لعثمان بن عبد الرحمن تقي الدين (م:٤٦٣)، ط: عالم الكتاب، بيروت.
٤٢٧. الفتاوى التاتارخانية، للشيخ عالم بن العلاء الدهلوي الهندي (م:٧٨٦)، ط: مكتبة زكريا، ديوبند، الهند.
٤٢٨. فتاوى قاضيخان على هامش الهندية، لقاضيخان: فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي (م:٥٩٢)، ط: دار صادر، بيروت.
٤٢٩. الفقه الأكبر، المنسوب إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت (م:١٥٠)، برواية أبي مطيع البلخي، ط: مكتبة الفرقان، الإمارات العربية.
٤٣٠. الفقه الأبسط، المنسوب إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت (م:١٥٠)، برواية حماد بن أبي حنيفة، ط: مكتبة الفرقان، الإمارات.

٤٣١. الفتح الرحماني في فتاوى السيد ثابت أبي المعاني، للثابت النمنكاني: أبو المعاني حامد مرزا خان (م:١٣٩٣)، ط: مكتبة دار الإيمان، المدينة المنورة.
٤٣٢. فواتح الرحموت، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري الهندي (م:١٢٢٥)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٣٣. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للنفراوي: أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنًّا الأزهري المالكي (م:١١٢٦)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٣٤. فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، للدكتورغالب بن علي عواجي، ط: المكتبة العصرية الذهبية، جدة.
٤٣٥. الفرق بين الفرق، لأبي منصور الأسفراييني = عبد القادر بن طاهر بن عبد الله البغدادي (م:٤٢٩)، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٤٣٦. الفاضح لمذهب الشيعة الإمامية، للشيخ حامد الإدريسي، ط: مكتبة الرضوان، القاهرة.
٤٣٧. الفرق الكلامية الإسلامية، للدكتور علي عبد الفتاح المغربي، ط: مكتبة وهبة القاهرة.
٤٣٨. فتاوى الرملي، لشهاب الدين أحمد بن حمزة الأنصاري الرملي (م:٩٥٧)، مطبوع على هامش فتاوى الفقهية الكبرى.
٤٣٩. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢)، ط: دار المعرفة، بيروت.
٤٤٠. فيض القدير، للمناوي: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي (م:١٠٣١)، ط: المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
٤٤١. الفتاوى الهندية = الفتاوى العالمكيرية، لجنة من العلماء برئاسة نظام الدين البلخي، ط: دار الفكر، بيروت.
٤٤٢. الفقيه والمتفقه، لأبي بكر البغدادي: أحمد بن علي الخطيب (م:٤٦٣)، ط: دار ابن الجوزي، بيروت.
٤٤٣. فضائل الصحابة، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل (م:٢٤١)، ط: دار ابن الجوزي، بيروت.
٤٤٤. فيض الباري على صحيح البخاري، أمالي محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري (م:١٣٥٣)، ط: مطبعة حجازي، القاهرة.
٤٤٥. فوات الوفيات، لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبي (م:٧٦٤)، ط: دار صادر، بيروت.
٤٤٦. الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (م:٤٥٦)، ط: دار الجيل، بيروت.
٤٤٧. الفروق اللغوية، للعسكري: الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري (م: بعد٣٩٥)، ط:

دار العلم، القاهرة.

٤٤٨. الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، لسعد رستم، ط: الأوائل للنشر والتوزيع، سورية.

٤٤٩. الفردوس بمأثور الخطاب، للديلمي: شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي (م:٥٠٩)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٥٠. فتح القدير، لابن همام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (م:٨٦١)، ط: دار الفكر، بيروت.

٤٥١. الفوائد المجموعة، للشوكاني: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (م:١٢٥٠)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٤٥٢. الفتاوى الحموية الكبرى، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨)، ط: دار الصميعي، الرياض.

٤٥٣. فهرس الفهارس، لعبد الحي الكتاني (م:١٣٨٢)، ط: دار الغرب الإسلامي.

٤٥٤. الفتاوى الحديثية، لابن حجر الهيتمي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر (م:٩٧٤)، ط: دار الفكر، بيروت.

٤٥٥. الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨)، ط: مكتبة دار البيان، دمشق.

٤٥٦. فتاوى الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب في مجموع المؤلفات، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٤٥٧. فتح المبين بنقد كتاب الأربعين، لعبد الله بن الصديق الغماري (م:١٤١٣)، ط: المكتبة التخصصية للرد على الوهابية.

٤٥٨. الفهرست لابن نديم: أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي (م:٤٣٨)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٤٥٩. فتح الملهم، للعلامة شبير أحمد بن فضل الرحمن العثماني (م:١٣٦٩)، ط: مكتبة دار العلوم، كراتشي.

٤٦٠. *فضل الباری، علامہ شبیر احمد عثمانی (م:۱۳۶۹)، ط: ادارہ علوم شرعیہ، کراچی۔*

٤٦١. *فتاوی رشیدیہ، مولانا رشید احمد گنگوہی (م:۱۳۲۳ھ)، ط: مکتبہ رحمانیہ، لاہور۔*

٤٦٢. *فتاوی دار العلوم زکریا، مفتی رضاء الحق صاحب شیخ الحدیث و مفتی دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ، ط: زمزم پبلشرز، کراچی۔*

ق

٤٦٣. القواعد لابن رجب الحنبي: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (م:٧٩٥)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٦٤. القواعد الكشفية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية، للشعراني: أبو محمد عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي (م:٩٧٣)، ط: دار التقوى، دمشق.
٤٦٥. قوت القلوب، لأبي طالب المكي: محمد بن علي بن عطية الحارثي (م:٣٨٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٦٦. قرة العينين على تفسير الجلالين، لمحمد أحمد كنعان، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.
٤٦٧. القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع، للسخاوي: محمد بن عبد الرحمن بن محمد، شمس الدين السخاوي (م:٩٠٢)، تحقيق: محمد عوامة، ط: مؤسسة الريان، بيروت.
٤٦٨. قواعد في علوم الحديث، لظفر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي (م:١٣٩٤)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م:١٤١٧)، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.
٤٦٩. القراءة عند القبور، لأبي بكر أحمد بن محمد الخلال (م:٣١١)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٧٠. القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام، لسيف بن علي العصري، ط: دار الفتح الأردن.
٤٧١. القلائد في شرح العقائد للإمام القونوي: محمود بن أحمد بن مسعود بن عبد الرحمن القونوي (م:٧٧١)، ط: شركة دار المشاريع، بيروت.
٤٧٢. قصص الأنبياء، لابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء الدمشقي (م:٧٧٤)، ط: مطبعة دار التأليف، القاهرة.
٤٧٣. القادياني والقاديانية دراسة وتحليل، لأبي الحسن علي الندوي (م:١٩٩٩م)، الناشر: المجلس العلمي الإسلامي، لكنؤ، الهند.
٤٧٤. القاديانية ومعتقداته، للأستاذ منظور أحمد جنيوتي، الباكستاني، ط: الإدارة المركزية للدعوة والإرشاد، باكستان.
٤٧٥. القاديانية نشأتهاوتطورها، لحسن عيسى عبد الظاهر، الناشر: سلسلة البحوث الإسلامية، الأزهر.
٤٧٦. القاديانية دراسات وتحليل، لإحسان إلهي ظهير، الناشر: إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان.
٤٧٧. قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين

أبو العباس الحراني (م:٧٢٨)، ط: مكتبة الفرقان، الإمارات.
٤٧٨. قرآن، سائنس اور ٹکنالوجی، انجینئر شفیع حیدر دانش۔
٤٧٩. قصص القرآن، مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی (م:١٣٨٢ھ)، ط: دار الاشاعت، کراچی۔

ك

٤٨٠. كشف الخَفاء ومزيل الإلباس، لإسماعيل بن محمد العجلوني (م:١١٦٢)، ط: دار إحياء التراث، بيروت.
٤٨١. الكليات، لأبي البقاء الكفوي: أيوب بن موسى الحسيني أبو البقاء الكفوي (م:١٠٩٤)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
٤٨٢. الكشاف عن حقائق التنـــزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لمحمود بن عمر، أبو القاسم، جار الله الزمخشري (م:٥٣٨)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٨٣. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد أعلى بن علي بن حامد التهانوي (م: ١١٩١م)، ط: سهيل أكيدمي، لاهور.
٤٨٤. الكامل في التاريخ، لابن الأثير: علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري (م:٦٣٠)، ط: دار الكتب العربي، بيروت.
٤٨٥. الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي: أبو أحمد عبد الله بن عدي بن أحمد الجرجاني (م:٣٦٥)، ط: دار الفكر، بيروت.
٤٨٦. الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢)، ط: إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٨٧. المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (م:٥٤٦)، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٨٨. الكامل في اللغة والأدب، للمبرد: محمد بن يزيد الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد (م:٢٨٦)، ط: دار الفكر العربي، القاهرة.
٤٨٩. كرامات الأولياء، لأبي الفداء الإبي: عبد الرقيب بن علي بن الحسن، ط: المكتبة الإسلامية، القاهرة.
٤٩٠. كتاب المحن، لأبي العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي (م:٣٣٣)، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.
٤٩١. كرامات الأولياء، للالكائي: هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (م:٤١٨)، ط: دار طيبة، الرياض.
٤٩٢. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله كاتب جلبي

القسطنطيني، المشهور باسم حاجي خليفة (م:١٠٦٧)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٩٣. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري (م:٧٣٠)، ط: ايج ايم سعيد، باكستان.
٤٩٤. كشف الأستار عن زوائد البزار، لعلي بن أبي بكر نور الدين الهيثمي (م:٨٠٧)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
٤٩٥. الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، للشيخ سعيد فودة، ط: دار الرازي، عمان.
٤٩٦. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨)، تحقيق: محمد عوامة حفظه الله، ط: دار المنهاج، جدة.
٤٩٧. *کفایت المفتی، مولانا محمد کفایت اللہ دھلوی (م:١٣٧٢ھ)، ط: دارالاشاعت، کراچی۔*

ل

٤٩٨. لسان العرب، لابن منظور: محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الإفريقي (م:٧١١)، ط: دار صادر، بيروت.
٤٩٩. اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٠٠. اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، لإبراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري (م:١١٩٠)، ط: دار البصائر، القاهرة.
٥٠١. لسان الميزان، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢)، ط: إدارة تاليفات أشرفية، ملتان.
٥٠٢. لامع الدراري على جامع البخاري، إفادات الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي (م:١٣٢٣)، التعليقات لمحمد زكريا بن محمد يحيى الكاندهلوي المهاجر المدني (م:١٤٠٢)، ط: ايج ايم سعيدكمبني، كراتشي.
٥٠٣. لطائف البال في الفروق بين الأهل والآل، لمحمد موسى الروحاني البازي (م:١٤١٩)، ط: إدارة التصنيف والأدب، لاهور، باكستان.
٥٠٤. لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، للرازي: فخر الدين محمد بن عمر (م:٦٠٦)، ط: مطبعة الشرفية، مصر.
٥٠٥. لسان الميزان، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢)، تحقيق: عبد الفتاح أبوغدة، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.
٥٠٦. لباب الآداب، للثعالبي: أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري (م:٨٦٧)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٠٧. لله ثم للتاريخ = كشف الأسرار وتبرئة الأئمة الأطهار، لحسين الموسوي.
٥٠٨. لقط المرجان في أحكام الجان، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١)، ط: مكتبة القرآن، مصر.
٥٠٩. اللباب في شرح الكتاب، للميداني: عبد الغني بن طالب الغنيمي الميداني الدمشقي (م:١٢٩٨)، ط: المكتبة العلمية، بيروت.

م

٥١٠. المقاصد الحسنة، للسخاوي: محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (م:٩٠٢)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٥١١. المنتقى من منهاج الاعتدال، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨)، ط: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية ، الرياض.
٥١٢. مرويات أبي مخنف في تاريخ الطبري، ليحيى بن إبراهيم بن علي يحيى، ط: دار العاصمة، الرياض.
٥١٣. المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، لأبي المحاسن جمال الدين يوسف بن موسى الملطي الحنفي (م:٨٠٣)، ط: عالم الكتب، بيروت.
٥١٤. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤)، ط: مكتبة إمدادية، ملتان.
٥١٥. المغرب في ترتيب المعرب، لأبي المكارم الخوارزمي: أبو الفتح برهان الدين ناصر بن عبد السيد (م:٦١٠)، ط: إدارة دعوة الإسلام.
٥١٦. مختصر التحفة الاثني عشرية، للشاه عبد العزيز الدهلوي (م:١٢٣٩)، ونقل من الفارسية إلى العربية غلام محمد بن محيي الدين عمر الأسلمي، واختصره محمد سكري الآلوسي، ط: المطبعة السلفية، مصر.
٥١٧. المفردات في غريب القرآن، للأصفهاني: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (م:٥٠٢)، ط: دار المعرفة، بيروت.
٥١٨. محاضرات الأدباء، للأصفهاني: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (م:٥٠٢)، ط: شركة دار الأرقم، بيروت.
٥١٩. معرفة السنن والآثار، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، (م٤٥٨) تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط: دار الوفاء، القاهرة.
٥٢٠. المستدرك على الصحيحين، للحاكم: محمد بن عبد الله (م:٤٠٥)، ط: دار ابن حزم، بيروت.

٥٢١. مجمع الزوائد، لعلي بن أبي بكر نور الدين الهيثمي (م:٨٠٧)، ط: دار الفكر، بيروت.
٥٢٢. مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (م:٢٤١) بتحقيق شعيب الأرنؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
٥٢٣. المسند الجامع، لمحمود محمد خليل، ط: دار الجيل، الكويت.
٥٢٤. مسند الربيع، للربيع بن حبيب بن عمرو الأزدي البصري الإباضي (م: بين ١٧١-١٨٠)، ط: مكتبة مسقط، عمان.
٥٢٥. مسند الشهاب، لمحمد بن سلامة بن جعفر القضاعي المصري (م:٤٥٤)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
٥٢٦. مسند الشافعي، ترتيب محمد عابد السندي (م:١٢٥٧)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٢٧. مسند الشافعي، ترتيب سنجر بن عبد الله الجاولي (م:٧٤٥)، ط: شركة غراس للنشر والتوزيع، الكويت.
٥٢٨. مصنف عبد الرزاق، لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (م:٢١١)، ط: المجلس العلمي، الهند.
٥٢٩. المؤتلف والمختلف، للدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر البغدادي (م:٣٨٥)، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.
٥٣٠. المصنف لابن أبي شيبة = الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، لعبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي (م:٢٣٥)، تحقيق: محمد عوامة، ط: المجلس العلمي، الهند.
٥٣١. مرام الكلام في عقائد الإسلام، للفرهاوي: محمد عبد العزيز، ط: زمزم ببلشرز، كراتشي.
٥٣٢. منح الروض الأظهر شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤)، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.
٥٣٣. ميزان الاعتدال، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨)، ط: دار الفكر العربي، بيروت.
٥٣٤. المغني في الضعفاء، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨)، ط: دار إحياء التراث الإسلامي، قطر.
٥٣٥. معرفة علوم الحديث، للحاكم: محمد بن عبد الله (م:٤٠٥)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٣٦. المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، للغزالي: أبو حامد محمد بن محمد

(م:٥٠٥)، ط: الجفان والجابي، قبرص.
٥٣٧. المقالات السُّنية في كشف ضلالات أحمد بن تيمية، لعبد الله الهرري، ط: شركة دار المشاريع، بيروت.
٥٣٨. المسند، للإمام الشافعي: محمد بن إدريس بن العباس القرشي المكي، أبو عبد الله (م:٢٤٠)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٣٩. مقالات الكوثري، لمحمد زاهدبن الحسن الكوثري (م:١٣٧١)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.
٥٤٠. مدارك التنـــزيل وحقائق التأويل = تفسير النسفي، لعبد الله بن أحمد بن محمود، أبو البركات النسفي (:م٧٠١)، ط: دار الفكر، بيروت.
٥٤١. مختارالصحاح، للرازي: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الحنفي (م:٦٦٦)، ط: المكتبة العصرية، بيروت.
٥٤٢. المعجم الكبير، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م:٣٦٠) تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط: مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
٥٤٣. المعجم الأوسط، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م:٣٦٠)، تحقيق: طارق بن عوض الله، ط: دار الحرمين، القاهرة.
٥٤٤. المعجم الصغير، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م:٣٦٠)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.
٥٤٥. معجم السفر، لأبي طاهر السِّلفي: أحمد بن محمد بن أحمد الأصبهاني (م:٥٧٦)، ط: المكتبة التجارية، المكة المكرمة.
٥٤٦. مسند الشاميين، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م:٣٦٠)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
٥٤٧. مسند أبي يعلى، لأحمد بن علي أبو يعلى الموصلي (م:٣٠٧)، تحقيق: حسين سليم أسد، ط: دار المأمون، دمشق.
٥٤٨. مسند عبد بن حميد، لعبد بن حميد بن نصر، أبو محمد الكَشِّي (م:٢٤٩)، ط: مكتبة السنة، القاهرة.
٥٤٩. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م٨٥٢)، ط: دار العاصمة، السعودية.
٥٥٠. المجموع شرح المهذب، للنووي: يحيى بن شرف، أبو زكريا محيي الدين النووي (م:٦٧٦)، ط: دار الفكر، بيروت.

٥٥١. الموطأ، لمالك بن أنس بن مالك الأصبحي المدني (م:١٧٩) ، ط: دار إحياء التراث العربي.
٥٥٢. موطأ محمد = موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني (م:١٨٩)، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي.
٥٥٣. مناسك ملا علي القاري = المسلك المتقَسِّط في المنسك المتوسط، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤)، ط: مؤسسة الريان، بيروت.
٥٥٤. مسائل في علم التوحيد، لوهبي سليمان غاوجي، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.
٥٥٥. المنازل والديار، لابن منقذ: أبو المظفر مؤيد الدولة مجد الدين أسامة بن مرشد الكناني الكلبي الشيرازي (م:٥٨٤).
٥٥٦. مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، لإبراهيم بن عمر البقاعي (م:٨٨٥)، ط: مكتبة المعارف، الرياض.
٥٥٧. الملل والنحل، للشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (م:٥٤٨)، ط: دار ابن حزم، بيروت.
٥٥٨. معرفة الصحابة، لأبي نعيم: أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (م:٤٣٠)، ط: دار الوطن، الرياض.
٥٥٩. مفتاح دار السعادة، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٦٠. معجم البلدان، لياقوت بن عبد الله، شهاب الدين الحموي (م:٦٢٦)، ط: دار الفكر، بيروت.
٥٦١. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار= تخريج أحاديث الإحياء، المطبوع بهامش الإحياء، للعراقي: عبد الرحيم بن الحسين أبو الفضل زين الدين (م:٨٠٦)، ط: دار المعرفة، بيروت.
٥٦٢. مجموعة رسائل ابن رجب، لعبد الرحمن بن أحمد بن رجب (م:٧٩٥)، ط: الفاروق الحديثية، القاهرة.
٥٦٣. مجموعة رسائل ابن عابدين: محمد أمين بن عابدين الشامي (م:١٢٥٢)، ط: سهيل اكيدمي، لاهور.
٥٦٤. مجموع رسائل السقاف، لحسن بن علي السقاف، ط: دارالإمام الرواس، بيروت.
٥٦٥. مجموع الفتاوى، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨)، ط: مجمع الملك فهد.

٥٦٦. مناقب الإمام أحمد بن حنبل، لابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (م:٥٩٧)، ط: دار هجر، القاهرة.

٥٦٧. مناقب الإمام الاعظم أبي حنيفة، للإمامين الموفق بن أحمد المكي (م:٥٦٣)، ومحمد بن محمد المعروف بابن البزار الكردي (م:٨٢٧)، ط: مكتبة إسلامية، كوئته.

٥٦٨. المنهاج القويم، لابن حجر الهيتمي: أحمد بن محمد بن علي بن حجر، شهاب الدين أبو العباس (م:٩٧٤)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٦٩. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

٥٧٠. مفاتيح العلوم، للخوارزمي: محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله الخوازمي (م:٣٨٧)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

٥٧١. المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، لابن تغري بردي: أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي (ط:٨٧٤هـ)، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

٥٧٢. معيد النعم ومبيد النقم، للسبكي: عبد الوهاب بن تقي الدين، تاج الدين السبكي (م:٧٧١)، ط: مكتبة الخانجي، القاهرة.

٥٧٣. موقف الأمة الإسلامية من القاديانية، لنخبة من علماء باكستان، ط: دار قتيبة، بيروت.

٥٧٤. محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية – الدولة الأموية –، لمحمد الخضري بك، ط: دار القلم، بيروت.

٥٧٥. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، للدكتور مانع بن حماد الجهني، الناشر: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض.

٥٧٦. معارج القبول بشرح سلم الوصول، لحافظ بن أحمد بن علي الحكمي (م:١٣٧٧)، ط: دار ابن القيم، الدمام.

٥٧٧. مختصر معارج القبول، لأبي عاصم هشام بن عبد القادر، ط: مكتبة الكوثر، الرياض.

٥٧٨. موسوعة الفرق والمذاهب والأديان المعاصرة، للشيخ ممدوح الحربي، ط: شركة ألفا للنشر والإنتاج الفني، مصر.

٥٧٩. المصنوع في معرفة الحديث الموضوع = الموضوعات الصغرى، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م١٤١٧)، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٥٨٠. المسامرة شرح المسايرة مع حاشية العلامة قاسم بن قطلوبغا، لكمال بن أبي شريف، ط:

دار العلوم ديوبند، الهند.
٥٨١. مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، للقحطاني: أبو محمد صالح بن محمد بن حسن، ط: دار الصميعي، الرياض.
٥٨٢. معجم المناهي اللفظية، لبكر بن عبد الله أبو زيد بن محمد بن عبد الله (م:١٤٢٩)، ط: دار العاصمة، الرياض.
٥٨٣. مجموعة رسائل في وحدة الوجود للتفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر (م:٧٩٣)، ولعلي القاري: أبو الحسن نور الدين سلطان بن علي القاري (م:١٠١٤)، مخطوط.
٥٨٤. مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨)، ط: لجنة التراث العربي، بيروت.
٥٨٥. المصباح المنير، للفيومي: أبو العباس أحمد بن محمد بن علي المقري (م:٧٧٠)، ط: دار الحديث، مصر.
٥٨٦. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨)، ط: مؤسسة قرطبة، القاهرة.
٥٨٧. الموضوعات، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م:٥٩٧)، ط: دار الحديث، القاهرة.
٥٨٨. مُرُوْج الذَّهب ومعادن الجوهر، للمسعودي: علي بن الحسين بن علي، أبو الحسن المسعودي (م:٣٤٦)، ط: دار الأندلس، بيروت.
٥٨٩. مشكل الآثار، للطحاوي: أحمد بن محمد بن سلامة، أبو جعفر الأزدي المصري، المعروف بالطحاوي (م:٣٢١)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.
٥٩٠. مختصر المعاني، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (م:٧٩٣)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.
٥٩١. مرآة الجِنَان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، لليافعي: عبد الله بن أسعد بن علي، أبو محمد اليافعي (م:٧٦٨)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٩٢. مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا القزوييني الرازي (م:٣٩٥)، ط: دار الفكر، بيروت.
٥٩٣. المغازي، للواقدي: محمد بن عمر بن واقد، أبو عبد الله الواقدي (م:٢٠٧)، ط: عالم الكتب، بيروت.
٥٩٤. المواقف، لعبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإيجي (م:٧٥٦)، ط: دار الجيل، بيروت.

٥٩٥. مقالات الإسلاميين، للأشعري: علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري (م:٣٢٤)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٥٩٦. المنار المنيف في الصحيح والضعيف، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١)، ط: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.
٥٩٧. مناقب الإمام أبو حنيفة وصاحبين أبي يوسف ومحمد بن الحسن، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨)، ط: المكتبة الأزهرية، القاهرة.
٥٩٨. معجم ابن الأعرابي، لأحمد بن محمد بن زياد، أبو سعيد ابن الأعرابي البصري (م:٣٤٠)، ط: دار ابن الجوزي، السعودية.
٥٩٩. مختصر الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، لابن الموصلي: محمد بن محمد بن عبد الكريم شمس الدين (م:٧٧٤)، ط: دار الحديث، القاهرة.
٦٠٠. مختصر تفسير ابن كثير، اختصار: محمد علي الصابوني، ط: دار القرآن الكريم، بيروت.
٦٠١. مناهل العرفان في علوم القرآن، لمحمد عبد العظيم الزرقاني (م:١٣٦٧)، ط: دار إحياء الكتب العربية، مصر.
٦٠٢. مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام في اليقظة والمنام، لمحمد بن موسى، ابن النعمان الزركشي التلمساني (م:٦٨٣)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٦٠٣. مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة، لعبد الفتاح أبي غدة (م:١٤١٧)، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.
٦٠٤. مشكلات القرآن، لمحمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري (م:١٣٥٣)، ط: إدارة القرآن، كراتشي.
٦٠٥. من هم أهل السنة والجماعة، للدكتور علي حامد علي الخليفة، ط: دار الإمام الرازي، القاهرة.
٦٠٦. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، لابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد التميمي الدارمي (م:٣٥٤)، ط: دار الوعي، حلب.
٦٠٧. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م:٥٩٧)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٦٠٨. مصادر ابن أبي العز الحنفي في شرح العقيدة الطحاوية، لعبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف.
٦٠٩. موسوعة الألباني في العقيدة، لمحمد ناصر الدين الألباني (م:١٤٢٠)، ط: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، اليمن.

٦١٠. معارف السنن، لمحمد يوسف الحسيني البنوري (م:١٣٩٧)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.
٦١١. مفاهيم يجب أن تصحح، لمحمد بن علوي بن عباس المالكي المكي، ط: مطبعة المساحة، الخرطوم.
٦١٢. مجموعہ قوانین اسلام، ڈاکٹر تنزیل الرحمن، ط: ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، پاکستان۔
٦١٣. مثنوی مولوی معنوی، محی الدین مولانا جلال الدین بلخی رومی (م:٦٧٢ھ)، ط: دارالاشاعت، کوئٹہ، پاکستان۔
٦١٤. المہند علی المفند، مولانا خلیل احمد سہارنپوری (م:١٣٤٦ھ)، ط: مکتبہ مدنیہ، لاہور۔
٦١٥. مکالمہ بین المذاہب، افادات مولانا ولی خان مظفر، ط: مکتبہ فاروقیہ، کراچی۔
٦١٦. مقامِ حیات، علامہ خالد محمود، ط: دارالمعارف، لاہور۔
٦١٧. ملفوظات کشمیری، مولانا محمد انور شاہ بن معظم شاہ (م:١٣٥٣ھ)، ط: ادراہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، پاکستان۔
٦١٨. معارف القرآن، مفتی محمد شفیع بن مولانا محمد یاسین عثمانی دیوبندی (م ١٣٩٦ھ)، ط: ادارۃ المعارف، کراچی۔
٦١٩. معارف القرآن، مولانا محمد ادریس کاندھلوی (م ١٣٩٤ھ)، ط: مکتبۃ المعارف، شہداد پور، سندھ۔

ن

٦٢٠. النكت والعيون = تفسير الماوردي، علي بن محمد بن حبيب الماوردي (م:٤٥٠)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٦٢١. نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار، للعيني: بدر الدين محمود بن أحمد (م:٨٥٥)، التحقيق والتخريج: السيد أرشد المدني، ط: دار المنهاج، جدة.
٦٢٢. النبوات، لابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، تقي الدين ابن تيمية الحراني (م:٧٢٨)، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.
٦٢٣. نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، للتلمساني: شهاب الدين أحمد بن محمد المقري (م:١٠٤١)، ط: دار صادر، بيروت.
٦٢٤. نشر اللآلي، لشهاب الدين أحمد بن إبراهيم الدقدوسي (م:١١٣٣)، ط: دارالبيروتي، دمشق.
٦٢٥. النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير: المبارك بن محمد بن محمد ابن الأثير الجزري (م:٦٠٦)، ط: دار الفكر، بيروت.

٦٢٦. نهاية الأرب في فنون الأدب، للنويري: أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي (م:٧٣٣)، ط: دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة.
٦٢٧. نوادر الأصول في أحاديث الرسول، للحكيم الترمذي: محمد بن علي بن الحسن (م: نحو٣٢٠)، ط: دار الجيل، بيروت.
٦٢٨. نظرة علمية في نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى الإمام الجليل ناصر السنة أبي الحسن الأشعري، لوهبي سليمان غاوجي، ط: دار ابن حزم.
٦٢٩. النبراس شرح شرح العقائد، لمحمد عبد العزيز الفرهاوي (م:١٢٣٩)، ط: مكتبة إمدادية، ملتان.
٦٣٠. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لأبي المحاسن يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي (م:٨٧٤)، ط: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.
٦٣١. النجوم السارية في تأويل حديث الجارية، لجميل حليم الحسيني، ط: شركة دار المشاريع، بيروت.
٦٣٢. نصب الرأية لأحاديث الهداية، للزيلعي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف (م:٧٦٢)، ط: مؤسسة الريان، بيروت.
٦٣٣. النتف في الفتاوى، لأبي الحسن علي بن الحسين السغدي (م:٤٦١)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٦٣٤. نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، للكوثري: محمد زاهد (م:١٣٧١)، ط: دار الجيل، القاهرة.
٦٣٥. النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢)، ط: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
٦٣٦. نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين، للشيخ زاده: عبد الرحيم بن علي بن المؤيد الأماسي، ط: المطبعة الأدبية، القاهرة.
٦٣٧. نظم المتناثر من الحديث المتواتر، للكتاني: أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسني (م:١٣٤٥)، ط: دار الكتب السلفية، مصر.
٦٣٨. نور الأنوار، لملا جيون: أحمد بن أبي سعيد (م:١١٣٠)، ط: ايج ايم سعيد، كراتشي.
٦٣٩. *نقش دوام (سوانح حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ)، از مولانا انظر شاہ مسعودی رحمہ اللہ، ط: المکتبۃ البنوریۃ، کراچی۔*

و

٦٤٠. الوافي بالوفيات، للصفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله (م:٧٦٤)، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

٦٤١. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأحمد بن محمد بن إبراهيم، ابن خلكان البرمكي الإربلي (م:٦٨١)، ط: دار صادر، بيروت.

٦٤٢. وجہ دین، ناصر خسرو قبادیان، ط: مرکز تحقیقات رایانہ ای قائمیہ، اصفہان۔

ه

٦٤٣. الهداية، لعلي بن أبي بكر، برهان الدين الفرغاني المرغيناني (م:٥٩٣)، ط: مكتبة شركة علمية، ملتان.

٦٤٤. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، لأبي محمد مكي بن أبي طالب الأندلسي القرطبي (م:٤٣٧)، ط: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة.

٦٤٥. هَدْيُ الساري مقدمة فتح الباري، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م٨٥٢)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٦٤٦. الهدية العلائية، لمحمد علاء الدين بن محمد أمين عابدين الدمشقي الحنفي (م:١٣٠٦)، ط: دار ابن حزم، بيروت.

٦٤٧. هداية القاري إلى صحيح البخاري، للشيخ محمد فريد بن حبيب الله بن أمان الله (م:١٤٣٢)، ط: مكتبة دار الزمان، المدينة المنورة.

٦٤٨. هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١)، ط: دار القلم، السعودية.

٦٤٩. ہندوستانی قدیم مذاہب، مولانا ابوالحسن زید فاروقی، ط: ابوالخیر اکیڈمی، دہلی۔

٦٥٠. ہدایات الشیعہ، مولانا خلیل احمد سہارنپوری (م:١٣٤٦ھ)، ط: المکتبۃ المدنیۃ، لاہور۔

ی

٦٥١. اليوم الآخر، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ط: مكتبة الفلاح، الكويت.

٦٥٢. اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، للشعراني: أبو محمد عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي (م:٩٧٣)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٥٣. الیواقیت الغالیۃ فی تحقیق و تخریج الاحادیث العالیۃ، مولانا محمد یونس جونپوری، ناشر: مجلس دعوۃ الحق، انگلینڈ۔